
HIERONYMUS

Realencyklopädie
für protestantische
Theologie und Kirche

Begründet von J. J. Herzog

In dritter verbesserter und vermehrter Auflage

unter Mitwirkung

vieler Theologen und anderer Gelehrten

herausgegeben

von

D. Albert Hauck
Professor in Leipzig

Dritter Band

Bibelübersetzungen — Christenverfolgungen

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1897

K. b. Hof- u. Univ.-Buchdruckerei von Fr. Junge (Junge & Sohn), Erlangen.

Verzeichnis von Abkürzungen.

1. Biblische Bücher.

Gen = Genesis.	Pr = Proverbien.	Ze = Zephania.	Rö = Römer.
Ex = Exodus.	Prd = Prediger.	Hag = Haggai.	Ko = Korinther.
Le = Leviticus.	HL = Hohes Lied.	Sach = Sacharia.	Ga = Galater.
Nu = Numeri.	Jes = Jesaias.	Ma = Maleachi.	Eph = Epheser.
Dt = Deuteronomium.	Jer = Jeremias.	Jud = Judith.	Phi = Philipper.
Jos = Josua.	Ez = Ezechiel.	Wei = Weisheit.	Kol = Kolosser.
Ri = Richter.	Da = Daniel.	To = Tobia.	Th = Thessalonicher.
Sa = Samuelis.	Ho = Hosea.	Si = Sirach.	Ti = Timotheus.
Kg = Könige.	Joel = Joel.	Ba = Baruch.	Tit = Titus.
Chr = Chronika.	Am = Amos.	Mak = Makkabäer.	Phil = Philemon.
Esr = Esra.	Ob = Obadja.	Mt = Matthäus.	Hbr = Hebräer.
Neh = Nehemia.	Jon = Jona.	Mc = Marcus.	Ja = Jakobus.
Est = Esther.	Mi = Micha.	Lc = Lucas.	Pt = Petrus.
Hi = Hiob.	Na = Nahum.	Jo = Johannes.	Ju = Judas.
Ps = Psalmen.	Hab = Habacuc.	AG = Apostelgesch.	Apk = Apokalypse.

2. Zeitschriften, Sammelwerke und dgl.

A. = Artikel.
ABA = Abhandlungen der Berliner Akademie.
AdB = Allgemeine deutsche Biographie.
AGG = Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissenschaften.
ALKG = Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters.
AMA = Abhandlungen d. Münchener Akademie.
AS = Acta Sanctorum der Bollandisten.
ASB = Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti.
ASG = Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.
AT = Altes Testament.
Bd = Band.
Bde = Bände.
BM = Bibliotheca maxima Patrum Lugdunensis.
CD = Codex diplomaticus.
CR = Corpus Reformatorum.
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiast. lat.
DchrA = Dictionary of christian Antiquities von Smith & Cheetham.
DchrB = Dictionary of christian Biography von Smith & Wace.
Du Cange = Glossarium mediae et infimae latinitatis ed. Du Cange.
FdG = Forschungen zur deutschen Geschichte.
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
HJG = Historisches Jahrbuch d. Görresgesellsch.
HZ = Historische Zeitschrift von v. Sybel.
Jaffé = Regesta pontificum Romanorum ed. Jaffé editio II.
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.
JprTh = Jahrbücher für protestant. Theologie.
KG = Kirchengeschichte.
KO = Kirchenordnung.
LCB = Literarisches Centralblatt.
Mansi = Collectio conciliorum ed. Mansi.
Mg = Magazin.
MG = Monumenta Germaniae historica.
MSG = Patrologia ed. Migne, series graeca.
MSL = Patrologia ed. Migne, series latina.
Mt = Mitteilungen.
NA = Neues Archiv für die ältere deutsche Geschichtskunde.
NF = Neue Folge.
NJdTh = Neue Jahrbücher f. deutsche Theologie.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
NT = Neues Testament.
PJ = Preußische Jahrbücher.
Potthast = Regesta pontificum Romanor. ed. Potthast.
RQS = Römische Quartalschrift.
SBA = Sitzungsberichte d. Berliner Akademie.
SMA = „ d. Münchener „
SWA = „ d. Wiener „
SS = Scriptores.
ThJB = Theologischer Jahresbericht.
ThLB = Theologisches Literaturblatt.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ThQS = Theologische Quartalschrift.
ThStK = Theologische Studien und Kritiken.
TU = Texte und Untersuchungen herausgeg. von v. Gebhardt u. Harnack.
UB = Urkundenbuch.
WW = Werke. Bei Luther:
WW EA = Werke Erlanger Ausgabe.
WW WA = Werke Weimarer Ausgabe.
ZatW = Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft.
ZdA = „ für deutsches Alterthum.
ZdmG = „ d. deutsch. morgenl. Gesellsch.
ZdPV = „ d. deutsch. Palästina Vereins.
ZhTh = „ für historische Theologie.
ZKG = „ für Kirchengeschichte.
ZKR = „ für Kirchenrecht.
ZkTh = „ für katholische Theologie.
ZkWL = „ für kirchl. Wissensch. u. Leben.
ZlThK = „ für luther. Theologie u. Kirche.
ZPK = „ für Protestantismus u. Kirche.
ZThK = „ für Theologie und Kirche.
ZwTh = „ für wissenschaftl. Theologie.

Berichtigungen.

(Berichtigungen zum 1. und 2. Bande siehe S. 832.)

3. Band.

S. 14,$_{56}$ streiche v. J. 909.
„ 15,$_{56}$ und 21,$_{55}$ l. 1895 st. 94.
„ 24,$_{50}$ l. 14,$_{60}$ st. 15,$_{55}$.
„ 25,$_{39}$ l. hierusalem st. hierusalum.
„ 29,$_{54}$ l. Jubainville st. Joubainville.
„ 32,$_{7}$ füge bei Paris lat. 13069.
„ —$_{54}$ f. l. der ganzen lat. Bibel st. des g. l. NT.
„ 33,$_{12}$ l. q st. g.
„ 37,$_{15}$ l. Graecum st. Graecam.
„ 41,$_{17}$ l. G.B. st. H.B.
„ 42,$_{7}$ l. Biblica st. Biblia.
„ 48,$_{39}$ l. Tournai st. Tornaei.
„ 49,$_{32}$ streiche (909).
„ 54,$_{12}$ l. Buisson st. Bouisson.
„ —$_{43}$ l. Tornaesii st. Tornais.
„ 66,$_{26}$ l. NT st. AT.
„ 67,$_{28}$ streiche den Satz: Man könnte auch . . . denken.
„ —$_{50}$ zwischen den Worten Gott u. vnn ist eine Lücke, welche der Cod. Tepl. ausfüllt.
„ 68,$_{6}$ l. 14,$_{12}$ st. 13,$_{13}$.
„ 90,$_{40}$ füge bei: Hackspill, Zeitschr. f. Assyriol. XI, 1897 S. 117.
„ 95,$_{11}$ füge bei: Les Epistres de S. Jean en arabe p. p. Jonas Hambraeus, Paris A. Vitré 1630 in 32° (auf d. Titel das Datum 1672).
„ 96,$_{37}$ l. Oskan st. Osgan.
„ 97,$_{44}$ l. Bouterwek st. Bouterwerk.
„ 98,$_{17}$ streiche den Satz: überhaupt . . . Sprache.
„ 113,$_{30}$ füge nach C'hoat bei (Lecoat.).
„ 118,$_{33}$ füge bei: C. Hesseling, Les cinq livres de Moïse trad. en néo-grec, publiés en caract. hébr. à Constant. en 1547, Leipzig 1897.
„ 132,$_{38}$ l. 1537 st. 1533.
„ 133,$_{16}$ streiche die Worte: häufiger so Calvin.
„ 143,$_{48}$ nach hatte füge bei: die älteste jüdisch-spanische Übersetzung des Pentateuchs ist die der Konstant. Ausgabe v. 1547, s. S. 118,$_{31}$.
„ 209,$_{20}$ l. im Petersstift im Schönbuch bei Tübingen st. Kloster des h. Petrus im Schönauer Wald.
„ 210,$_{13}$ l. 1499 st. 1495.
„ —$_{17}$ l. 1499 st. 1819.
„ 219,$_{26}$ f. l. Daniten st. Semiten.
„ 261,$_{41}$ l. F. Turrien st. J. Turrien.
„ 268,$_{23}$ l. Recht st. Gerechtigkeit.
„ 270,$_{22}$ streiche GgA 128, 1782.
„ —$_{52}$ l. Bestürmung st. Bestimmung.
„ —$_{54}$ l. vezérlö magyar st. vezérlömagyar.
„ 291,$_{33}$ l. 1303 st 1308.
„ 338,$_{16}$ füge bei: Delmont, Latina Bossnetii opp. Clermont 1896; ders., B. et les Pères Clermont 1896; Rebelliau, B, historien du protestantisme 2. ed. Paris 1892; vgl. Brunetière, in d Revue d. deux mondes 1892 I S. 694; Crousle, Fénelon et B. 2 Bde Paris 1894; Weiß im Bull. de la soc. hist. prot. fr. 1892 S. 108.
„ 360,$_{57}$ l. Blankenburg st. Schoningen.
„ 362,$_{16}$ l. Seiten st. Sekten.
„ 363,$_{52}$ füge bei Deloche, Le port des anneaux dans l'antiquité Romaine et dans les premières siècles du moyen-âge in den Mémoires de l'Acad. des Inscr. Bd. 35, 2 (1896) S 169.
„ 518,$_{19}$ l. Missionar st. Missionär.

---

29. August 1897.

Bibelübersetzungen. Vorbemerkung. Bibelübersetzungen können in einer theologischen Encyklopädie hauptsächlich nach zwei Richtungen in Betracht kommen:

1. als Hilfsmittel für die wissenschaftliche Beurteilung und Herstellung des Originaltextes;

2. als Zeugen für die Verbreitung derjenigen Religionen, welche die „Bibel“ als ihre heilige Schrift betrachten. Es wird berechtigt sein den ersteren Gesichtspunkt in den Vordergrund zu stellen; die sonstige sprachwissenschaftliche, noch mehr die kultur-, insbesondere die kunstgeschichtliche Bedeutung der Bibelübersetzungen und ihrer Ausgaben kann nur gelegentlich zur Sprache kommen. Als Original gilt das hebräische AT. mit seinen 24 (bezw. 39) Büchern, an welche sich die sogenannten Apokryphen anschließen, (s. Bd. 1, 622—653) und das NT. mit 27 Schriften; ob einzelne dieser Bücher selbst wieder aus einer anderen Sprache übersetzt sind, kommt nicht in Betracht. Bei der Reichhaltigkeit der Litteratur kann nur eine Auswahl der wichtigsten Werke genannt werden. Von den direkt aus dem Original geflossenen, den „unmittelbaren“ Übersetzungen sind die aus diesen abgeleiteten, die „mittelbaren“ oder Tochterübersetzungen zu unterscheiden. Bei der Anordnung durchkreuzen sich sachliche, zeitliche, alphabetische Gesichtspunkte. Neben Übersetzungen der ganzen Bibel fallen unter diese Überschrift auch solche, welche nur einen Teil, das Alte oder das NT., oder einzelne Bücher umfassen. Von Ausgaben der ganzen Bibel in den Originalsprachen kennt der Katalog des Britischen Museums nur eine einzige, die von C. B. Michaelis (2 Bde Züllichau-Leipzig 1741. 40. 4°); alles übrige, was dieser Katalog unter der Überschrift Bible. Part I. Complete Bibles in all Languages (London 1892) auf 244 Foliospalten behandelt, sind Übersetzungen der ganzen Bibel. Die weiteren naturgemäß viel umfangreicheren Teile, welche die Ausgaben und Übersetzungen des Alten und des NT.s und der einzelnen Bücher behandeln werden, sind noch nicht erschienen.

Die wichtigsten älteren Werke sind:

J. H. Hottinger, Dissertationum theol.-philologicarum fasciculus, Heidelberg 1660. 4° (darin: de translationibus Bibliorum in varias linguas vernaculas: tam in synagoga jud. Pharisaeorum sive Rabbanitarum, Karaeorum et Samaritanorum, quam in ecclesia Christiana Syrorum, Armenorum, Aegyptiorum, Arabum etc.); die verschiedenen Schriften von Richard Simon (hist. crit. du Vieux Testament, Ausgabe von 1685, h. c. du texte du NT. 1689, h. c. des versions du NT. 1690, Nouvelles Observations sur le texte et les versions du NT. 1695; s. über ihn Ed. Reuß in PRE² 14 (1884) und Henry Margival, Rev. d'hist. et de litt. rel. Paris 1896, Jan., Febr. 1. Art); Hagemann, Nachricht von denen fürnehmsten Übersetzungen der Heiligen Schrift &c. 2. Aufl., Braunschweig 1750; bibliographisch Jac. Le Long, Bibliotheca sacra Paris 1723 fol.; vermehrt, verbessert, aber nicht vollendet Bibliotheca sacra post ... Jacobi Le Long et C. F. Boerneri iteratas curas ordine disposita, emendata, suppleta, continuata ab Andrea Gottlieb Masch, Halle 1778—90. 4° Pars I de editionibus textus originalis (c. III. Polyglotten. c. IV Apokryphen); Pars II de versionibus librorum sacrorum (Bd I orientalische, Bd II griechische, Bd III lateinische Übersetzungen, Bd. IV Register). Die allgemeinen bibliographischen Werke von Panzer, Hain, Brunet, Graesse, Bibliotheca Sussexiana; die biblischen Einleitungen; the Bible of every Land (London Bagster c. 1851. 4°); the Bible in the Caxton Exhibition; die bei den einzelnen Sprachen zu nennenden Spezialwerke; populär: A. Ostertag, die Bibel und ihre Geschichte, Basel 1854. Neubearb. v. Rich. Preiswerk 5. Aufl. 1892; aus neuester Zeit A. Loisy, histoire critique du texte et des versions de la Bible 1895 2 vols.; F. G. Kenyon, Our Bible and the ancient Manuscripts being a Hist. of the Text and its Transl. Lond. 2. edit. 1896.

Es wird sich empfehlen, mit Umgehung der alphabetischen Ordnung, die alexandrinische Übersetzung des AT.s voranzustellen, die in der 2. Auflage außer der Reihe der andern Bibelübersetzungen ihren besonderen A. von O. F. Fritzsche hatte (1, 280—289, 1877) und ihr die andern alt-griechischen Übersetzungen des AT.s anzuschließen.

1. Die alexandrinische Übersetzung des Alten Testaments.

I. Schon Augustin schrieb von ihr: interpretatio ista ut Septuaginta vocetur iam obtinuit consuetudo. Abgekürzt ist dieser Name, den man im Deutschen am Besten als weiblichen Singular behandelt, aus secundum septuaginta interpretes, griechisch *κατα τους εβδομηκοντα* (s. z. B. in der Unterschrift der Gen im cod. B, *παρα εβδομηκοντα* in der Unterschrift der Pr in cod. C), mit Zahlzeichen *O'*, LXX, gemäß der Sage, daß sie auf Betrieb des Demetrius von Phaleron unter Ptolemäus Philadelphus von 72 zu diesem Zweck aus Palästina nach Alexandria gesandten jüdischen Gelehrten in 72 Tagen, nach späterer Ausschmückung auch noch in 72 (oder 36) Zellen hergestellt wurde. Diese Tradition geht zurück auf den Bericht, den der bei der Sache beteiligte Offizier der Leibwache des Ptolemäus, Aristeas (oder Aristaios) seinem Bruder Philocrates gesandt haben will. Durch Josephus (ant. 12, 2) und Epiphanius (de mens.) ist die Erzählung in die Kirche übergegangen.

Litteratur zum Aristeasbrief. Ed. Pr. der lateinischen Übersetzung des Mathias Palmerius Pisanus in der lateinischen Bibel des Conrad Suueynheym und Arnold Pannartz, Rom 1471 fol.; dann Nürnberg 1475, im Sonderdruck Erffordia 1483. 8°. Ed. Pr. des griechischen Textes von Simon Schard, Basel bei Oporinus 1561; weitere 1610. 91. 92. 1705; beste Ausgabe zur Zeit noch von Moritz Schmidt [† 9. 3. 1887], der Brief des Aristeas an Philokrates im Archiv für wissenschaftliche Erforschung des AT.s, hrsg. von Ad. Merx. Erster Bd. Halle 1869. (72 S. 241—312); neue Ausgabe hatte L. Mendelssohn [† 16. 9. 1896] in Teubners Mitteilungen 1896, Nr. 2 angekündigt. Deutsch zuerst von Justin Gobler von Sanct Gwere (Frankfurt 1562), zuletzt von O. Waldeck als Heft 1 der „Volksausgabe des jüdisch-hellenistischen Schriftthums der 3 ersten vorchristlichen Jahrhunderte". Wien (Engel) 1885.

Erste gelegentliche Zweifel an der Erzählung äußerte Ludw. de Vives zu Augustin d. c. D. 18, 42 (I. Ausg. Basel, Froben 1522; s. Kayser, Histor. Jahrbuch 15. 1894. 319); den Nachweis, daß die Schrift ein Produkt jüdischer Eitelkeit sei, qui sine ulla religione neglecta omni specie veri mentiri ausi sunt, quasi tota posteritas Midae aures, quod Tertullianus ait, aptas eorum fabulis assensisset, führte zuerst Joh. Wover (geb. 1574 † 1612) in dem 1618 erstmals in Hamburg, 1658 hinter Waltons de linguis orientalibus nochmals in Franeker gedruckten Syntagma de graeca et latina bibliorum interpretatione, indem er zeigt, daß Demetrius Phalereus nie Bibliothekar des Philadelphus gewesen sei, und die Unterschiede zwischen Epiphanius und unserem Aristeastext betont. Nach ihm, noch gründlicher, gegen die Verherrlichung der LXX durch Isaac Vossius (1661—63), Humfred. Hody, dissertatio de LXX 1684 (andere Exx. 1685), ausführlicher in de Bibliorum textibus originalibus, versionibus graecis et latina vulgata. Oxf. 1705; im gleichen Jahr van Dale, dissert. super Aristea. Aus neuerer Zeit handeln speziell über Aristeas; G. Lumbroso, dell uso delle iscrizioni e dei papiri per la critica del testo di Aristea (Atti della R. Accad. delle Scienzi di Torino T. 4 1868/9; Recherches sur l'économie politique de l'Egypte sous les Lagides, Turin 1870, Annexes 351—359, wo er 8 Hdss. des Aristeas aufzählt; vgl. auch L'Egitto dei Greci e dei Romani, 2ª ediz. Roma 1895; Aemil. Kurz (Bernae 1872); Freudenthal, Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste judäischer und samaritanischer Geschichtswerke (Berlin 1875); Grätz, Die Abfassungszeit des Pseudo-Aristeas in Frankels Monatsschrift für Gesch. u. Wiss. des Judentums 25 (1876) 289—308. 337—349; Sp. C. Papageorgius (München 1880); K. Kuyper, de Aristeae ad Philocratem fratrem epistola in: Mnemosyne 20 (1892) 250—272. Neuere Stimmen außer in den alttestamentlichen Einleitungen Mommsen, Römische Geschichte 5 (1885) 490; E. Meyer, Geschichte des Altertums 1 (1884) 168; Nöldeke, ZdmG 32 (1878) 588. 39 (1885) 342; Schürer, GJV² 2 (1885) 697. 819, zuletzt, die Tradition rechtfertigend, M. Friedmann, Onkelos und Akylas, Wien 1896 S. 1—30; vgl. auch E. Nestle, Septuagintastudien II (Ulm 1896 Gymn.-Progr.); Willrich, Juden und Griechen vor der makkab. Erhebung, Gött. 1895 (s. darüber Schürer ThLZ 1896 Sp. 33/6 und Wilcken, BphWS 1896, n. 46/7); Bousset, A. Aristobul 2, 48 f.

Durch Josephus und Epiphanius, bei letzterem aber merkwürdige Abweichungen, welche das Buch Sirach voraussetzen (s. Lagarde, Symmicta II, 163; Ankündigung 49; auch schon Hody rc.), ist die Erzählung zu den Kirchenvätern gekommen mit verschiedenen Irrtümern und Ausschmückungen. Zu den bei Gallandi, BM Bd II, und teilweise in Tischendorfs Prolegomena zusammengetragenen Stellen der Alten ergänze beispielsweise (Pseudo-)Eusebius on the Star (ed. Wright in: Journ. of sacred lit. 1866. 9, 117. 10, 150), wonach die Übersetzung unter einem König [illegible](?) erfolgte. In einem Traktat *περι κωμωδιας*, den Cramer, Anecdota 1, 6—10, Bergk vor dem Teubnerschen Aristophanes (1867, 35—40 = Dübner 17—20), zuletzt Studemund (Philologus 46, 1888) herausgab, wird die Nachricht von der durch Ptolemäus veranlaßten griechischen Übersetzung der hebräischen Schriften *δια των εβδομηκοντα* mit der andern verbunden, daß auch die homerischen Gedichte *εβδομηκοντα*

δυο γραμματικοι επι Πεισιστρατον τον Αθηναιων τυραννον διεθηκαν ουτωσι, σποραδην ουσας το πριν. Aus dieser Parallele haben die einen, andere, zuerst Scaligers Schüler Daniel Heinsius (im Aristarchus sacer c. 10: beste Ausgabe Lugd. Bat. 1627) aus der alttestamentlichen Erzählung von den *εβδομηκοντα πρεσβυτεροι Ισραηλ,* von denen es Ex 24, 11 in G (Lagardes Sigel für den Griechen) heißt: *και των επιλεκτων του Ισραηλ ου διεφωνησεν ουδε εις,* die Legende von der Zahl und wunderbaren Übereinstimmung dieser Übersetzer hergeleitet. Andere dachten an die Zahl der Mitglieder des Synedriums.

Die jüdischen Nachrichten scheint zuerst de Rossi im Meor Enaim 1571, dann Masius im Josuakommentar 1574 teilweise verwertet zu haben; sie sind am vollständigsten gesammelt bei Frankel (Vorstudien) 1841 und Friedmann, Onkelos und Akylas (s. S. 2, 48). Die hebr. Nachricht von 5 Übersetzern wird irgendwie mit den Angaben von den 5 Verfassern des Psalters zusammenhängen (s. auch Reißmann שירה אדם Berlin 1875, 2—4; Joel, Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2. christlichen Jahrhunderts, Breslau 1880; Grünwald, Jüd. Lit. Bl. 1881, 1); die samaritanischen s. schon teilweise in der Aristeasausgabe von 1692, bei van Dale, Schnurrer in Paulus Memorabilien I, 2; de Sacys Chrestomathie arabe 1, 34 f., Vilmars Ausgabe von Abulfath. Besonders eingehende Besprechung fand die Übersetzung bei den Syrern wegen ihrer abweichenden Chronologie. Außer den schon von Bruns zusammengestellten Nachrichten (Eichhorn, Repertorium 14, 39), vgl. Land, Anecdota Syriaca Bd III, Opuscula Nestoriana (ed. G. Hoffmann 139); Ryssel, Ein Brief Georgs, Bischofs der Araber (1883, auch ThStK 1883, 2). Auch Alberuni kennt die Erzählung (ZdmG 42, 1888. 600), die durch die in die Vulgata-Hdss. und Ausgaben übergegangenen Äußerungen des Hieronymus das ganze Mittelalter hindurch im Abendland weit bekannt war (z. B. Sebast. Brant, Narrenschiff, 1. Kap.; Grimmelshausen, Simplicissimus III, 5).

Über das Jahr, in welchem G entstanden sein soll, schwanken die alten Nachrichten zwischen dem 2., 7., 17. und 19. des Philadelphus (s. Walton, Proleg. und Hody; bes. Petavius zu Epiphanius 11. 12, wo aber Lagardes Text statt der 250 Jahre jetzt 259 Jahre hat, weiter die Chronik des Eusebius nach den Handschriften FPRM im Jahr 1734 Abrahams, A 1735, B u. arm. 1736, Syrer 1737 [= 279/8], was nach v. Gutschmid das richtige ist). Als ihr Tag gilt bei den Juden der 8. Tebeth, ein Unglückstag wie der, an dem das goldene Kalb gemacht wurde. Sicher können wir nur sagen, daß, wie der Enkel des Jesus Sirach im 38. Jahr des Ptolemäus (= Euergetes) das Buch seines Großvaters in Egypten ins Griechische übersetzte, schon der größte Teil des dreigeteilten hebräischen Kanons ihm griechisch vorgelegen haben muß (*ου γαρ ισοδυναμει αυτα εν εαυτοις Εβραιστι λεγομενα και οταν μεταχθη εις ετεραν γλωσσαν· ου μονον δε ταυτα* [das Buch seines Großvaters] *αλλα και αυτος ο νομος και αι προφητειαι και τα λοιπα των βιβλιων ου μικραν εχει την διαφοραν εν εαυτοις λεγομενα*). Ebenso darf als überaus wahrscheinlich gelten, daß der jüdische Hellenist Demetrius, der den Pentateuch griechisch benützte, unter Ptolemäus IV. zwischen 220 u. 205, und Eupolemus, der von der griechischen Übersetzung der Chronik Gebrauch machte, von 166—150 schrieb.

Von einzelnen Büchern hat nur Esther eine Unterschrift *ετους τεταρτου βασιλευοντος Πτολεμαιου και Κλεοπατρας εισηνεγκεν Δοσιθεος, ος εφη ειναι ιερευς και Λευιτης και Πτολεμαιος ο υιος αυτου την προκειμενην επιστολην των Φρουραι, ην εφασαν ειναι και ερμηνευκεναι Λυσιμαχον Πτολεμαιου των εν Ιερουσαλημ.* Da von den 4 Ptolemäern, die eine Kleopatra zur Frau hatten (Epiphanes, Philometor, Physkon und Soter zwischen 205 und 81) nur der letzte, Soter II, in seinem 4. Regierungsjahr mit einer Kleopatra vermählt war, würde diese Zeitbestimmung auf 114 führen (B. Jacob, das Buch Esther bei den LXX, Gießen 1890, S. 43 = ZatW 1890). Außerdem findet sich noch hinter Hiob die rätselhafte Bemerkung: *ουτος ερμηνευεται εκ της Συριακης βιβλου.* Über Verwandtschaft der Aristeaserzählung mit I Esra s. Ewald, Geschichte Israels 5, 127 und Lupton im sogenannten Speaker's Commentary zu I Esra, I, p. 11ª 14ª.

Die Absicht bei der Übersetzung des Sirachbuches scheint darauf zu deuten, daß auch schon die griechische Übersetzung des hebr. Kanons den Zwecken religiöser Propaganda dienen sollte. Andere lassen die Übersetzung aus den Bedürfnissen der Synagoge hervorgehen; Friedmann meint, daß Philadelphus bei der Bestellung derselben wesentlich die Absicht gehabt habe, die Juden für sich zu gewinnen. Daß der Aristeasbrief

in vielen Einzelheiten genaueste Kenntnis der Verhältnisse der Ptolemäerzeit beweist, bestätigen die Papyrusfunde mehr und mehr; s. Lumbroso, a. a. O., Wilcken (Philologus 53 [N. F. 7] 1894, 111 f.) über das Hofjournal der Ptolemäer, *υπομνηματισμοι, εισαγγελευς* ꝛc. Als erster größerer Versuch auf dem Gebiet der Mittelmeerkultur von einer Sprache in die andere zu übersetzen, kommt dieser Arbeit große Bedeutung zu, ganz abgesehen von der Wichtigkeit, die sie für die Ausbreitung des Christentums erlangt hat, und die sie für uns als Mittel zur Herstellung und richtigen Erklärung des AT.s besitzt.

II. Ausgaben. Das erste durch die Presse verbreitete Stück der G war der Psalter, von dem 3 Ausgaben vorlagen, ehe die erste Gesamtausgabe von Ximenes in der complutensischen Polyglotte veranstaltet wurde.

1. Mailand 20. September 1481 von Bonacursius mit lateinischer Übersetzung, im Anhang zugleich die ersten gedruckten Stücke des NT.s enthaltend, das Magnifikat und den Lobgesang des Zacharias (Hain *13454); 2. Venedig 1486 (H. *13453); 3. ebendaselbst, o. J. aber jedenfalls vor 1498 (H. 13452), bei Aldus Manutius, der im Vorwort die Bibel in 3 Sprachen verspricht (s. Didot, Alde Manuce et l'Hellénisme, Paris 1875, 58—61, der den Psalter wie Maittaire einreiht gegen Renouard Annales[3]). Ehe die complutensische Polyglotte ausgegeben wurde, erschienen noch 3 weitere griechische Psalterdrucke: 4. durch Pellikan im 8. Band der Werke des Hieronymus (Basel, Froben 1516 fol.; über Zwinglis dick mit Noten besetztes Exemplar ThStK 1886. 104); 5. Octaplum Psalterium Justiniani (Genua 1516; ob auch Mediolani? s. L. Rosenthal, Katal. 49, 4436); 6. in Joh. Pottens Polyglottenpsalter (Köln 1518).

Der gedruckte Text der bisherigen Gesamtausgaben zerfällt in 4 Klassen, nach den 4 Hauptausgaben, denen bisher die anderen folgten. Die sind:

A. complutensische Polyglotte des Kardinals Ximenes (Complutum = Alcalà de Henares). 1514—1517. 6 Bände fol.

Frühestes Datum am Schluß des NT.s Januar 1514, spätestes am Schluß des AT.s (Bd 4) 10. Juli 1517. Die schon dem ersten Band vorgedruckte Sanktion des Papstes Leo X. ist vom 22. Mai 1520. Das für Leo X. bestimmte, auf Pergament gedruckte, in velluto rubeo gebundene Dedikationsexemplar wurde am 5. Dezbr. 1521 der vatikanischen Bibliothek einverleibt (Eugen Müntz, la bibliothèque du Vatican au XVI[e] siècle, Paris 1886, 59—61); erst dann kamen die Exemplare, deren nur etwa 600 hergestellt wurden, in den Handel; im Brit. Mus. 4 (5?), in Stuttgart 2 mit einzelnen Abweichungen; ant. Preis c. 150 Pfd. St. Zu vergleichen H. von der Hardt, memoria saecularis Ximenii 1717; Seb. Seemiller, de bibliis Complut. polyglottis 1785 8; Franz Delitzsch, Studien zur Entstehungsgeschichte der Polyglottenbibel des Cardinals Ximenes, Leipzig 1871 (Reform. Progr. 4°); Fortgesetzte Studien ebenda 1886 (dazwischen 1878 complutensische Varianten zu dem alttestamentlichen Texte); Beer, Handschriftenschätze Spaniens SWA 124, 6 (1891) S. 51—55; über einen Hauptmitarbeiter Alfons de Zamora s. A. Neubauer in Jew. Quart. Rev. 1895. Viel verhandelt wurde ihr spanisches Griechisch d. h. die Frage ob einzelne Stellen aus dem Lateinischen rückübersetzt seien (Masius 1574, Nobilius 1588, Morinus, Ussher, Walton, Fabricius, Wetstein, NT. 1, 119; dann insbesondere Semler, Götze, Lessing; Lagarde, Anmerkungen zur griech. Uebersetzung der Proverbien passim; Tregelles bei Delitzsch 3, 22; Nestle ebenda 55); die Frage ist zu bejahen. Von den benutzten Handschriften sind zur Zeit sicher nachgewiesen, namentlich durch Vercellone (s. Delitzsch 1, 23. 3, 1): 1. vat. gr. 330 = Holmes 108 (S. 15,46), 2. vat. gr. 346 = Ho 248, 3. die noch heute in der Madrider Univ.-Bibliothek befindliche Abschrift von Venet. V (= Ho 68). Bequemste Bezeichnung im textkritischen Apparat, durch Lagarde eingeführt, c. Wiederholungen der Complutensis sind:

1. Die zweite große Polyglottenbibel, die Arias Montanus bearbeitete, Philipp V. unterstützte, Plantin in Antwerpen von 1569—72 in 1213 Exempl. druckte, die sogen. Biblia regia.

Zur Verfügung standen — außer c — 1. durch Kardinal Granvella ein Exemplar der Ausgabe von 1526 (s. 5,11) cum duobus Vaticanis Bibliorum codicibus collata; 2. durch den Engländer Joh. Clement: Pentateuchi (Octateuchi) Graeci ex Thomae Mori bibliotheca elegantissimum exemplar; 3. durch Sirleto Kollationen aus dem Vatikan. So enthält der 7. Band: 1. 7 Bl. Variarum in Graecis Bibliis lectionum libellus a Gulielmo Cantero concinnatus, 2. 11 SS. Sirleti annotationes variarum lectionum in Psalmos. Die genannten Hdss. sind: 1. Ho 59, 2. Ho II (= B) 3. ? s. Nestle, Sptst. (I) 3.

2. Die Heidelberger Polyglotte des Vatablus — omnia cum editione complutensi . . . collata von H. C. Bertram (ex officina Sanct-Andreana 1587, einzelne Exemplare 1586, mit neuem Titel 1599. 1616). 3. Die Hamb. Polyglotte des Dav. Wolder 1596 fol. 4. Die Pariser Polyglotte des Michael Le Jay 1645. 29 [andere 28] — 42.

B. *παντα τα κατ εξοχην καλουμενα βιβλια θειας δηλαδη γραφης παλαιας τε και νεας*; in aedibus Aldi et Andreae soceri Venetiis 1518 fol. Die Aldinische Bibel (= a), der erste Teil von Andreas Asulanus, der zweite von Federicus Asulanus herausgegeben, mit welcher diese Venediger Drucker, wie Erasmus mit seinem NT. von 1516, der Veröffentlichung der Complutensis zuvorkamen.

(Antiq. Preis 750 Mk. 63 Pfd. St.). Zu Grunde liegen: 1. Ho 29, 2. Ho 68 (dies eine Abschrift aus Ho 122 + x), 3. Ho 121. Delitzsch. Fortges. St. 24. 54, Lagarde, Mitt. 2, 57, SeptSt. 1, 72. Mit a zusammenzunehmen ist Steuchi Augustini Eugubini Recognitio V. T. ad Hebr. veritatem collata editione Septuaginta interprete, Venetiis 1529. 4°.

Wiederholungen von a sind:

1. a) 1526. Argentorati. Cephaleus, durch Lonicerus besorgt. Lutherische Ordnung der Bücher; enthält auch 4 Macc.; annotatiunculae diversorum quorundam locorum, ex Aldinis et scriptis in graecia vetustissimis Biblijs, congestorum = Ho 44 (Lag. z). b) 1529 nur neuer Titel vor Bd I; auf einzelnen Exemplaren auch Basileae (Herwag).

2. 1545. Basileae, Herwag, mit Vorrede Melanchthons (die oft fehlt) vom 25. Nov. 1544, quo Jerosolymae erant instituta Encaenia; Sus., Drac., Bel hinter Sirach; Macc. 1—4; hinter dem NT. 6 Seiten Varianten partim ex optimorum exemplarium collectione, partim observatione doctorum collecta; z. B. Gen 15, 15 *ταφθεις* (so) für *τραφεις*.

3. a) 1550. 8° Basileae, Brylinger, von Heinr. Guntius aus Biberach besorgt, von Konr. Kircher bei seiner Konkordanz benutzt; griech. u. lat. b) 1582 mit neuem Titelblatt.

4. 1563—65. Wittenberg, Die Biblia Pentapla des Draconites s. PRE² 3, 689.

5. 1597. Frankfurt, Wechel: a viro doctissimo (Fr. du Jon? oder Fr. Sylburg? bearbeitet); von Kircher und Trommius ihren Konkordanzen zu Grund gelegt.

6. 1617. Venedig, *παρα Νικολαω Γλυκει. Ενετιησι αχπζ.* Abdruck von 5.

C. Am einflußreichsten wurde und ist die editio sixtina, die Ausgabe des Papstes Sixtus V. Rom 1586(87). *η παλαια διαθηκη κατα τους εβδομηκοντα δι αυθεντιας Ξυστου Ε' αρχιερεως εκδοθεισα* Vetus Testamentum iuxta Septuaginta ex auctoritate Sixti V. Pont. Max. editum Romae, Ex Typographia Francisci Zannetti. M.D.LXXXVI. Cum Privilegio Georgio Ferrario concesso fol.

In vielen, vielleicht den meisten Exemplaren ist die Jahreszahl des Titels durch handschriftliche Ergänzung zu 1587 geändert. Ein vollständiges Ex. hat 4 ungez. Blätter, 783 gezählte Seiten (darunter 13 falsch gezählt), eine ungezählte Seite Addenda in Notationibus und Animadvertenda und 1 Bl. Corrigenda in Notationibvs Psalterij & aliquot alijs locis. Letzteres in vielen, vielleicht den meisten Exemplaren fehlend. Hinter jedem Kapitel reichhaltige Variantensammlungen aus Handschriften, Kirchenvätern und den andern alten Übersetzungen (hauptsächlich von Petrus Morinus gesammelt); s. Nestle, Septuagintastudien, Ulm (Progr.) 1886. 4° („Zur Geschichte der Sixtina"), dazu Nachträge in Septuagintastudien II (ebenda 1896 4° bes. S. 10—13); ruhend auf cod. vat. gr. 1209 = Ho II = *B*; die Ausgabe bei Lagarde = **b**.

Eine Ergänzung dazu bildet die im folgenden Jahre 1588 von Flaminius Nobilius (unter Mitwirkung von Petrus Morinus) herausgegebene lat. Übersetzung des griechischen Textes (L. Rosenthal 95, 357, 100 M.), weitere Variantensammlungen enthaltend; wiederholt (mit anderen Texten) Venedig 1609 3 Teile fol., Antwerpen bei J. Keerberg, von Beyerlinck besorgt 1616, 3 Teile; Venedig 1628 (s. lateinische Bibelübersetzungen).

Wiederholungen der Sixtina sind

1. a) 1628. Paris von Joh. Morinus mit Zugabe des NT.s, des eben genannten lat. Textes und einer sorgfältigen Einleitung; Exx. mit: S. Chappelet oder N. Buon oder C. Sonnius als Verleger. b) 1641. Neuer Titel „Simon Piget".

2. 1653. London, Roger Daniel. 4° 1279 S. Text und 186 Seiten Scholien aus b. An einzelnen Stellen, nicht bloß an den p. [187] erwähnten, von b abweichend (Nu 21, 7 *ημαρτηκαμεν* statt *οτι ημαρτομεν*; V. 28 *και φλοξ* statt *φλοξ*, *κατεφαγε* statt *κατεπιε*. Von den p. [187] verlangten 9 Berichtigungen von Le 13, 51—Da 8, 11 fanden Aufnahme in den Ausgaben von 1683 und 1725 o, in die von 1697 eine (Le 25, 13), in die von 1709 und 1730 1—6 (Nr 1, Le 13, 51 gegen b). b) 1653. London, Roger Daniel 8°. c) 1653. Cambridge.

3. 1657 (55—57). London, Roycroft, die letzte und beste der vier großen Polyglotten mit nützlichen Beigaben. Der Text iuxta exemplar vaticanum Romae impressum, subscriptis quae aliter leguntur in vetustiss. MS. Angl. ex Alexandria allato; cum versione latina editionis romanae. Im Apparat treffliche Beigaben. Außer Waltons Prolegomena: auf 198 Folioseiten 1. Flaminii Nobilii notae in variantes lectiones versionis graecae LXX Interpretum (aus der lat. Ausgabe von 1588). Adiectis omnibus quae in Scholiis Romanis (der Ausg. von 1587) habentur, a Nobilio vero omissa

erant, ipsisque patrum Graecorum verbis appositis, quae interdum a Nobilio latine tantum citantur (p. 1); etiam omnia quae in Johan. Drusii Fragmentis Veterum Interpretum extant & in Nobilio non habentur, suis locis inserta invenies (p. 196). 2. Kollation von a, c und Ho 75 (von Nu 14 — Ruth) p. 1—108. 3. Kollation der Genesis Cottoniana, Ho I = D p. 109. 110. 4. Andreae Masii Annotationes in Josuam p. 110—120. 5. Kollation von Ho 60 zu 1 und 2 Chr. 6. Kollation von Ho XII = Q (Marchalianus) zu Jes nach Curters Ausgabe von 1580 p. 123—131. 7. Jes 27. 28 aus Ho 86 und Kollation von Ho 86 und von Cyrills Kommentar zu den kleinen Propheten p. 131—137. 8. Die *υποθεσις Ευσεβιου του Παμφυλου εις τους ψαλμους* aus Ho III = A. 9. Errata corrigenda, die zeigen, daß nach einem Ex. von 1653 gesetzt wurde, indem der Vers Ex (nicht „Gen" p. 139) 25, 6 stehen blieb und in Ex (nicht „Gen") 28, 24 ein halber Vers von 13 Worten ausfiel. Die ebendaselbst erwähnte Schwierigkeit in Ex 21, 21 erklärt sich aus einer Federkorrektur in b. Endlich hinter den Var. Lect. Vulg. Edit. 10. Patricii Junii annotationes in MS. Alexandrinum LXX interpretum, in welchen er neben 2 aus der Hexapla geflossenen arabischen Hdss. des Pentateuchs u. ältern Ausgaben Ho 75 (bis Nu 14; s. oben), Ho I u. IV (= G, Sarravianus) vergleicht. Auch die Variantes Lectiones ex Annotationibus . . Hugonis Grotii . . . collectae opera . . Thomae Piercii (p. 37—47) enthalten manches auf G bezügliches. Daß in dieser Ausgabe die Sigel MS A das Manuscriptum Anglicum ex Alexandria bezeichnet, wurde Anlaß zu dem jetzt in der biblischen Textkritik üblichen System der Handschriftenbezeichnung.

4. a) 1665. **Cambridge, Field**, 12° mit einem gediegenen Vorwort des Bischofs von Chester, Joh. Pearsonius, das in der Ausgabe von 1683 und im Sonderdruck mit dem Melanchthons von 1545 von M[elchior] Schmidius 1694 wiederholt wurde. b) 1684, Cambridge, Hayes (ob nur neuer Titel?).

5. 1683. **Amsterdam, Someren u. Boom**, 12°, ohne Apokryphen und Scholien, von Joh. Leusden besorgt.

6. 1697. **Leipzig**, mit trefflichen Prolegomena (56 Seiten) von J. F. d. h. Johannes Frick jr. von Ulm, unter Beihilfe von Matthias Jac. Clauer u. Joh. Thomas Klumpf; aus 1653; mit den Scholien; in der Appendix p. 3017. 18 die in b fehlenden Stücke Oratio Manassae regis Judaeorum u. Prologus incerti auctoris zu Sirach (aus c); s. Nestle, Sst. 1 p. 18. (Eine von Kaulen in Wetzer-Welte² 2, 596 neben ihr angeführte Ausgabe Leipzig 1692 kenne ich nicht).

7. 1709. **Franeker, von Bos.** 4°; in 4000 Exemplaren gedruckt; hat Nu 21, 7. 28 nicht aber Ex 25 aus b berichtigt.

8. 1725. **Amsterdam, von Mill** (andere Exx. Traiecti ad Rhenum, Waaler & Poolsen), ohne die Scholien; Nu 21, 7. 28 trotz Bos, dem die Ausgabe sonst folgt, nicht berichtigt (cf. Sir 22, 13 *φυλαξον* statt *-ξαι*). In der praefatio ein Faksimile und eine Kollation des Leidener Teils von G (Ho IV) von Gen 31 bis Ri 21, und 24 Seiten variae lectiones *των O'* quas vir cl. Isaacus Vossius in margine editionis Romanae annotavit.

9. 1730. **Leipzig, Reineccius**; ohne Scholien, mit einzelnen kritischen Anmerkungen unter dem Text; laut Vorrede genauer nach b als 1653, 65. 83. 97. 1725. Lutherische Ordnung. In der app.: Gebet Manasses und Elegia Orationis Manassae periphrastica auctore Joh. Gothofredo Herrichen.

10. 1759—62. **Halle, Waisenhaus.** 4 Bde 12°, ohne Scholien; Vorrede von J. G. Kirchner. Lutherische Ordnung; Gebet Manasses; die Apokryphen zuerst allein 1749; ed. sec. der Apokr. 1766.

11. 1798—1827. **Oxford, Holmes-Parsons**, 5 Bde fol. Vetus testamentum Graecum cum variis lectionibus edidit Robertus Holmes. Vol. I. 1798. Vol. II editionem a R. H. inchoatam continuavit Jac. Parsons 1817. III. 1823. IV. 1827. V. 1827. Der Text von b (ohne die Scholien), wie es scheint aus Bos gesetzt (Ps 7, 5. Sir 22, 13. 1 Esr. 5, 7), mit dem größten bis jetzt beschafften Apparat, noch heute unentbehrlich.

Schon 1787 begannen die Vorarbeiten, für welche durch Subskription solche Mittel aufgebracht wurden, daß Holmes bis 1797 schon 7000 Pfd. St. aufzuwenden in der Lage war. An Mitarbeitern nennt er im Vorwort außer den ihm persönlich befreundeten Triumvirn Schnurrer, Matthäi, Alter die Namen Bruns, Bredenkamp, Herzog; Moldenhawer, Ferriera; Bandini, Branca, Perego, Pla; Baldi Vater u. Sohn, Calabresi, Stephanopolis, Schow, Zoega, Gabardus; Coray; Owen, Woide, Harper, Ford, Morres; Fowle, Dix. 1795 erschien als specimen editionis Gen 1—2, dann eine Ausgabe der Wiener Genesis nach Alters Abschrift mit der Epistola an Shute Barrington, Bischof von Durham und eine Epistolae appendix cum versionis septuaginta-viralis specimine ad formam contractiore (Gen 1) fol. Nach der Handschriftenübersicht am Schlusse des fünften Bandes wurden 13 Unzialen und 300 Minuskeln benützt (falsch Kenyon, Our Bible p. 68 no less than 325; p. 66: no less than 308, nomi-

nally 313). Klostermann (Analecta) rechnet XIII + 8 Unzialen und 292 Minuskeln, von denen 13 als Doppelnummern (Teile einer Hdsch. 2c.) zu streichen seien (also 21 + 279 = 300). In Wirklichkeit ist nach den bisherigen Ergebnissen — weitere Untersuchung vorbehalten — auch V neben IV zu streichen, 23 neben XI, 294 neben IX, und außer den von Klostermann S. 6 aufgeführten noch 64 neben 56, also 13 Hdschr., so daß sich die Zahl der Unzialen auf 20, der Minuskeln auf 277, die Gesamtzahl der benutzten Hdschr. auf 297 stellen würde.

Außer den Handschriften und älteren Ausgaben (aldina, complutensis, Grabe [S. 8, 18], Lipsiensis 1767/8 [S. 16, 9], Catena Nicephori 1772/3) sind (2) Vätercitate und (3) die Tochterübersetzungen verwertet, die Itala, Coptica (u. Sahidica, praef. ad Gen.), Arabica, Slavonica, Armeniaca, Georgiana, zu Exodus 15 die Aethiopica. Eine Appendix zu jedem Buch stellt die Fragmente der andern griech. Übersetzungen zusammen. Laut Vorwort des zweiten Bandes hat Holmes vor seinem Tod noch den Daniel herausgegeben. Nach Jac. Amersfoordt (dissertatio philologica de variis lectionibus Holmesianis locorum quorumdam Pentateuchi Mosaici [Lugd. Bat. 1815. 4°] p. 221) erschien 1805 Daniel, 1810 Jos, 1812 Ri, Ruth, 1813 1 Reg (Sam). Eine Geschichte der Ausgabe nach den Annual Accounts, die über dieselbe erschienen und den in Oxford liegenden Materialien wäre sehr dankenswert; vgl. Eichhorn, Bibl. 1, 916—922. 2, 935—939. 7, 908—919; die Litteraturangaben bei Graesse.

[1817. **Oxf.** 6 voll. 8°. Ac. Var. Lectiones e cod. Alex. necnon Introductio J. B. Carpzovii. (Aus seinen Critica sacra), mir nur aus Graesse bekannt; ebenso

1819. **London, Valp** 8°].

1821. London, Bagster. Polygl. 4° und 8°, nach Bos, mit Varianten aus Grabe, ohne Apokryphen; sehr kleiner Druck; das ganze AT. nur 585 S. kl. 8°. Abdrücke mit den Zahlen 1826. 31. 51. 69. 78.

[1822. **Venedig, Glichi** 3 vols. 8, ob hierher gehörig? nur aus Graesse entnommen.

1822. Glasgow. 18° (Graesse), wohl = 1827 London 12° (Graesse), auch 1831 Glasgow].

1824. Leipzig, C. Tauchnitz, später Bredt, von Leander van Eß, ohne die Scholien, ziemlich genauer Abdruck von b, doch siehe Joel 3, 9, wo 5 Worte ausfielen, die noch in den späteren Abdrücken von 1835. 55 (novis curis correcta, ob von Tischendorf besorgt?), 68 und 79 und in Tischendorfs erster und zweiter Auflage fehlten. Zum 300jährigen Gedächtnis der Sixtina hat der Unterzeichnete anonym einen neuen Abdruck besorgt, für welchen der Text revidiert wurde — unausgeführt blieb eine nötige Verbesserung Ex 30, 5. 1 Par. 21, 21. Jes 30, 15. Ez 26, 4 —, und Prolegomena und Epilegomena über die wichtigste neuere Litteratur beigefügt wurden. Letztere auch separat 1887. Prolegomena et epilegomena ad V. T. Gr . . . a L. van Ess quoad textum accuratissime recusum. 34 S.

1837. London: ex edit. Holmesii et Lamberti Bos, 2 **Bde.**

1839. Paris, Didot; von Jager 4°, stereotypiert. Abdrücke mit den Jahren 40. 48. 55. 78. zuletzt 82.

1847—55. Bielefeld und Leipzig, Velhagen und Klasing. Polyglottenbibel von Stier und Theile (Bd 4 NT. 1846). Neuester Abdruck I[3] 1891. III, 1[3] 1890. III, 2[3] 1892. In Bd I und II, 1 wesentlich ein eklektischer, in den folgenden Teilen wesentlich der alexandrinische Text; bequem, aber der unrichtigen Prinzipien wegen mit Vorsicht zu gebrauchen. 1856 veröffentlichte Landschreiber einen Anhang: Quellen zu Text und Noten der Septuaginta-Ueberſetzung 2c.

1848. Oxford. 12°. 3 Bände, accedit potior varietas codicis Alexandrini.

1850. Leipzig, Brockhaus; von Tischendorf. V. T. graece iuxta LXX interpretes. Textum Vaticanum Romanum emendatius edidit, argumenta et locos Novi Testamenti parallelos notavit, omnem lectionis varietatem codicum vetustissimorum Alexandrini, Ephraemi Syri, Friderico-Augustani subiunxit, commentarium isagogicum praetexuit C. T. 2 vol. LX. 682. 588, ohne die Scholien, genauer Abdruck nach van Eß. Über die Korrekturen des Textes geben die Prolegomena Auskunft, über die sonstigen Zuthaten der Titel.

1856[2] Proleg. & Epileg. (= Daniel sec. LXX.) XCIV. 682. 616. ([1] und [2] in 2500 Exemplaren). 1860[3] ratione etiam habita thesauri Sinaitici nuper inventi et editionis Maianae. (Prol. pp. CVI). 1869[4] identidem emendata. pp. CXII. 1875[5] nach Tischendorfs Tod (7. Dez. 1874) prolegomenis recognitis adiecta est Francisci Delitzschii ad Paulum de Lagarde epistola (s. auch Bd I p. [684]). 1880[6] Prolegomena recognovit, collationem codicis vaticani et sinaitici adjecit Eb. Nestle. Die Kollation auch separat: Veteris Testamenti Graeci codices Vaticanus et Sinaiticus cum textu recepto collati pp. V. 187 (nach dem Faksimiledruck von Vercellone, Cozza s. u. und Tischendorfs Abdruck des Sinaiticus von 1862. Im Anhang eine Kollation des 1877 von Cozza herausgegebenen codex Chisianus zu Daniel). 1887[7] Die Kollation von B nach Fabianis commentarius von 1881 kontrolliert, Tischendorfs Anführungen aus A nach E. Maunde Thompsons Photographie von 1882/3 revidiert (Bd 1, 634, 41 nicht erwähnt).

1856—59. The Hexaglot Bible. Edited ... by several Clergymen [with the aid of H. Cohn] London 4°; kam nicht über Nu 2 hinaus. Eine zweite Ausgabe Cohn's Hexaglot Bible. Edited and revised. Vol. I London 1868 enthält wenigstens den Pentateuch.

1866. Regensburg, G. J. Manz, textum e codice vaticano edidit, lacunas supplevit ex codice alexandrino et ex bibliis polyglottis Valentinus Loch. Eklektische Ausgabe; neues Vorwort in der editio altera seculum tertium decreti a papa Sixto V. de publicandis Bibliis iuxta LXX interpretes dati d. VIII. Octobr. MDLXXXVI celebrans 1886.

1874—76. Biblia Hexaglotta: continentia Scripturas . . . Veteris et Novi Testamenti scilicet textus originales, una cum versionibus probatissimis, Septuaginta . . . parallelo ordine positis . . . Edidit E. R. De Levante etc. The Hexaglot Bible etc., Londini. 6 tom. 4° (ob hierher gehörig? Cat. Brit. Mus.).

1875. Oxford. „The Sixtine edition as reprinted at the Clarendon Press in 1875", der großen Konkordanz von Hatch-Redpath zu Grunde gelegt; cf. 1848.

Von A. Roger und F. Chernovitz in Paris ist eine hebr.-griech.-lat.-französische Polyglotte angekündigt, herausgegeben von Vigouroux, gedruckt von Didot, die wohl hierher gehören wird.

D. Nicht den der Sixtina zu Grunde liegenden Vaticanus, sondern den Alexandrinus legte der von Preußen nach England gekommene Joh. Ernst Grabe der Ausgabe zu Grunde, die von 1707—1720 Oxonii e theatro sheldoniano in 4 Folio- und gleichzeitig in 8 Oktavbänden erschien, und nach Grabes Tod von Franc. Lee und einem Anonymus (Wigan) vollendet wurde (vgl. Repert. f. bibl. Litt. 5, 101 ff.). Ihre Vorzüge bezeichnet der Titel: Septuaginta Interpretum Tomus I continens Octateuchum; quem Ex antiquissimo MS. Codice Alexandrino accuratè descriptum, Et ope aliorum Exemplarium, ac priscorum Scriptorum, Praesertim vero Hexaplaris Editionis Origenianae Emendatum atque suppletum, Additis saepe Asteriscorum et Obelorum signis, Summa cura edidit J. E. Gr.

Wo die Ausgabe von der Vorlage abweicht, ist das Geänderte im Text mit kleinen Typen gesetzt, die Lesart der Handschrift mit großen auf dem Rand gegeben. Eine lange dedicatio, noch längere praefatio paraenetica und ausführliche Prolegomena gehen dem ersten Bande voraus. Von Grabe selbst stammt noch der tomus ultimus continens Psalmorum, Jobi ac tres Salomonis libros, Cum Apocrypha eiusdem, nec non Siracidae Sapientia 1709 (sehr ausführliche Prolegomena). Der Tomus secundus continens veteris Testamenti libros historicos omnes sive Canonicos sive Apocryphos, von Lee bearbeitet, erschien erst 1719 und der dritte (von G. Wigan) continens V. T. libros propheticos omnes sive Canonicos sive Apocryphos 1720. Auch diese 2 Bände haben ausführliche Prolegomena, s. Rosenmüller, Handb. S. 303—312. Wiederholt wurde dieser Text

1. Zürich 1730—1732 von Breitinger 4 Bde 4° (Bd I und IV, 1730 II 31, III 32). Über die verschiedenen Prospekte vom Januar u. Mai 1728 s. bes. Wetstein NT. I,132 u. Hagenbach, J. J. Wettstein ZhTh 1839, 1, 107. Bibliothèque raisonnée 2, 222. 11, 1. Das Ex des 1. Bandes, dem Valkenarius Noten beischrieb, deren Veröffentlichung Eichhorn Einl.[4] 1823, 509 wünschte, kam durch Tittmann an Schumann (Genesis p. XV).

2. 1750. 51. Leipzig von Reineccius in der Biblia sacra quadrilinguia Vis Ti Hebraici cum versionibus e regione positis utpote versione graeca LXX interpretum ex codice Msto Alexandrino a J. E. Grabio primum evulgato (NT. 1713, bezw. 1747).

3. 1821. Moskau 4°. *Τα Βιβλια τουτεστιν η θεια γραφη της παλαιας τε και νεας διαθηκης και η μεν παλαια κατα τους εβδομηκοντα εκ του ως οιον τε ακριβως εκδοθεντος αρχαιου Αλεξανδρινου χειρογραφου . . . εξετυπωθη δι ευλογιας της αγιωτατης διοικουσης συνοδου πασων των Ρωσσιων παρα της κατα την Μοσχαν ιεροβιβλιακης κοινοτητος. Εν Μοσχα. Εν τω της αγιωτατης συνοδου τυπογραφειω. ετει αωκά* 4 (mit NT. 5) Bde mit 12, 28, 18, 14 Seiten *διαφεροντα αναγνωσματα.*

Über die Geschichte dieser Ausgabe s. Lagarde Sept.St. I, 5. Aus ihr zwischen 1843 u. 1850 ein vierbändiger athenischer Druck; vielleicht auch die Volksausgabe des NT.s nach den LXX von P. Tzelati, Athen 1893 (1100 Seiten 50 Bilder), die ich nur aus dem ThJB 13, 27 kenne.

4. 1859. Oxonii, von Fr. Field für die Soc. for. prom. Chr. Kn. besorgt: recensionem Grabianam ad fidem codicis Alexandrini denuo recognovit, Graeca secundum ordinem textus Hebraei, libros apocryphos a canonicis segregavit Fridericus Field; vgl. Heidenheim, Vierteljahrsschrift I, 148—152; Field, praef. ad Hexapla p. VII, Lagarde, Sept.St. I, 6—8.

Dies die bisherigen Gesamtausgaben des griech. AT.s mit dem traditionellen Texte.

E. Entsprechend groß ist die Zahl der Einzelausgaben, die hier nur teilweise kurz genannt werden können:

Genesis 1829 von Gust. Ad. Schumann, hebraice et graece als Vol. I (unicus) eines geplanten Pentateuchus hebraice et graece; 1868 von P. A. de Lagarde: e fide editionis sixtinae addita scripturae discrepantia e libris manu scriptis a se ipso conlatis et complutensi et aldina adcuratissime enotata. 24. 211 S. Dazu Hieronymus quaestiones hebraicae in libro Geneseos. VIII. 71 S.

In der Einleitung eine Übersicht über den bis 1868 vorhandenen, wie über den von Lagarde benützten Apparat (benutzt die Hdss. ADEFGS 25. 29. 31 (nur bis 24, 22; darin interessante Glossen aus der Leptogenesis) 44. 122. 130. 135 abc.

Josua 1574 von Masius mit Benutzung des seither verschollenen Teils des codex syro-hexaplaris Ambrosianus; (neuer Titel?) 1609 Antw. fol.

Judicum 1655 in Usshers Syntagma, nur c. 6 und 18; 1867 von Fritzsche mit dreifachem Text (Turici 4°); 1891, c. 1—5 in doppeltem Text in Lagardes SSt. I, mit Wiederaufnahme des Nachweises von Grabe daß der Text des cod. A mit Origenes und dem lateinischen Westen stimmt, während in B eine ganz andere Übersetzung erhalten ist. Neue Ausgabe der von Theodoret benutzten Rezension geplant von G. F. Moore, Judges p. XLV; S. 10, 54, 55.

Ruth 1586 (von Drusius); 1632.

Esther 1655, 4°, vor Usshers Syntagma in doppeltem Text cum libri Estherae editione Origeniana et vetere Graeca altera ex Arundeliana bibliotheca nunc primum in lucem edita. 2. Ausgabe Lipsiae 1695; 1848. O. F. Fritzsche (s. Bd 1, 635, 14. 638, 35. 40).

Hiob 1657 fol. aus A hinter Patricii Junii Ausgabe der catena des Nicetas; Franeker 1663, 4°.

Psalmen: Außer den schon genannten ältesten Ausgaben sind mir griechische Psalterien bekannt von 1524. 30 (Psalterium sextuplex) 33. 41. 43. 45 (3: Bas., Arg., Par.) 49. 57. 59. 71. 84. 1602. 18. 27. 32. 43. 78 (juxta exemplar Alexandrinum) 1737. 57. 1825. 52. 57. 79 (Psalterium tetraglottum ed. Nestle) 80 (Basel hinter Nov. Test. Gr.) 89 (Swete, s. S. 10, 36).

Jesaias c. 1540 hebr., gr., lat. von Seb. Münster; ebenso Jeremias; der letztere griech. von Spohn 1794—1824. Threni 1522.

Ezechiel: *Ιεζεκιηλ κατα τους Εβδομηκοντα*, Rom 1840 Fol., sehr wertvolle Ausgabe; Seitenstück zum Daniel von 1772.

Daniel 1546 (von Melanchthon); 1716 (Wells); 1772 (der echte Septuagintatext aus dem codex chisianus Ho 88) Bd 1, 640, 17—20. Nachgedruckt Göttingen 1773. 74. Traj. ad Rhen. 75; von Hahn 1845.

Jonas 1524. 43. Amos 1810 (Vater).

Von den Apokryphen giebt es außer den 1, 634 genannten Ausgaben solche von 1584. 1612. 57. 94. 1741. 49. 57. 66. 1871 (Bagster). Einzeln erschienen außer den 1, 635 genannten 1 Macc. 1600. 1784. Sirach 1551. 55. 68. 70. 89. 90 (Drusius) 1804 (Bretschneider). Sap. Sal. 1601. 1733. 1827 (griech., lat., armen.).

F. Von allen diesen Ausgaben hat kaum die eine oder die andere für ein einzelnes Buch den Versuch einer selbstständigen kritischen Bearbeitung des Textes gemacht, obwohl das Bedürfnis einer solchen schon lange erkannt ist, s. O. F. Fritzsche 1877 in der früheren Bearbeitung dieses Artikels (1, 288) und schon 1866 in seinem Specimen novae editionis LXX interpretum.

Auch Lagarde hat in der oben erwähnten Ausgabe der Genesis wohl den Apparat vermehrt, aber den Text von 1586 ungeändert abgedruckt, wie Holmes-Parsons, van Eß, Tischendorf und andere vor ihm. Die „Vorbemerkungen zu meiner ausgabe der Septuaginta" (Symmicta II. 1880 S. 137—148) kündigten zum erstenmal eine selbstständige Textbearbeitung an und zwar den 2. Band der libri Judaeorum sacri e recognitione Pauli de Lagarde, der Josua, Richter, *Βασιλειων α—δ*, Psalmen, Job, Proverbien enthalten sollte. In den ersten 6 Stücken wollte Lagarde die verschiedenen Rezensionen (s. u.) einander gegenüberstellen, ohne auf die ursprüngliche nur in den Noten gelegentlich anzugebende Urgestalt aus zu sein; in den letzten 3 hoffte er die Hand des Verfassers wenigstens annähernd hergestellt zu haben. Die 2 Jahre später ausgegebene „Ankündigung einer neuen ausgabe der griechischen übersezung des alten testaments" (Gött. 1886, 64 S. Lex. 8°) enthält Gen 1 als Probe, wie Lagarde

sich seine Ausgabe, die er dank englischer Unterstützung jetzt mit dem ersten Band beginnen konnte, ursprünglich dachte (S. 1—16), von S. 17—30 die Skizze eines vereinfachten, aber auch noch zu umfassenden Plans, endlich S. 33—49 Gen 1—14 als Probe der schließlich wenigstens für den ersten Teil zu stande gekommenen Ausgabe: Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars prior graece Pauli de Lagarde studio et sumptibus edita (Gottingae 1883, XVI. 504 S.). Vgl. die Selbsteinführung GgA 1883. 40. 1249—52 = Mittheilungen 1, 175; ebenda S. 200; 2, 188; 3, 229. In der Probe sind sämtliche Varianten der benutzten Zeugen verzeichnet, c afh[mp](z) = comp. Ho 108. 82. 19 [93.118] (44), in der Ausgabe ist es nur beim Buch Esther geschehen (sonst s. S. 103. 109. 111), dem die zweite Rezension aus ABS mit vollständigem Apparat zur Seite gestellt ist. Der Text aber, den Lagarde so herstellte, ist nicht der der gewöhnlichen sogenannten Septuaginta, sondern einer Revision, welche der Märtyrer Lucian gegen Ende des 3. Jahrhunderts in Antiochien herstellte und welche nach dem Zeugnis des Hieronymus im Sprengel von Antiochien und Konstantinopel in Gebrauch kam. Diesen Text aber — wie das trotz Lagardes wiederholter Erklärungen unfaßlicherweise noch immer geschieht — als Septuaginta gebrauchen zu wollen, ist eben so thöricht, als wenn man aus einem Druck der „durchgesehenen" Bibel von 1883 Studien über Luthers Übersetzung oder aus der englischen Revised Version von 1881 solche über den Wortlaut der Authorized V. von 1611 machen wollte. (Vgl. z. B. Mitt. 2, 171: „Wenn ich die LXX Lucians herausgebe so bin nicht Ich so dumm, nicht zu wissen, daß ich nicht Die LXX biete"). Daß diese Rezension nach anderer Seite sehr viel des Interessanten bietet, namentlich für die Frage nach dem hebräischen Text, der Ende des 3. Jahrhunderts noch dem Lucian vorlag, ist eben so gewiß, und insofern Lagardes Arbeit keineswegs umsonst. Vgl. hierzu zuletzt Ad. Mez, Die Bibel des Josephus (Basel 1895).

Als Probe eigener Textbearbeitung veröffentlichte Lagarde noch 1887 Novae Psalterii Graeci editionis specimen in Band 33 der AGG, 40 S., ψ 1—5 mit sehr reichhaltigem Apparat, und nach seinem Tode erschien, von A. Rahlfs von Ps 48, 18 an zu Ende geführt Psalterii graeci quinquagena prima a P. de L. in usum scholarum edita (Gott. 1892 66 S. 4°).

Auch die einzige noch zu erwähnende Ausgabe unseres Jahrhunderts, die von Swete, giebt keine Textbearbeitung: The Old Testament in Greek according to the Septuagint edited for the Syndics of the University Press by Henry Barclay Swete, DD. Cambridge at the University Press. Vol. I. Genesis — IV. Kings 1887. II. Chronicles — Tobit 1891. III. Hosea — IV Maccabees 1894. Second edition I. 1895. II. 1896; daraus einzeln The Psalms 1889.

Diese von Scrivener schon 1873 beantragte Ausgabe ruht auf den ältesten bis jetzt in zuverlässiger Gestalt veröffentlichten Handschriften: der Text ist der des codex Vaticanus, der in der ersten Ausgabe nach dem Faksimile-Druck von Vercellone-Cozza benutzt, für den 3. Band und die 2. Auflage der beiden ersten nach der Photographie revidiert wurde. Wo B fehlt, traten der Alexandrinus A und Sinaiticus (א) ein: A für Gen 1, 1—46, 28. 2 *Βασ.* 2, 5—7. 10—13. 1—4 Mak; א für Ps 105, 27—137, 6. Für den Apparat wurden außer den schon genannten 2 Hdschrr. אA benutzt: für Bd I DEF, Bd II CRTU, Bd III OQVZ *ΓΔΠ*; für Daniel die syrische Hexapla. Ein Versuch, den Text zu bearbeiten, wurde nicht gemacht, auch nicht für die Stellen, wo schon frühere Herausgeber das Richtige in den Text gesetzt hatten: vgl. z. B. Le 5, 4 *η ψυχη ἡ ἄνομος ἡ διαστέλλουσα* statt *ἣ ἂν ὁμόσῃ διαστ.*); auch nicht so, daß in der 2. Aufl. das Richtige auf den Rand gesetzt worden wäre (s. E. Nestle, The Variorum Septuagint. A proposal for a future edition of Dr. Swete's Old Testament in Greek in Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists, London Vol. II, 1893, p. 57—61); die Ausgabe ist wesentlich bestimmt, als Grundlage für die neue große kritische Ausgabe zu dienen, mit deren Bearbeitung die Herren Ad. Brooke vom King's-College und N. McLean vom Christ's-College von den Verwaltern der Cambridger Universitätspresse beauftragt sind; und dazu ist sie auch durch ihre zuverlässige Wiedergabe des Textes von B durchaus geeignet. Als Ergänzung erschien von Brooke und McLean soeben The Book of Judges in Greek according to the text of codex Alexandrinus. Cambr. 1897.

II. Um so mehr entsteht aber die Frage nach den Materialien und den Grundsätzen, welche für die alexandrinische Übersetzung maßgebend zu sein haben.

Die Materialien sind die Handschriften, Tochterübersetzungen, Citate.

1. Die Handschriften. Ein beschreibendes Verzeichnis der Unzialhandschriften lieferte im vorigen Jahrhundert Stroth in Eichhorns Repertorium Bd 5 ff., dann in unserem Holmes-Parsons in den Vorreden zu den einzelnen Büchern, Tischendorf in seinen

Prolegomena, Lagarde vor seiner Genesis Graece S. 10—16, eine kurze Übersicht über die seither bekannt gewordenen Unzialen gab Klostermann (Analecta S. 5). Siehe auch Kenyon S. 58—66. Hier muß möglichste Kürze erstrebt werden. ℵABC sind Haupthandschriften auch für das NT. und die Apokryphen, daher sie schon I, 629 und II, 739—743 besprochen sind.

A („Royal Ms. D V — D VIII") s. 1, 629, 34, wo für Babers Faksimile richtiger 1816—28 angegeben sein sollte (das Vorwort in museo Britannico Kal. Julii 1828); 1812 erschien die Separatausgabe der Psalmen, die in der großen Ausgabe noch einmal enthalten sind. — Die 3 alttestamentlichen Bände von E. M. Thompsons Photographie 1881—1883, 30 Pfd. St. I. Genesis — II. Chronicles 1881, II Hosea — IV Maccabees 1883, III Psalms — Ecclesiasticus 1883. Zuerst erschienen aus dieser Hdschr. die Clemensbriefe 1633; 1645 sollte sie ganz ediert werden; bes. Abhandlungen von Oudin 1717, Jorke 1759, C. F. Hoole 1891 (cf. Academy July 25. 1891); = Ho III.

Kleine Lücken in Gen 14. 15. 16; 1 Sa 12, 19—14, 9; Ps 49, 19—79, 10. Das alte Inhaltsverzeichnis faßt Gen — Ruth als *ομου βιβλια η'*, *Βασιλειων α' — Παραλειπομενων β'* als *ομου βιβλια ς'* zusammen, läßt dann 16 Propheten, Esther, Tobith, Judit, Esra *α'. β'* (*ιερευς*) und 4 Makkabäerbücher folgen; dann das *ψαλτηριον μετ ωδων*, Job, Prov., Eccl., *Σοφια πανάρετος* u. *Σοφια Ιησου υιου Σιραχ*. Hinter dem NT. standen einst die Psalmen Salomos. (Kenyon p. 60. 128—132). Das erste Faksimile in Waltons Polyglotte.

Über B s. 1, 629, 11—24. Die von Mai schon 1827 gedruckte, erst 1857 von Vercellone veröffentlichte Ausgabe ist erst hier zu nennen, weil sie der erste, wenngleich verunglückte Versuch ist, die Handschr. genau wiederzugeben. Über den zweiten, den Faksimiledruck von Vercellone-Cozza-Fabiani, und die Photographie von 1889. 90, s. u. a. Nestle, Septuagintastudien II, u. Bd 1, 629, 21. Das erste Faksimile bei Bianchini; eines auch in Stades Geschichte Israels; = Ho II.

C (Biblioth. nat. gr. 9) nur 64 Blätter des AT.s, 1845 von Tischendorf ediert, cf. P. Martin, description technique des MSS p. 4: „le feuillet 138 dont Tischendorf a donné le facsimilé dans son édition, Leipzig 1845, manque aujourdhui; le feuillet contenait Ecclesiaste 5, 5—6, 10. — A. Jacob, notes sur les mss. grecs palimpsestes de la Biblioth. nat. (Melanges Julien Havet 759—770).

D Die Genesis Sir R. Cottons (British Museum: Cotton MS. Otho B VI) einst mit 250 Illustrationen geschmückt, durch Feuer 1731 jammervoll beschädigt „one of the most lamentable sights in the MS departement of the British Museum" (Kenyon p. 61), von Ussher und Junius mit der Frankfurter, dann mit der römischen Ausgabe für Waltons Polyglotte verglichen, später von Grabe kollationiert (gedruckt von Owen 1778), 1747 in den Vetusta Monumenta, quae ... Soc. Ant. Lond. sumptu suo edenda curavit I, 1857 in Tischendorfs monumenta sacra; dazu Gotch, supplement to Tischendorfs Reliquiae 1881, neuestens (bei Swete I² noch nicht verwertet) Fragments du manuscrit de la Genèse de R. Cotton conservés parmi les papiers de Peiresc à la bibliothèque nationale, publiés par H. Omont. Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France, t. 53 p. 163—172 (auch in Sonderdruck 12 p. et 2 planches). Über die Bilder insbesondere J. J. Tikkanen, Die Genesismosaiken von S. Marco in Venedig, Helsingfors 1889, 4° (Acta Soc. Scient. Fenn. XVII) = Ho I.

E Genesis Bodleiana (Bodl. Auct. I. infr. II. 1) VIII. s.; 1853 von Tischendorf aus dem Orient gebracht, 1857 in den Mon. s. II. veröffentlicht; von H. B. Swete „a new Fragment of the Bodleian Genesis" (Academy 6. June 1891) in Cambridge unter Papieren Tischendorfs gefunden; cf. Lag., Sept.St. I; Klostermann, GgA 1895. 4. 257.

F (Ho VII) Ambrosianus in Mailand (A. 147 infr.) V. s., 2spaltig, Accente von erster Hand; 1864 von Ceriani in Bd III der Monumenta sacra et profana veröffentlicht; die Prolegomena noch ausstehend; an der Verwertung dieser Hds. bei Holmes erkannte Ceriani: opus Holmesianum resumendum; Gen 31, 15 bis Jos 12, 12 mit Lücken; die Stücke von Jesaias und Maleachi, die Holmes und Tischendorf der Hds. zuschrieben (ebenso noch Kenyon S. 62), gehören nicht zu dieser Hds.

G (Ho IV und V) Sarravianus, in Leiden (130 Bl. Voss. Gr. Q. 8), Paris (22 Bl. Gr. 17. Colb. 3084) und Petersburg (1 Bl.) V. s., Haupthandschrift für die hexaplarische Rezension des Heptateuch. Von Patrick Young zuerst erwähnt, bei Mill 1725 ein Faksimile, mit Ausnahme der 22 Pariser Blätter, die Lagarde (Semitica II, 1879 = AGG 25) mit Hilfe A. Schönes herausgab, von Tischendorf 1860 in Bd III der Nova Collectio ediert, von Swete nicht benützt: demnächst in photographischer Nachbildung zu erwarten: Vetus Testamentum Graece Codicis Sarraviani-Colbertini quae supersunt in Bibliothecis Leidensi Parisiensi Petropolitana phototypice edita Praefatus est Henricus Omont Lugduni Batavorum A. W. Sijthoff. 1896 fol. (als erstes Stück der Codices Graeci et Latini quos duce . . . G. N. du Rieu autotypice edendos sibi proponit A. W. Sijthoff Editor Leidensis).

H in Petersburg, Teil von Nu, VI. s. Von Tischendorf 1855 in Bd I der Nova Collectio ediert. Von Lagarde verglichen (Ankündigung S. 27), von Swete nicht benutzt.

I (Ho 13 und XIII) Oxforder Psalter, IX. s., mit Randnoten aus Aquila &c.; Lagarde, Specimen S. 3.

K in Leipzig, VII. s.; Bruchstücke von Nu, Dt, Jos, Ri, die Tischendorf in Bd I der Nova Collectio herausgab, cf. Lagarde, SeptSt. I, 8.

L (Ho VI) die illustrierte Wiener Genesis, V. oder VI. s.; auf Purpur; 1795 (nicht „1845" wie es S. 101 des gleich zu nennenden Prachtwerks heißt) von Holmes nach Alters Abschrift herausgegeben (S. 6,59 und Rosenmüllers Handbuch 2, 320); von Tischendorf war eine neue Ausgabe geplant, die überholt ist durch: die Wiener Genesis herausgegeben von Wilhelm Ritter von Hartel und Franz Wickhoff Beilage zum XV. und XVI. Bande des Jahrbuches der kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses Mit 52 Lichtdrucktafeln der ersten österreichischen Lichtdruckanstalt in Wien nach photographischen Aufnahmen der K. K. Lehr- u. Versuchsanstalt für Photographie und Reproduktionsverfahren, 6 Hilfstafeln und 20 Textillustrationen in Photochromotypie, Heliogravure, Lichtdruck, Phototypie und Zinkographie Wien (Prag, Leipzig) F. Tempsky 1895 fol. (S. 102—125 der Text in Umschrift). Der über den Bildern stehende Text ist zum Teil gekürzt und an einzelnen Stellen nicht ganz sicher lesbar. Seitenstück zu D.

M (Ho X) Coislinianus I, VII. s., Octateuch und *Βασ. α—γ* 8,40 mit Lücken; vgl. Lagarde, Symm. II, 140, Ankündigung S. 27, SeptSt. I, 8; von Wetstein kollationiert, NT. I, 134); Martin, description technique p. 12; hexaplarischer Text mit der Bemerkung zu *γ Βασ.* 3, 46 *εντευθεν διαφερως εχει τα ανατολικα βιβλια.*

N (Ho XI) Basiliano-Vaticanus (Vat. gr. 2106, olim Basil. 405) und
V (Ho 23) Venetus gr. 1.

Nach Erich Klostermanns Beobachtung (DLZ 1893, 47. Sp. 1475/6 in der Anzeige von Silberstein, über die im cod. Vat. u. Alex. &c. u. Analecta 9) 2 Teile einer und derselben Handschrift, welche das gesamte AT. enthält (mit Lücken). Über N und Breitingers Verwechslung mit der Basler Hds. Ho 135 s. Wetstein NT. I, 133; weiter Lagarde SeptSt. I, 8; über V wurde Holmes-Parsons nicht rechtzeitig belehrt, daß es eine Unzialhandschrift sei; nach Vorrede der Sixtina 1586 für diese benutzt unus Venetus ex bibliotheca Bessarionis cardinalis, et is quoque grandioribus litteris scriptis; Delitzsch, Fortgesetzte Studien S. 23; Tischendorf, Anecdota, 103 bis 109; F. A. Stroth, Lectiones nonnullas codicis graeci V. T. qui in bibliotheca S. Marci Venetiis asservatur recenset, Halae 1775, 4° (Progr.); über die Eusebianischen Kanones am Schlusse „of unique fullness" s. Scrivener, Introd.[4] 1, 244; Swete III p. XIV. (für 1—4 Mak.); H. Omont, Inventaire des mss. grecs et latins donnés à Saint-Marc de Venice par le Cardinal Bessarion (1468) Rev. des bibliothèques 4 (1894) 129—187.

O (Ho VIII) Dublinensis rescriptus, VI. s.; 4 Palimpsestblätter des Jesaia 30, 2—31, 7; 36, 17—38, 1 in derselben Hds., die im NT. Z heißt (Gregory III, 399/400); 1880 von T. K. Abbott ediert Par palimpsestorum Dublinensium; von Swete verwertet III p. XI, nach Ceriani, recensioni 6 der ägyptischen Textklasse angehörig.

P (Ho IX und 294) Psalter-Fragmente im Emmanuel-College, Cambridge.

Q (Ho XII) Marchalianus-Claromontanus-Vaticanus (gr. 2125), nach Ceriani VI. s.; schon Morinus verglich die Hds. mit b (Exercit. I, IX, 2); für Walton that das Gust. Norwich (VI, S. 123—131), auch Wetstein bemühte sich um

sie (NT. I, 134), A. Mai gab in der Nova Patr. Bibl. IV, 318 ein Faksimile, Tischendorf in der Nova collectio IX, 227 (1870) den Daniel und einiges andere heraus, Field bot schon 1875 4000 Lire, wenn man die Hds. photo(litho)graphieren würde; 1890 ist es in der Vaticana geschehen (den Titel: bei Swete III, p. VII—IX). Ceriani schrieb dazu eine Monographie de codice Marchaliano seu Vaticano Graeco 2125 Prophetarum phototypica arte repraesentato commentatio, in welcher er den Text als hesychianisch in Anspruch nimmt. Ein Faksimile (Ez 5, 12—17) auch bei Kenyon. Vor Jesaia und Ezechiel sind von einer zweiten aber der ersten fast gleichzeitigen Hand, der man die hexaplarischen Randbemerkungen dankt, zwei Einträge aus denen hervorgeht, daß der Randinhalt dieser Hds. auf ein von Eusebius und Pamphilus bearbeitetes Exemplar der Hexapla zurückgeht.

R Der griechisch-lateinische Psalter von Verona, den Bianchini 1740 in seinen Vindiciae canonicarum scripturarum herausgab, nach Lagarde (Specimen, s. auch Quinquagena) von Swete verwertet; verbessert in der 2. Aufl. (Redpath, Academy Oct. 22. 1892: I hope to publish shortly a full collation).

S heißt bei Lagarde und dem Unterzeichneten der „Sinaiticus", für welchen Swete leider die von Tischendorf eingeführte Siegel ℵ beibehielt, die im Druck sich von andern so sehr abhebt und es unmöglich macht, die so bequeme von Lagarde vorgeschlagene Bezeichnung der Übersetzungen mit hebräischen Buchstaben zu adoptieren (Fritzsche in den Apokryphen: X). Die zuerst, 1844 entdeckten, 1846 herausgegebenen 43 Blätter bekamen von Tischendorf den Namen Friderico-Augustanus, daher die Siegel FA in seiner LXX; ein Faksimile von Jes 56, 12 — Jer 1, 7 in Nov. coll. I (1855), von Gen 24, 9. 10. 41—43 in II (1857) und in der Appendix (1867), wo noch weitere kleine von Porphyrius entdeckte Stücke aus Gen 23—24, Nu 5—7. Der Hauptteil der Hds., 1859 entdeckt und 1862 in Petersburg herausgegeben; s. das Supplementum zu den Ausgaben 6 und 7 von Tischendorf; in Swete I, p. XX. Eine Nachprüfung nach dem Original ist nicht überflüssig, wie eine Vergleichung des Faksimiles bei Stade GJ. II mit der in Tischendorfs Septuagintaausgabe gebotenen Notation zeigt. Der Korrektor, den Tischendorf C^a nennt, und von dem die Schlußbemerkung hinter dem Estherbuch herrührt, benützte namentlich im Psalter ein Exemplar der Eusebianischen Textrezension. Vgl. dazu F. C. Conybeare, on the codex Pamphili and the date of Euthalius (Journal of Philol. 23 [1895] 255); Bousset, ThLZ 1897, 2. Über das seltsame Versehen der Handschrift im *εσδρας β*, wo unter dieser Überschrift 1 Chr 11, 22—19, 17 steht und mitten in der Zeile von *αυτον* zu *κυριος* in Esra 9, 9 übergegangen wird s. J. Gwynn, bei Lupton-Wace, Apocrypha I, 1. Die Frage ob S eines der 50 von Konstantin bestellten Bibelexemplare, teilweise von demselben Schreiber wie B herstamme, ob die Heimat der Westen oder Ägypten sei, muß den neutestamentlichen Paläographen überlassen werden. Die von H. Brugsch-Bey als „Neue Bruchstücke des Codex Sinaiticus" (Lpz., Hinrichs 1875 III, 4 S. qu. gr. Fol. 10 Mk.) herausgegebenen Stücke aus Le 22, 3—23, 22 haben mit Tischendorfs Hds. rein nichts zu thun, wie v. Gebhardt ThLZ 1876, S. 28 zeigte. Brugschs Hds. ist identisch mit der Nummer 15 in J. R. Harris, Biblical fragments from Mount Sinai (London 1890).

T (Ho 262) das Psalterium Turicense purpureum, VII. s., das Breitinger 1748 beschrieb, Tischendorf 1869 in den IV. Band der N. C. aufnahm, darnach Swete benützte. (Tischendorfs Abdruck scheint manche Fehler zu enthalten, vielleicht gleich im ersten Wort.)

U Papyrus-Fragmente der Psalmen im Britischen Museum (pap. XXXVII.) s. Tischendorf in ThStK 1844 Neuer Beitrag . . . Mit Beigabe einer Notiz über die griechischen Psalmenpapyrus zu London; 1855 in Bd I der Monumenta sacra inedita ediert; nach Tischendorf saeculis quinto et quarto antiquior, nach den neuen Papyrusfunden von Gardthausen ins 7. Jahrhundert verlegt. Eigentümlicher Text; nur 10, 2—18, 6; 20, 14—34, 6 s. Swete.

V s. oben N.

W (Ho 43) Pariser Psalmenfragmente.

X (Ho 258) vatikanische Hiobhandschrift; IX. s., mit einzelnen Lücken.

Y die kleinen Propheten, in Turin; Stroth 8, 203.

Z^{a—e} kleine Fragmente in Tischendorfs Nova Collectio I u. II.

Z^a aus *β Βασ.* 22. 23, *γ* 13. 16. 17 I, 177—184. cf. Lag., Ank. 27.

Z^b aus Jes. 3. 5. 29. 44. 45 I, 185—198, nach Ceriani, recensioni 4 = Lucian; von Swete als Z benützt. Z^c aus Ez 1, 16—5, 4; II, 313f., nach Cornills Ezechiel aus Lucian; nach Cerianis commentatio zu Q p. 48. 101 hat er weitere Bruchstücke dieser Hds. als Palimpsest in cod. vat. syr. 162 gefunden. Z^d aus *γ Βασ.* 8, 58—9, 1, II, 315f., Lag. Ankünd. S. 27. Z^e aus Ps 142. 143. 145. II, 319f., Swete II.

Soweit Lagardes Liste von 1868; daran reihen sich drei weitere von Swete in Bd III benutzten Unzialen *ΓΔΠ*.

Γ Codex rescriptus Cryptoferratensis. Ein Prophetenpalimpsest des VIII. oder IX. s., von Cozza 1867 veröffentlicht in Bd I der Sacrorum bibliorum vetustissima Fragmenta (s. Swete p. IX und vgl. Kamphausen ThStK 1869, 745).

Δ Fragmenta rescripta Bodleiana (MS. Gr. Bib. d. 2 [P]., V., wenn nicht IV. s.; Bel u. Drac. nach Theodotion (Swete p. XIV).

Π Fragmenta Tischendorfiana libri quarti Maccabaeorum, nach Tisch. VII., eher IX. s., in Bd VI, 399 der N. C.; Swete p. XVI.

Noch nicht verglichen sind — nach I, 630,8 die von Tischendorf nach Petersburg verbrachten, von ihm ins 6. oder 7. Jahrhundert verlegten und für den nicht erschienenen 8. Band der N. C. bestimmten Palimpsestfragmente der Weisheit und des Sirach; weiter einige Blätter eines von sehr roher Hand vielleicht im 7. oder 8. Jahrhundert geschriebenen Psalters, welche das Britische Museum kürzlich erwarb (Kenyon 1896 p. 66). Siehe auch Catalogue of Additions to the Manuscripts in the British Museum in the years 1888—1893 (Lond. 1894) p. 410: Pap. CCXII. Gen 14, 17; p. 413: Pap. CCXXX Ps 11, 7—14, 4.

Unter den Biblical fragments from Mount Sinai, welche J. R. Harris 1890 veröffentlichte, befinden sich 6 zum AT. gehörige Stücke zu Nu, Ri, Ruth, Ps (s. auch Studia Sinaitica I p. 96. 97), darunter Nr. 15 bisher bekannt = Brugschs Neue Bruchstücke, S. 13, 39, Nr. 5 ist ein Fragment des Sirach aus Jerusalem.

Ein Fragment einer Unzialhandschrift der Proverbien 23, 21—24, 35 entdeckte H. A. Redpath in Venedig (Marc. gr. XXIII s. MSS. of the LXX and Catenas at Milan, Verona and Venice. The Academy. Oct. 22. 1892, 362b—364a), noch vollständiger bei E. Klostermann, Analecta 34—38.

W. H. Hechler, an ancient papyrus MS. of the Septuagint (Transactions of the ninth international Congress of Orientalists (1892) London vol. II (1893) p. 331—333 giebt ein treffliches Faksimile von 2 der 32 Seiten einer Prophetenhandschrift, welche 1892 in seinen Besitz kam, Stücke von Sach und Mal enthält und von ihm noch vor 300 angesetzt wird. Durch ein heiteres Mißverständnis paradiert ein Faksimile dieses Papyrus (Sach 12, 2—3) im Daheim 1893 Nr. 21 als Faksimile des Petrusevangeliums.

Ein Stück eines Blattes eines Papyrus-Buchs (nicht: Rolle) des 4. Jahrhunderts enthaltend Ez 5, 12—6, 3 mit den kritischen Zeichen des Origenes, also kaum 100 Jahre nach dessen Tod geschrieben, veröffentlicht bei B. P. Grenfell, an Alexandrian Erotic Fragment and other greek Papyri, chiefly Ptolemaic. Oxford 1896, 4° S. 9—11, mit Ausnahme eines noch kleineren Stücks des Jesaia in der Sammlung Rainer das älteste Stück dieser Art (Bodl. MS. Gr. Bibl. d. 4 [P.]) Ebenda p. 11. 12. Sach 12, 10. 11. 13, 3—5 (Bodl. MS. Gr. Bibl. e. 4 [P.]), Fragment eines kleinen Pergamentbuchs. Ebenda p. 12. 13. Cant. 1, 6—9 (Bodl. MS. Gr. Bibl. g. 1 [P.]), Fragment eines Papyrusbuchs des sechsten oder siebenten Jahrhunderts; schon erwähnt bei Klostermann S. 5 nach Grenfell, Academy 2. June 1894. Über das nach Chr. Papadopulos im *Σωτηρ* angeblich in einer Bibliothek in Damaskus befindliche Gegenstück des codex Sinaiticus siehe Lambros Athenaeum 1890, I. 149. 405, ebenda Bliß 372; Neubauer in der Times vom 12. Febr. 90; Reinach, Rev. Archéol. Sep.-Okt. 1890, 264. Über die griech. Papyri vgl. C. Häberlin, CBl. f. Bibl. Wes. 1897, H. 1 ff.

Psalterien in griechischer Unzialschrift oder Fragmente von solchen, ebenso in lateinischer Transkription giebt es in größerer Zahl; s. Wessely, Wiener Studien 1882, 2; Lagarde, specimen 3 f., G (cod. sancti Galli 17), L (Monacensis 251), W (Bambergensis A 1, 14, das bekannte Psalterium quadruplex Salomos III. von Reichenau vom Jahr 909; Fr. Leitschuh, Katalog der Hdss. der K. Bibl. zu Bamberg I, 1 (1895), S. 36—39; C. L. F. Hamann, Canticum Moysi ex Psalterio quadruplici Salomonis III. Jenae 1874 [oder Lips. 1873] bes. S. 37). Zu den dort aufgezählten kam ein im Archiv der Münsterkirche zu Essen aufgefundenes Exemplar, vielleicht das älteste dieser Art CBl. f. Bibl. Wes. 1895, Heft 2/3.

Von den Unzialen unterscheidet man herkömmlicherweise die Minuskelhandschriften, die seit Holmes-Parsons sehr vernachlässigt worden sind; sehr mit Unrecht scheidet man sie von jenen wie durch eine tiefe Kluft. Swete hat sie ganz ausgeschlossen, insofern mit Recht als von den meisten noch keine zuverlässigen Kollationen vorliegen, ebenso Lagarde in seinem Psalter-Specimen und in seiner Quinquagena. Wenn aber für dies Buch in neuster Zeit vorgeschlagen wurde, sie einstweilen ganz beiseite zu lassen, da hier die Varianten der Minuskeln am unbedeutendsten scheinen und die Zahl vollständiger Unzialen besonders groß sei (Klostermann S. 7), so ist das hier so wenig gerechtfertigt, wie beim NT., wo auch bis in die neueste Zeit die Minuskeln sehr unterschätzt wurden. Eine ganz junge Hds. kann einen sehr alten und sehr guten Stammbaum haben, zumal wenn sie in einem abgelegenen Land kopiert wurde. Um nur ein Beispiel anzuführen. Wie im NT. Lesarten, die auf Marcion zurückgehen oder jetzt im syrischen Sinaipalimpsest gefunden wurden, uns durch keine Unziale, sondern nur durch Minuskeln bezeugt sind z. B. Mt 1, 16; Lc 11, 2, so ist z. B. eben im Psalter die Überschrift *πεμπτη σαββατου* zu Ps 81, die sich durch ihre ganze Art als altes Gut ausweist, nur in der einen Hds. Ho 156 (Basel A VII, 3 = Lagardes D) nachgewiesen die den Minuskeln wenigstens sehr nahe steht (B. Jakob ZatW 1896, 289); oder vergleiche Ho 55 (vat. 1, Christinae) z. B. zu ψ 17, 17; im Sirach deckt sich der Text des Syro-Hexaplaris fast vollständig mit der völlig singulären Minuskel Ho 253, mit Ho 248 vgl. jetzt the original Hebrew zu Sir 43, 26 (Nestle, Marginalien S. 49, 51 f., 58; ebenda S. 45 über die Minuskel 58 zu Judith). Übrigens hat gerade Klostermann in seinen Analecta angefangen sehr dankenswerte Beiträge zu dieser Klasse von Hdss. zu veröffentlichen. Was von Cambridge in dieser Hinsicht zu erwarten ist, entzieht sich bis jetzt der allgemeinen Kenntnis. Im folgenden sollen nur gelegentliche Notizen zu einzelnen derselben mitgeteilt werden; Klostermanns Aufschlüsse sind in den Analecta nachzusehen, vgl. auch Amersfoordt, p. 123—130.

Ho 13 = Lag., Spec. 3. 16 für b kollationiert (Batiffol, la Vaticane p. 91). 19 Blanchini, Vindiciae 279—288, Lag., Ankünd. 20. 26. SeptSt. 1, 9. 25 Lag., Gen 5 Ankünd. 26, eine der aus Tübingen nach München entführten Hdss. (R. Roth, Die fürstliche Liberei auf Hohentübingen und ihre Entführung im Jahre 1635, Tübingen 1888, S. 40. 4°). 27 Lag., Gen 5, Psalt. Hier. XII—XV, Spec. 3., Quinq. III. 29 Lag., Gen 6, SeptSt. 1, 11. 32 Scrivener, Introd.[4] I, 224. 39 Lag., Spec. 2 = E. 43 Lag., Spec. 2 = F. 44 Lag., Gen 7, Ank. 20. 27; über seine Übereinstimmung mit den Jubiläen Rönsch (1874) 204. 342 n. 3. 372. 411 n. 2; im NT. Gregory 644, Scriv. 605 (I[4], 261). 51 für b kollationiert. 54 Lag., Ank. 27 = k, SeptSt. 1, 11. 60 Walton, Polygl. 6, 121/3; Harris, Origin of Leicester codex p. 21. 61 Scrivener [4]I, 329. 62 Burkitt, rules of Tyconius p. CVIII. 67 Harris, Leicester codex p. 20. 68 Scrivener[4] I, 219. 72 Tischendorf, Selbstanzeige seiner Appendix codd. celeb. LCBl 1867, 27. 75 stimmt oft mit Philo: Hornemann 41; Owen, an Enquiry p. 90; Lagarde, Ank. 4 = o. 82 Lag., Ank. 26 = f. 86 Walton, Polygl. VI, 131—137. 87. 88 Chisianus, LXX zu Daniel; über das dunkle Verhältnis dieser Nummer s. Field an der bei Swete III p. XII. genannten Stelle und Tischendorf[7] I, 37 n. 3. 93 Lag., Ank. 20. 26. 106 Lag., Anm. zu Prov. 10, 18; Ankünd. 27, vielleicht von Steuchus Eugubinus 1529 benutzt (zu Gen 19, 2); Swete II, p. VII n. 2, mit 44 nächstverwandt. 107 Lag., Ank. 27. 108 Lag., Ank. 3. 4. 20. 26. SeptSt. 1, 9. 118 Lag., Ank. 20. 26. Symm. 2, 143. SeptSt. 1, 11. 122 = NT. 206 Evv. 127 Lag., Ank. 3 130 Lag., Ank. 26. 132 Gregory, NT. 3, 783 n. 84. 135 wie 25 einst in Tübingen, R. Teuffel, Tüb. Gymn. Progr. 1876, 14; s. Wetstein NT. 1, 132; 1607 von Höschel benützt. Lag., Gen 6, Ank. 5. 6; Orient. 2, 61. 156 Wetstein, Prol. 36, NT. 1, 134; Lag., Spec. 2 und Quinq. III (= D). 157 cf. Wetstein NT. 1, 132 „Omnes variantes istas lectiones, Editioni L. Bos a me adscriptas, cum collatione MS. Cottoniani, Marchaliani, Coisliniani et Sarraviani, item cum Hoeschelii Editione Siracidae aliisque multis adhuc servo, unde Hexapla Montfalconii et in plurimis emendari et altera forte parte augeri possit. 158 kollationiert von Wetstein, Dez. 1719. Proleg. u. NT. 1, 132. 188 Lag., Spec. 3, oft mit 156 gehend (Jakob). 190 Lag., Spec. 3. 198 = ev. 33 die Königin unter den Cursiven. Burkitt, Tyconius p. CVIII. 206 Facsimile bei Harris, Leicester-Codex. 248 Nestle, Marginalien 58, J. K. Zenner ZkTh 1894. 253 s. O. v. Gebhardt, Psalmen Salomos 25 ff. 262 Lag.,

Spec. 4. 294 Lag., Spec. 3. 296 scheint schon von Drusius benützt worden zu sein. *307 wie 25.

Klostermann (Analecta 5) meint, die Zahl der Minuskeln werde sich heute mindestens auf das Doppelte der Holmesschen stellen; eine der ältesten soll cod. 2 SSep. in Jerusalem sein (Harris, Library of the Holy Sep. 16f.). Von neutestamentlichen Minuskeln kommen in Betracht aus der Liste bei Gregory (Tisch.[8] III) Ev. 33, 142 (205, 206), 218, 242, 339, 393, 491, 606, 664, 823, 941, 1030, 1149, Paul. 76, Ap. 58.

Gedruckte Minuskeln sind die Leipziger, Paulino-Lipsiensis, nach welcher von Jo. Fr. Fischer 1767 Exodi particula atque Leviticus, 1768 Numeri et Particula Deuteronomii herausgegeben wurde (Bahrdt, Vorrede zur Hexapla, Rosenmüller, Hdb. 2, 323f.) und die Catena Nicephori, Lips. 1772. 73 (Octateuch und I—IV Reg.).

Über die Petersburger Hds. gr. 62, die Londoner (Mus. Brit. 20002) s. Lagarde SeptSt. 1, 9—11. In der jetzt in Jerusalem befindlichen Bibliothek des Klosters Saba sind nach dem Katalog von Papadopulos Kerameus (Bd 2, 1896) eine Hds. von Tobit, 52 (54) des Psalters, 8 zu den Propheten.

Lektionarien. Noch mehr vernachlässigt als die Minuskeln waren bis in die neueste Zeit die Lektionarien oder kirchlichen Perikopenbücher; und doch sind sie als amtliche und verhältnismäßig leicht zu lokalisierende Bücher sichere Zeugen für den Text ihrer Kirchenprovinzen. Die kleinen Änderungen z. B. am Anfang einer Perikope durch Zufügung des Subjektes oder eines einleitenden Satzes lassen sich leicht als solche erkennen. Für diese Art Bücher wurde die alte Unzialschrift noch in später Zeit festgehalten, daher ihre Datierung, wo andere Bestimmungsmittel fehlen, nicht immer leicht ist. Der großen Zahl neutestamentlicher Lektionarien gegenüber ist die der alttestamentlichen verhältnismäßig klein. Viele der ersteren enthalten auch Stücke des AT.s, namentlich den Psalter. Vom Evangelistarium 6 z. B. sagt Scaliger: Graecus textus ex Prophetis et NT., Wetstein nennt nur fragmenta pauca ex psalmis, Evv ϰ. meint aber scriptis literis maiusculis similibus codici Prophetarum, qui olim Cardinalis Rupefucaldi fuit (= Q). Folgende Lektionarien bei Gregory (Tisch.[8] III) haben alttestamentliche Bestandteile Ev[r] 55. 84. 179. 185. 191. 207. 208. 215. 226. 228. 234. 237. 267. 268. 293. 315. 324. 443. 473. 475. 476. 506. 556. 573. 759. 829. 900. 908. 932. Apost. 24. 40. 79. 84. 118. An die Handschriften reihen sich die

Tochterübersetzungen, die für G von besonderer Wichtigkeit sind, die äthiopische, armenische, arabische, bohairische, lateinische, sahidische, syrisch-hexaplarische, palästinisch-syrische, (s. Lag. Gen. Gr. 18, SeptSt 1, 9 Quinq. IV), die unten zur Sprache kommen; endlich als dritte Klasse von Zeugen

die Citate der Schriftsteller, von den jüdischen der Ptolemäerzeit ab. Da die Schriftsteller nach Zeit und Vaterland meist bekannt sind, haben ihre Citate um so größere Bedeutung, vorausgesetzt, daß der Schriftsteller wörtlich citierte, der Abschreiber genau kopierte, der Herausgeber korrekt verfuhr. Leider treffen diese 3 Bedingungen nicht allenthalben zu. Der Schreiber unserer ältesten Justinhandschrift war zu bequem ein längeres Bibelcitat ganz auszuschreiben und setzte *και τα εξης*, anderswo selbst noch im 19. Jahrhundert wurde der Text nach späteren Rezensionen geändert (vgl. den Streit über die Gestaltung der Bibelcitate in der Wiener Ausgabe Augustins zwischen Weihrich und seinen Rezensenten, Zycha u. s. w.). Wie es mit Philo steht, zeigte 1841 J. G. Müller in seiner Ausgabe des Buchs von der Weltschöpfung (Lag. Mitt. 2, 53) und zeigt Schürers Anzeige von H. E. Ryle, Philo and Holy Scripture or the quotations of Philo from the books of the O. T. (London 1895) in ThLZ 1895, 19 und jetzt der erste Band der neuen Philo-Ausgabe von Cohn und Wendland. Alle bisherigen Untersuchungen werden der Revision nach neuen Ausgaben bedürfen, doch seien erwähnt für Philo die Arbeiten von Hornemann 1773. 75. 78, Siegfried, Drummond, Conybeare (Jew. Quart. Rev. Jan. 1893, 246—280), Ryle; für Josephus: Spittler 1779, Scharfenberg 1780 Mez (die Bibel des Josephus untersucht für Buch 5—7 der Archäologie, Basel 1895, sehr wichtig!)

Über die alttestamentlichen Citate im NT. ist die Litt. fast unübersehbar: Franc. Junius 1588. 4° (1605 fol.); Jo. Drusius 1588. 4°; Kesler 1627 (1673. 1701); A. Calovius (Comment. . . . super August. conf. 1647 p. 720—765); Lud. Capellus, Joh. Melchior 1693, Ge. Jo. Hencke 1709. 11 (oft seinem Präses J. H. Michaelis zugeschrieben), Surenhusius 1713; Joh. Steenbuchius 1716. 17.

Jo. Grammius (Havniae 1722. 40 S. pars 2—8 = S. 1—320 1724—1733) 2c.; Boehl 1873; Kautzsch (Paulus) 1869; Stgerck ZwTh Bd 35. 36. 38; Vollmer (Paulus) 1895; Frankl. Johnson (1896), Toy. Über Quotations of the Septuagint by Clemens Romanus hielt der Greenfield Lecturer W. Eustace Daniel eine Vorlesung in Oxford (Acad. 28. Nov. 91); die Citate Justins bearbeitete schon Stroth; on early und on composite quotations from the Septuagint handelt der 4. u. 5. von Hatch's Essays on biblical Greek (1889 p. 131—202—214). Über Chrysostomus vergl. Lagarde vor seiner pars prior; aus Augustin hat derselbe ein Register von (29540 neutestamentlichen und) 13276 alttestamentlichen Bibelstellen angelegt (Göttingen Hds. Lagarde 34; siehe ebenda die Nummern 31—33. 35—37 aus Basilius, Chrysost., Constit., Philosophumena, Lucifer, Hieronymus, Hilarius, Ambrosius, Fulgentius. Über Cyrill Alex. zu Ezechiel s. Cornills Buch 1886. 71—76. Von (einem) Anastasius teilt Field zu Gen 2, 8 mit: *καθα εἰς τα ακριβη και ανοθευτα και αρχαια των αντιγραφων μετα πολλης της ακριβειας ευρηκαμεν, εἰς τα υπο Κλημεντος και Ειρηναιου και Φιλωνος του φιλοσοφου και του τα ἑξαπλα συστησαμενου στιχθεντα.* Wenn wir diese noch hätten! Erst wenn die griechischen Väter vor Eusebius in zuverlässigen Ausgaben vorliegen werden, ist eine sichere Verwertung dieser Zeugen möglich.

IV. Die Grundsätze für Bearbeitung und Beurteilung der alex. Übersetzung ergeben sich aus ihrer Geschichte.

Am einschneidendsten sind die Arbeiten des Origenes geworden. (Vgl. außer dem Hauptwerk von Fr. Field, (Origenis Hexaplorum quae supersunt Oxf. 1875. 2 vol. 4°) L. Méchineau la critique biblique au 3ᵉ siècle. (II) Les recensions d'Origène, de S. Lucien, d'Hésychius et nos textes grecs actuels in Etudes relig., philos., hist. et lit. 1892 mars 424—453). Von seiner und seiner Zeitgenossen Wahrnehmung ausgehend, daß bei Disputationen mit Juden die von diesen citierte hebräische Bibel nicht mit den in den Händen der Christen befindlichen griechischen Handschriften stimme, hat er in der sogenannten Hexapla den hebräischen Text in Originalschrift und in griechischer Transkription mit der kirchlichen Übersetzung und den andern ihm zugänglichen Übersetzungen, insbesondere denen des Aquila, Symmachus und Theodotion zusammengestellt und mit Hilfe der den Homerkritikern entlehnten Zeichen Asteriskus und Obelus — über die weiteren noch nicht ganz sicher gedeuteten Zeichen Lemniscus und Hypolemniscus siehe Field I — die von ihm wahrgenommenen Abweichungen der griechischen Kirchenbibel von den ihm vorliegenden hebr. Handschriften in der ersteren bezeichnet. Daneben hat er eine kleine Ausgabe Tetrapla veranstaltet, welche nur die 4 namhaft gemachten Übersetzungen enthielt. Bei einzelnen Büchern erhielt das Gesamtwerk sogar acht, ja neun Spalten, während späterhin die Septuagintaspalte mit oder ohne kritische Zeichen für sich allein kopiert und nur auf dem Rand eine Auswahl der wichtigsten Varianten der andern Übersetzungen verzeichnet wurde. Während man bisher annahm, daß dieses riesenhafte Unternehmen, zu welchem der Senator Ambrosius Mittel zur Verfügung stellte, nie ganz kopiert und so mit des Origenes Bibliothek in Cäsarea zu Grund gegangen sei, hat Giovanni Mercati 1896 in einem Palimpsest der Mailänder Bibliothek erstmals eine Handschrift entdeckt, welche uns in 5 Spalten größere Stücke der Psalmen hebr. in griechischer Umschrift — die hebr. Spalte in hebr. Schrift blieb weg —, nach Aquila, Symmachus, der Septuaginta und Theodotion vorführt und in einer sechsten Spalte noch Varianten bietet. S. Giov. Mercati, Un Palimpsesto Ambrosiano dei Salmi Esapli. Estr. dagli Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino, Vol. 31; Ant. Ceriani, Frammenti esaplari palinsesti dei salmi nel testo originale, scoperti dal dott. ab. G. Mercati, Estratto dai „Rendiconti" del r. Ist. Lomb. di sc. e lett., Serie II, Vol. 29; vgl. E. Nestle, Allg. Zeitg. 96. 29. Mai B., ThLZ 96, 14 Driver, Acad. 1. Aug. 96, E. Klostermann, ZatW 1896. 2. 334/7.

Von den obengenannten Handschriften gehen vor allem G u. Q mit Beibehaltung der kritischen Zeichen, ohne diese noch manche andere, als „kryptohexaplarische" zu bezeichnende Handschriften auf Origenes zurück, in den Büchern der Könige vor allem A; aber auch B scheint von Origenes abhängig (s. Nestle, SSt II); von Übersetzungen die erste Arbeit des Hieronymus am Psalter und Hiob, ebenso die syrische des Paul von Tella. Nach einer in neuerer Zeit sehr betonten Stelle des Hieronymus haben namentlich Eusebius und Pamphilus in und um Palästina diesen Text verbreitet, s. die S. 13, 9. 30 angeführten Unterschriften aus Q u. S. Wie weit Origenes sich erlaubte, den

ihm vorliegenden griechischen Text stillschweigend zu bearbeiten, z. B. die Eigennamen nach dem Hebräischen zu ändern, ist noch die Frage. Vgl. dazu C. H. Cornill, bietet der Codex Vaticanus B uns den Bibeltext in der Rezension des Origenes GgN 1888. S. 194—196.

Von Wichtigkeit ist es, von Origenes unabhängige Textgestalten zu gewinnen. Solche liegen uns vor zunächst aus nachorigenistischer Zeit vor allem in der Rezension des antiochenischen Märtyrers Lucian (c. 310), die nach dem Zeugnis des Hieronymus von Antiochien bis Konstantinopel gebraucht, von Ceriani, Field, Lagarde erstmals mit Sicherheit bestimmt, von letzterem für Gen—Esther 1883 in der Pars Prior nach den Hdss. Ho 19. 44. 82. 93. 108. 118. herausgegeben wurde. Vgl. außer den Genannten auch G. Bickell, die Lucianische Septuagintabearbeitung nachgewiesen ZkTh 3 407—411. Über die Handschriften der späteren Teile des AT.s, welche diese Rezension enthalten, s. bes. Ceriani, Le recensioni dei LXX e la versione latina detta Itala. (Nota... letta al R. Istituto Lombardo 18. Febr. 1886) und in seiner Commentatio zu Q, ebenso Cornill vor seinem Ezechiel (1886). Wie weit der Antiochener Lucian bei seiner Revisionsarbeit neben dem hebräischen Text auch andere beigezogen, vor allem die Peschito, hat nach Anregung des Unterzeichneten (s. Marginalien 45) Th. Stockmayer in ZatW 1892. 218—223 für die Samuelisbücher untersucht. Besonders auffallend ist, daß viele Eigentümlichkeiten dieser Rezension sich auch in Zeugen der altlateinischen Übersetzung finden (s. Driver, Notes on Samuel p. LI), ja (nach Mez) schon bei Josephus. Ob die mit Lucian sich besonders nahe berührenden Randtexte der lat. Hds. von Leon direkt aus dem Griechischen übersetzt sind, ist nicht sicher, aber wohl möglich (s. zuletzt Burkitt, the Old Latin and the Itala p. 10. 34; dagegen S. Berger, Bull. crit. 1896, 25, 485, der darüber sehr überrascht sein würde). Da eine Hds. dieser Klasse für die komplutensische Polyglotte benutzt wurde, bietet diese wesentlich die Lucianische Revison,. die, um es nochmals zu wiederholen, mit der ursprünglichen alexandrinischen Übersetzung so wenig verwechselt werden darf, wie die englische Revised Version mit der von 1611.

Eine dritte Rezension brauchte man nach dem Zeugnis des Hieronymus zu seiner Zeit in Alexandrien und Ägypten, die des Hesychius, die man noch nicht so sicher, wie die des Lucian feststellen konnte, s. Ceriani, Cornill, Field. Ceriani suchte zuletzt ihren Einfluß auch in Q, andere, zumal für das NT. in B (Bousset, Textkritische Studien zum NT. 1894 TU XI, 4). Eine wichtigere Aufgabe scheint es, einen oder den vorhexaplarischen Septuagintatext herzustellen, wozu außer den Citaten bei Philo und den älteren Kirchenlehrern namentlich die altlateinische Übersetzung dienen mag. Von den griechischen Handschriften ist noch keine mit völliger Sicherheit als beste konstatiert; die Untersuchung ist für die einzelnen Gruppen des AT.s besonders zu führen, da die Übersetzung jeder Büchergruppe (Pentateuch, bez. Heptateuch oder Oktateuch, Propheten, Poetische Bücher) eine eigene Geschichte hatte, ehe um die Wende des dritten und vierten Jahrhunderts Handschriften der gesamten Bibel oder des ganzen AT.s (*πανδεκτης*, bibliotheca) zu stande kamen.

Die Untersuchungen, welche Bücher von demselben Übersetzer bearbeitet wurden, sind gleichfalls noch nicht mit genügender Sicherheit geführt; Anfänge bei Bos, dann insbesondere für den Pentateuch bei Frankel, Vorstudien. Die Übersetzung von Ri (in cod B) Ruth, 2 (auch 3 u. 4) Kg hat z. B. für אנכי *εγω ειμι* zum Unterschied von אני (*εγω ειμι ψαλω*, *εγω ειμι ουχ ημαρτον*, *εγω ειμι εχρισα*, *εγω ειμι εντελλομαι* (so zu lesen 2 Kg 12, 7. 13, 28), sogar *εγω ειμι εσομαι* Ruth 2, 13 (Holmes). Der Übersetzer des Koheleth giebt את als nota accusativi durch *συν* mit Akkusativ wieder, wie Aquila, daher diese Übersetzung für letzteren in Anspruch genommen wurde.

V. Wert der Übersetzung. Die Genauigkeit der Übersetzung beziehungsweise die Übereinstimmung mit unserem massoretischen Text ist bei den einzelnen Büchergruppen sehr verschieden. Im Pentateuch weichen beide Zeugen nicht sehr von einander ab; außer in Ex. von c. 36 an und in Nu; nichtsdestoweniger stimmt G an mehr als 1600 Stellen mit dem Samaritaner gegen den massoretischen Text überein. Dies erklärte man entweder aus Benutzung des Samaritaners von Seiten des Griechen (so insbes. Joh. Matth. Hasencamp 1765) oder des Griechen durch den Samaritaner; in Wirklichkeit wird unsre heutige massoretische Rezension später als jede der beiden genannten sein, die beide unabhängig von einander aus hebräischen, einander noch ähnlichen Handschriften geflossen sein werden.

Am Buch Josua zeigte J. Hollenberg (Mörs, Progr. 1876 4°), daß die griechische Übersetzung nicht bloß für die sogenannte niedere Kritik von Wert sei, sondern noch in die Fragen von der Komposition der biblischen Bücher hereinspiele. Noch mehr gilt dies von den Samuelisbüchern s. Thenius, Wellhausen, Driver, Budde. Für kein Buch, auch für die am freiesten oder ungenauesten wiedergegebenen, ist die alexandrinische Übersetzung ergebnislos, wenn auch die Urteile über das Maß ihres Wertes noch heute auseinandergehen. Hitzig hatte vollständig recht, wenn er die alttestamentlichen Interpretierübungen im theologischen Seminar in Heidelberg mit der Frage und Aufforderung an die Studenten einzuleiten pflegte: „meine Herren, haben Sie eine Septuaginta? wenn nicht, so verkaufen Sie alles, was Sie haben, und kaufen sich eine Septuaginta“ (Vorlesungen über biblische Theologie hrsg. von J. J. Kneucker 1880. S. 19).

Besonders groß sind die Abweichungen in Jeremia (s. Spohn, Movers, Wichelhaus, Graf, Scholz, Workmann, Giesebrecht, Streane), und im Hiob, in dessen griechischem Text Origenes bald 3—4, bald 14—15, Hieronymus im ganzen 700—800 Stichen vermißte. Bickell zählte 373—393 Stichen, die Origenes unter Asterisk eingefügt habe, Ciasca fand nach der sahidischen Übersetzung 360 + 16. Sind das willkürliche Auslassungen des Griechen oder ist unser hebräischer Text eine spätere Überarbeitung und Ergänzung? Beide Thesen haben ihre Vertreter gefunden. Auch in den Proverbien erstreckt sich die Verschiedenheit auf Weglassung oder Zufügung ganzer Versglieder (s. bes. Lagarde, Baumgartner). So groß die Zahl der Werke zur Untersuchung ist, so fehlt es zur Zeit noch an einem zusammenfassenden Werke, das die bisherigen Ergebnisse weiteren Kreisen zugänglich machen würde, wie an den nötigen Detailuntersuchungen. Die Cambridger Universitätspresse hat schon 1895 eine Introduction to the Septuagint. For the use of Students von H. B. Swete angekündigt, der man mit Spannung entgegensehen darf. Die Clarendon Press in Oxford wird demnächst mit dem sechsten Teile die große Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books) beenden, die assisted by other scholars von Edwin Hatch begonnen und von Henry A. Redpath fortgeführt wurde, I—V *Α—Προπυλον* 1892—96 Fol.). Sie ersetzt nicht bloß die früheren Konkordanzen von Kircher 1607 und Trommius 1718, sondern bietet vor allem die Grundlagen zu einem neuen Wörterbuch, das neben und nach Biel und Mutzenbecher 1779—80 und J. F. Schleusner 1820 (5 Teile) nicht minder dringend nötig ist als eine grammatikalische Neubearbeitung ihrer Sprache an der Hand der neugefundenen Papyruslitteratur und als ein noch nie versuchter, nur von Joh. Ern. Faber skizzierter Kommentar über die Septuaginta, Descriptio commentarii in Septuaginta Interpretes. Gottingae 1768. 69 2 Teile 4°, oder akademische Vorlesungen über dieselbe, wie sie Joh. Dav. Michaelis vor 130 Jahren hielt (vgl. sein Programma, worin er von seinen Collegiis über die 70 Dollmetscher Nachricht giebt und zugleich das erste von diesen Collegiis über die Sprichwörter Salomonis ankündigt, Gött. 1767) und wie sie in England noch heute zu Hause sind, wo es z. B. in Oxford einen eigenen Septuagint-Lecturer und einen Hall-Houghton Price für 2 Arbeiten über die Septuaginta giebt, ähnlich in Cambridge (seit 1870) einen Jeremie Septuagint Price und einen ähnlichen Scholefield-Price.

Die Bedeutung des Griechen hat am besten Joh. Pearson, der schon oben genannte Bischof von Chester, zusammengefaßt, wenn er in seiner Vorrede von 1665 ausführt, wie sie (1) ad Hebraicam veritatem probè percipiendam, (2) ad Authoritatem testimoniorum Apostolicorum confirmandam, (3) ad nativum Novi Foederis stylum rectè intelligendum, (4) ad Graecos Latinosque Patres ritè tractandos, (5) ad scientiam denique Linguae Graecae ipsamque Criticen ornandam tam sit utilis atque necessaria, daher doctis omnibus, praesertim Theologis debere esse commendatissimam. Ähnlich meinte Mover 1618: nulla theologo dignior philologia, quam istiusmodi invigilare studiis.

VI. Bei dem riesigen Umfang der Litteratur ist es unmöglich auch nur die Schriften aufzuführen, die auf ihrem Titel ausdrücklich die Septuaginta erwähnen, geschweige alle die zu nennen, die sich mehr oder minder mit ihr befassen; jede alttestamentliche Einleitung, jeder Kommentar wäre zu nennen. Im folgenden eine chronologisch geordnete, durchaus nicht auf Vollständigkeit Anspruch machende Liste. Da die Anführung

der vollen Titel viel zu viel Raum in Anspruch genommen hätte, ist in der Regel nur Name, Druckort, Jahr und Format genannt, beim laufenden Jahrhundert ein Schlagwort aus dem Titel beigefügt.

17. Jahrh. Conr. Kircher 1607 4° (Concordantiae); Joan. Wovver, Hamb. 18; Drusius (Fragmenta), Arnh. 22 4°; Andr. Kesler, Jenae 27 4°; Drusius, Conj. in Prophetas 27 4°; Morinus, Exercit. eccl. 31 4°, biblicae I 33 4°; Simon de Muis, Assertio 31, altera 34, tertia 39; Drusius, Animadv. 34 4°; Rosenberg, Lexikon 34; Franc. Taylor, Examen 38; Morinus, Diatribe 39; J. H. Hottinger, Exercitationes 44 4°, dissertatio 46 4°; Mich. Crellius, Lexikon 46; Abr. Calovius, Criticus sacer 46 4°; John Gregory, Discourse 50. 64. 71. 83 4°; Arn. Bootii, De textus 50 4°; Vindiciae 53 4°; Lud. Cappellus, epistola 51; Joh. d'Espieres, Auctoritas 51 4°; Lud. Cappellus, critica sacra 50 fol.; Joh. Buxtorfius f., Anticritica 53 4°; Joh. Frischmuth, dissert. 55 4°; Ussher, syntagma 55 4°; Henr. Valesius, epistola (Eusebius), Par. 59 fol.; Wovver 58; Heinr. Hottinger, dissertt. fasciculus 60 4°; Is. Vossii, de sept. interpr. eorumque tralatione et Chronologia dissert. 61 4°; Appendix 63 4°; Ant. Hulsius, Authentia 62 4°; Christ. Schotanus, Lexikon 62; Joh. Cocceius, responsionum 62, defensio altera 64; Christ. Schotanus, Diatribe 63 4°; Jo. Morinus, Exercitationes 69 fol.; J. Cocceius, Lexicon 69 fol.; Jo. Georgius 71 4°; Humphr. Hody, dissertatio 84 (oder 85); Is. Vossius, Var. Obs. liber 85 4°; Edward (episc. Corcagiensis et Rossensis) 86; Godofr. Weiß 87 4°; Mart. Babatus, disput. 88 4°; J. M. Carus 2 tom. 88 4°; Gerh. Mejer, 90 4°; Ussher, syntagma 95 4°; M. E. Lucius 96 4°; Chr. Cellarius 96 4°; C. H. Ritmeier 98 4°; Lightfoot, λειψανα Opera 99 fol.

18. Jahrh. Matth. Elg, Aboae 1701 8°; Nicol. de Nourry (Bibl. Max. T. I Diss. XII) Par. 3 fol.; Mich. Gronert, Regiom. 4 4°, Hody 5, van Dale 5, Grabe 5; Jo. Esberg, Vpsal. 5 8°; Geo. Jac. Engelbach, Vitemb. 6; Mich. Gronert, Gryphisw. 6 4°; Gerh. Mayer, Viteb. 6 8°; Joh. Andr. Kesler hinter Ed. Leighs Critica sacra 6 4°; Theologien de Salamanque in Memoires de Trevoux 1709; Geo. Jo. Hencke, Halae 9 (oft dem Jo. He. Michaelis zugeschrieben); Grabe, de vitiis Oxf. 10 4°; Geo. Jo. Hencke, 11 4°; Guil. Surenhusius, βιβλ. καταλλαγης Amstel. 13 4°; Dav. Bernardus, Viteb. 17. 21 4°; Trommius 18; Jo. Conr. Schwarz 21; Will. Whiston Lond. 22. 23 24 8°; Jo. Grammius Havniae 22. 24. 26. 27. 28. 33 [. . .] 4°; Jo. Geo. Geret, Vitemb. 25. 26. 4° (auch Onoldi 42 8°); Elias Weyhenmeier, Ulmae 26 4°; Joh. Ihre (oder Eric Alstrin), Ups. 28 4°; Jo. Go. Carpzov, Crit. sacra, Lips. 28 4°; W. Wall, Lond. 30 8°; E. Leigh, Goth. 35 4°; (Charles Hayes) Vindication, Lond. 36 8°; Wesley hinter Libri Jobi textus 36; Biel, Brunsv. 40 4°; Joseph. Torelli, Veron. 44; Frid. Frisch, Lips. 46 4°; C. Fr. Houbigant, Par. 46 4°; Jo. Breitinger 48 4°; Petr. Wesseling, Traj. ad Rh. 48 4°; J. G. Olbers, Stade (Hebopfer I) 51. 52; B. Kennicott, Oxf. 53. 59; Jo. Blisch, Dresd. 54 4°; Chr. Ern. Meerheim, Lips. 54 8°; Fassonius, Urbini 54 4°; Aug. Thieme, Lips. 55 4°; Joh. Ben. Carpzov, Helmst. 56 4°; Joh. Aug. Dathe, Lips. 57 4° (auch Opusc. 96); Joh. Christ. Fischer, Lips. 58; Jorke, Lips. 59; Jo. Fr. Fischer, Lips. 59 4° (auch 72); Chr. Fr. Loesner, Lips. 61 4°; Scherer, Argent. 63; Christian. Sam. Weisius, Lips. 63 4°; Chr. Fr. Schmid, Lips, 63. 64 4°; Conr. Andr. Greiff, Ulmae 64[74?] 4°; Joh. Matth. Hasencamp, Marb. 65 4°; Joh. Godofr. de Zabern, Argent. 66 4°; N. M., argum. quaed. calliditatis interprr. Alex. Altorfii 66 4°; Car. Theoph. Tetzel Lips. 66 4°; Jo. Dav. Michaelis, Gött. 67 8°; Jo. Herm. Schwarz, Halae 68 4°; J. Ern. Faber 68. 69 4°; [Jo. Frid. Fischer] Lips. (schola Thomana) 68 bis 71 4°; Henr. Owen, Lond. 69 8°; Jo. Sal. Semler, epistola Halae 69 [70?] 8°; Bahrdt 69. 70; Nic. Schwebelius, Onold. 70 4°; Geo. Ern. Waldau, Altd. 70 4°; Jo. Chf. Doederlein, Curae etc., Altd. 70; Jo. Christophil. Koennecke, Magd. 71 4°; Christ. Doederlein 72 [Simon de Magistris] hinter Daniel, Rom 72 fol.; Owen in Critische Nachrichten 72; Car. A. Jörling, Gryphisw. 72 4°; Joh. Aug. Stark, Regiom. 73 4°; Claud. Frees Horneman, Gotting. 73. 75. 76. 78 8°; H. S. Cruwys, Lond. 74 8°; Jo. Frid. Fischer, Lips. 74 4°; Joh. Graffman, Halae 74 4°; Jo. Gottfr. Scharfenberg, Lips. 74. 76. 81 8°; Geo. Christ. Knapp, Halae 75. 76 4°; Handbuch zum Gebrauche der niedern lateinischen Schulen bey der hochfürstlichen Benedictineruniversität zu Salzburg, Salzb. 76; Franc. Volkm. Reinhard, Vitemb. 77 4°; He. Owen, Lond. 78 8°; Jo. Bernh. Lippert, Erl. 78 4°; Joseph. White, letter, Oxf. 79 8°; Lud. Timoth. Spittler, Gott. 79 4°; Fr. Andr. Stroth (Repert. T. V ff.) 79 ff.; Jo. Christ. Biel, Thesaurus, Hagae 79. 80. 3 vol.; Jo. Gottfr. Scharfenberg, Lips. 80 4°; T. F. Stange, Halae 81 4°; Jo. Gottfr. Hassius 82; Dan. Phil. Troschel vor Salomons Moral, Berl. 82 8°; J. F. Schleusner, Lips. 82 4; Bruns, Annal. literar. Helmstad. 83 (Repert. 14, 30) 84. Vol. II. 193; Henr. Owen, Lond. 84 8°; Jo. Ben. Carpzov, Helmst. 85 4°; Seb. Ravius, Lugd. Bat. 85 4°; Schleusner, curae I, Gott. 85 4° (Göttinger Bibliothek d. neuesten theol. Lit.); Leber. Spohn, Übers. des Pred. Sal. Leipz. 85; John Blair, Lectures, London 85 4°; Fr. Ben. Gantsch, Francof. 86; Jo. Geo. Chr. Hoepffner, Lips. [86] 88 4°; Friedr. Guilielm. Sturz, de dial. Alex. 86. 88. 93. 94. 8°. 1808; Henr. Owen, Lond. 87; Alex. Sundbaek, Upsal. I. II. 87 4°; Seb. Seemiller, Ingolst. 87. 88 4°; Jo. Gottl. Jaeger, Meld. 1788; [J. F. Schleußner], Gott. 88 4°, 90—94 8°; Berend Kordes, Jenae 88 4°; Sam. Traug.

Mücke, Züllich. 89 8°; Bendtsen 89; Jo. Geo. Trendelenburg, Lubecae 94 8°; Gottl. Leber. Spohn 94—824; Jo. Fr. Schleusner 95. 96. 97. 98 4°; Christian Gotthilf Hensler, Erläuterungen Hamb. 796; Jo. Hen. Meisner, Clavis I. II., Lips. 800.

19. Jahrh. C. G. Bretschneider, Lexici, Lips. 1805; Reinhard, Opusc. I, Lips. 8; F. G. Sturz, Lips. 8; Jo. Sev. Vater, Regiom. 11 4°; Schleusner, opusc. Lips. 12; Jac. Amersfoordt, Lugd. Bat. 15 4°; Jo. Leon. Hug, Frib. 18 4°; Ern. God. Ad. Böckel, Lips. 20 4°; J. F. Schleusner 1—5 Lips. 20. 21. 1—3 Glasgow. 22; Studer, Bern. 23; E. Henderson, bibl. researches, Lond. 26; Kiehl, Lips. 34; Fr. C. Movers, Hamb. 37 4°; Heinr. Thiersch 40. 41; Z. Frankel, Vorstudien, Leipz. 41; Leipz. 45 4° (Verhandl. der Orient.); H. Graetz (Frankels Zeitschr. f. d. relig. Int. d. Jud.) 45; Z. Frankel, Einfluß, Leipz. 51; Nickes, Monast. 53; Ch. A. Wahl, clavis Lips. 53 4°; Frankel, Schriftforschung, Breslau 54; Const. Tischendorf (Deutsche Zeits. f. chr. Wiss. und chr. Leben V. Nr. 21. 1854. 161—166); Landschreiber, Quellen, Bielefeld 56; Herzfeld. Geschichte II, Nordhausen 57; E. W. Wolff, Amst. 58; E. Preuß, Zeitrechnung, Berlin 59; C. Schulz, de Jeremiae, Treptow 61 4°; Gust. Bickell, de indole, Marburg 62; C. Tischendorf, Anfechtungen, Waffen, Leipz. 63; J. A. Schagen v. Soelen, oorsprong. Leiden 64; Ae. Kautzsch, de veteris Lips. 69; C. A. W. Seydel, Obadja 69; H. Graetz, Koheleth 71; Frz. Delitzsch, Studien, Lips. 71. 86 4°; Ed. Boehl, Forschungen, Wien 73; C. L. F. Hamann, Cant. Moysi, Jenae 74; Fr. Sal. Henning, försök, Ups. 75; Ant. Scholz, Jeremias, Regensb. 75; Joh. Hollenberg, Josua Mörs 76, 4°; Ed. Boehl, Citate, Wien 78; Fürst, Bileam (Brüll, Jahrbb. f. jüd. Lit. u. Gesch. (4, 1 79); Ant. Scholz, Jesaias, Würzb. 80; Vollers, Dodekapropheton I Berl. 80; E. v. Bunsen, Buddha in LXX ZwTh 82, 344; Friedmann, Entstehungszeit Jüd. Lit. Bl. 82, 11. 12; E. Kühl, Massora, Halle 82; E. Flecker, Onomatology, Lond. 83; E. Nestle, Inschriften ThStK 83, 153 (cf. 81, 692); W. J. Deane, additions, The Expositor 84, Aug. 139—157, Sept. 223—237; Clem. Koennecke, Nomina, Stargard 85 4°; S. Reckendorf, altäthiop. Pent., Gießen 86 (= ZatW 87, 1. 61 ff.); Eb. Nestle, Sept.studien [I] Ulm 86 4° II. 96 4° (G. M[orrish]), Handy Concordance, London [87] 4°; Schuurmans Stekhoven, Dodekapropheton, Leiden 87; L. Treitel, Hosea, Karlsr. 87; J. G. Carleton, Bible of Our Lord, Dublin 88 12°; J. Hooykas, iets, Rotterd. 88 4°; Edw. Hatch, Essays, Oxf. 89; A. Schulte, Judicum, Leipz. 89; Geo. Coulson Workman, Jeremiah, Edinb. 89; H. Graetz, Jew. Quart. Rev. III, 9 (Okt. 90); B[enno] Jacob, Esther, Gießen 90 (= ZatW 90. 4. 241—298); Lagarde, Stichometrie GgN 90, 13. = Mitt. 4, 205; A. Bludau, Daniel I, Münster 91; K. Buresch, *γεγοναν* Rhein. Mus. 46, 193—232; F. C. Conybeare, upon Philo's text. The Expositor 91. dec. 456—466; Steinthal, Unser hebr. Bibeltext in IV. Bericht über die Lehranstalt f. die Wiss. des Judentums in Berlin 91; Swete, Graetz's theory, Expository Times, June 91; Jo. Taylor, Micah, Lond. 91; A. Dillmann, Koheleth, SBA 92. 1. 3—16; E. Klostermann, Coheleth, Kiel 92; Lagarde, SeptuagintaStudien I. 91. II. 92 (= AGG 37. 38); H. Loisy, histoire critique I. 92; G. Margoliouth, Academy 92. 26. Nov.; L. Méchineau (Études relig., philos., hist. et litt. 92. mars 424—453); E. Nestle, Variorum Septuagint, Congress of Orientalists. II. Lond. 93. 57/61; W. H. Hechler, papyrus, ibid. 331—333; Theod. Stockmayer, Lucian, ZatW 92. 218—223; Hatch-Redpath Concordance 92. 93. 94. 95. 96 4°; Henr. Anz, subsidia, Halle 93; E. Klostermann, Nachricht ZatW 93. 306/8; S. Kohn, Samareitikon, Monatsschr. f. G. u. W. d. Jud. 1893. Okt. 1—7, Nov. 49—67; F. C. Conybeare, Philonean Text, Jew. Quart. Rev. Jan. 93, 246—280, Okt. 95, 88—122; H. B. Swete, *στρατεια* Academy 91. 28 Febr., a new fragment of Bodl. Gen. ibid. 6 Febr.; E. Nestle, 1 Sa 18, 9, ZatW 92, 29 f.; C. J. Beard und H. B. Swete, Complut. Polyglot, Academy 92, 16. April, 30. April; Giov. Mercati l'età di Simmaco, Friburgo 93; H. A. Redpath, Mss., Academy 93, 22. Okt.; G. Morin. une revivision de psautier Revue benedictine 93. 5. 193—197; H. H. Howorth, the true Septuagint of Chronicles-Esra-Nehemiah, Academy 93. 22. July, Septuagint versus Hebrew ibid. 16 Sept., 7 Oct., 16 Dec., 94. 17 Febr., 5 May, 9 June (dagegen W. A. Wright 94, 3 Nov., T. K. Cheyne 10 Nov.); Vict. Nourisson, la bibliothèque des Ptolemées, Alexandrie 93; Siegfr. Silberstein, Codex Alexandrinus und Vaticanus des dritten Königsbuches ZatW 13. (93) 1—75. 14. 94; M. Friedländer, Zur Entstehungsgeschichte des Christentums, Wien 94; E. Nestle, Etwas Antikritisches. Philologus 53 (94) 199 f.; J. K. Zenner, Eccli nach cod. vat. 346. ZkTh. 94; Erich Coste, Jeremias wider die fremden Völker. Heidelberg 95; G. A. Deißman, Bibelstudien, Marb. 95; H. A. A. Kennedy, Sources of the NT. Greek, Edinburgh. 95; Er. Klostermann, Analecta Leipz. 95; Max Löhr, Vorarbeiten zu Daniel ZatW 15. 95. 75—103. 193—225; Gia. Lumbroso, l'Egitto 2a ediz. Roma 95; George F. Moore, Comment. on Judges, § 8, Edinb. 95; E. Nestle, Zum cod. Alex., ZatW 95, 261 f., zur Hexapla des Origenes, ZwTh 38, 231; Herb. Edw. Ryle, Philo and Holy Scripture, Lond. 95; B. Jacob, Einleitung in die Psalmen ZatW 96, 265/91; F. Johnson, quotations of the NT., London 96; G. Kerber, Syrohexapl. Fragmente, ZatW 96. 249/264; A, F. Kirkpatrick, The Septuagint Version The Expositor, april 96. 213—257; E. Klostermann, Die Mailänder Fragmente der Hexapla ZatW 96, 334/37; A. Klostermann, Beitr. zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs 7. NkZ 8. 1897. 48—77; J. Fürst, Spuren d. paläst.-jüd. Schriftdeutung und Sagen in der Uebers. der LXX., Semitic Studies in memory of A. Kohut, Berl. 1897; A criticism of Hatch's Essays by Hort, Expositor 1897 febr.

Spätere griechische Übersetzungen des Alten Testaments.

Der Gegensatz zwischen Kirche und Synagoge führte zu neuen Übersetzungen des AT.s ins Griechische. Von ihren Urhebern sind drei dem Namen nach bekannt geworden, Aquila, Symmachus und Theodotion.

Aquila, *Ἀκύλας*. Litteratur. Irenäus 3, 21 (griech. bei Eusebius KG 5, 8). 24. Origenes (passim). Eusebius, Dem. Ev. 8, 10. p. 316. Hieronymus IV, 2. p. 116. 255 (pass.). Epiphanius, de mens. c. 13. 14. 18. Synopsis s. scr. c. 27 (Ath. 2, 155). Chron. Pasch. 255 (paris). Hody, Frankel, Vorstudien, Field I, p. XVI—XXVIII; Lagarde, Clementina p. 12; Petr. Wesselingius, Epistola ad Henr. Venemam, de Aquilae in scriptis Philonis Judaei fragmentis Traj. ad Rhen. 1748 8°; Rud. Anger, de Onkelo Chaldaico, quem ferunt Pentateuchi Paraphraste et quid ei rationis intercedat cum Akyla Graeco V. T. interprete. Partic. I, Lips. 1845 4°; M. Friedmann, Onkelos und Akylas, Wien 1896 VI, 135; S. Krauß-Budapest in der Festschrift zum 80. Geburtstage Moritz Steinschneiders, Leipzig 1896.

Der erste Kirchenlehrer, der Aquila mit Namen nennt, ist Irenäus 3, 21: *Ακυλας ο Ποντικος* (das Griechische bei Euseb. 5, 8) neben Theodotion; nach 3, 24 war er Proselyte; Epiphanius nennt ihn *Ελληνα* und *Αδριανου πενθεριδην* (Synops. und Chron. Pasch. *πενθερος*), *απο Σινωπης δε της Ποντου ορμωμενον*. In Jerusalem, wo ihn Hadrian über die zu unternehmenden Neubauten setzt, lernt er die aus Pella zurückgekehrten Schüler der Apostelschüler kennen, wird Christ, aber aus der Gemeinde ausgestoßen, weil er von seinem heidnischen Horoskopstellen nicht lassen will, läßt sich aus gekränktem Ehrgeiz beschneiden und lernt mit aller Energie die hebräische Sprache und Schrift. Im 12. Jahre des Hadrian, 430 Jahre 4 Monate weniger 9 Tage nach der LXX giebt er seine Übersetzung heraus, in der er zu seiner Rechtfertigung einige messianische Stellen anders übersetzt, als sie in der Kirche gelesen wurden. So Epiphanius.

Jüdische Nachrichten (j. Meg. 1, 11. Qidd. 1, 1) reden von einem אקילס הגר (עקילס, קילוס, עקילוס), einem Zeitgenossen des R. Eliser, R. Josua u. R. Akiba, der mit Hadrian zusammentraf (Friedmann S. 34), auch sein Neffe genannt wird (S. 36) und als Bibelübersetzer von R. Eliezer und R. Josua mit den Worten des 45. Psalms geehrt wurde יפיפית מבני אדם. Einzelne Stellen werden in jüd. Schriften von ihm angeführt (Gen 17, 1; Lev 19, 20. 23, 40; Esth. 1, 6; Prov. 18, 21. 25, 11; Jes 3, 20; Ez 16, 10. 23, 43; Dan 5, 5. 8, 13).

Mit diesen Nachrichten von einem kaiserlichen Prinzen, der Christ und Jude wurde, kombinierte Lagarde die der Clementina von dem kaiserl. Prinzen, der in Cäsarea Stratonis an eine jüdische Proselytin verkauft, Aquila genannt, Schüler des Simon Magus und dann Christ wird, und diejenigen des Sueton und Dio von Domitilla, welche Domitian nach Pontia (oder Pandataria) gegenüber von Sinuessa verbannt, während er ihre Kinder adoptiert. Die Sache ist noch nicht klar, so wenig wie sich zu diesen Nachrichten die jüdischen Überlieferungen über Onkelos den Neffen des Titus verhalten.

Die Übersetzung des A. ist wegen ihrer Buchstäblichkeit als Zeugnis für die jüdische Exegese von großem Wert und zeigt, daß selbst in der Schule, welcher unser massoretischer Text entstammt, dieser im ersten Drittel des zweiten Jahrhunderts noch nicht in allen Einzelheiten feststand. Mit Recht stellte Origenes in der Hexapla sie neben den hebräischen Text. Nach Hieronymus fertigte A., was die erhaltenen Fragmente bestätigen, secundam editionem quam Hebraei *η κατ ακριβειαν* nominant. Justinian gestattete in der Novelle 146 ihren Gebrauch in den jüdischen Synagogen. Ihre Fragmente hat mit den übrigen Fragmenten der Hexapla zuerst van Driesche zu den Psalmen zu sammeln angefangen (in Psalmos Davidis vett. interpretum quae extant fragmenta. Antv. Plantin. 1581, „ein unbeschreiblich seltenes Buch" Lagarde); dann sammelten sie die Mitarbeiter an der Sixtina (Petrus Morinus, Flaminius Nobilius) 1586/88; weiter der eben genannte Drusius (Arnhemiae 1622 4°), Bos 1709 (in seiner Septuaginta-Ausgabe), vor allem Montfaucon 1713 (Orig. Hexaplorum quae supersunt 2 Bde; in MSG nachgedruckt, von C. F. Bahrdt 1769/70 in Auszug gebracht). Nach kleineren Arbeiten von Scharfenberg, Doederlein, Matthaei, Schleusner, Spohn und dem großen Kollationswerk von Holmes-Parsons, erwarb sich Fred. Field das Verdienst, aus Hdss., Kirchenvätern und vor allem aus der syrischen Übersetzung des Paul v. Tella — s. sein Otium Norvicense [I] sive tentamen de reliquiis Aquilae, Symmachi, Theodotionis e lingua syriaca in graecam convertendis, Oxf. 1864 4° — alles zu sammeln, was von der großen Polyglottenbibel des Origenes

vorhanden war. Im Sept. 1864 veröffentlichte er seine Proposals for publishing by subscription Origenis Hexaplorum quae supersunt. Die Jahreszahl 75 trägt das von der Oxforder Universitätspresse übernommene Werk, das von 1867 ab in 5 Teilen erschien (jetzt in 2 Bdn CI. 806 und 1036 + 77 Seiten (Auctarium) 4°, s. ThLZ 1876 Sp. 179—183); vgl. über Field jetzt J. H. Burn, Expository Times, Jan. 1897 (I).

Verhältnismäßig wenig ist seither hinzugekommen. Lagarde hat in Pratermissorum libri duo 1879, Veteris Testamenti ab Origene recensiti fragmenta apud Syros servata quinque 1880, Bibliotheca Syriaca 1892 gesammelt, was außerhalb des codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus von der Arbeit des Paul von Tella erhalten ist, Ceriani die photolithographische Ausgabe des letzteren besorgt (s. u.); Pitra hat in den Analecta Sacra, Erich Klostermann in den Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik Nachträge geliefert; in neuveröffentlichten Texten finden sich solche z. B. bei Hieronymus zu den Psalmen (Anecdota Maredsolana III, 1. 1895). G. Kerber hat „Syrohexaplarische Fragmente zu Le und Dt aus Bar-Hebraeus gesammelt (ZatW 16. 1896, 249—264). Vor allem ist der Kodex Marchalianus (s. o.) photographiert worden und auch vom Sarravianus ein gleiches zu berichten. (Codices graeci et latini photogr. depicti duce G. N. Du Rien t. I. Leiden 1897.) Eine billige und praktische Ausgabe der Hexapla ist eines der ersten Bedürfnisse der alttestl. Exegese.

Symmachus. Litteratur, von Irenäus abgesehen, wie bei Aquila; Car. Aug. Thieme, pro puritate Symmachi dissert. Lips. 1755 4°; Giov. Mercati, l'età di Simmaco interprete et S. Epiphanio, Modena 1892 (Friburgo 1893).

Neben Aquila stellte Origenes die Übersetzung des S. Dieser war nach Epiphanius ein Samaritaner, *των παρ αυτοις σοφων*, der aus gekränktem Ehrgeiz zum Judentum überging und seine Übersetzung *προς διαστροφην των παρα Σαμαρειταις ερμηνειων* verfaßte. Nach den gewöhnlichen Texten des Epiphanius lebte er unter Severus, nach dem von Lagarde (Symm. II) befolgten syrischen unter Verus d. h. Marc Aurel, 161—180. Ohne diese Lesart zu kennen hat Mercati (s. o.) den Nachweis unternommen se Simmaco tradusse in Greco la Bibbia sotto M. Aurelio il filosofo. Im Talmud kommt ein סומכוס ben Josef, Schüler des R. Meir vor, mit welchem Geiger (Jüd. ZfWL I, 1862. 62—64) unsern Bibelübersetzer identifizieren möchte. Nach Eusebius hat Origenes seine Übersetzung mit andern seiner exegetischen Schriften, namentl. eine Erklärung des Matthäus, von einer gewissen Juliane bekommen — spätere machen aus ihr eine Jungfrau oder Wittwe —, die sie von Symmachus selbst erhalten hatte. Im 16. Jahrh. existierten sie noch bei Konstantinopel (s. PRE² 15, 193, Anm. und Rich. Förster, de antiquitatibus et libris manuscriptis Constantinopolitanis commentatio. Rostochii 1877 4° [Gratulationsschrift für Tübingen], Zahn, ThLBl 1893, 43; Bratke, Das Schicksal der Handschriften in Rodosto bei Konstantinopel, ebenda 1894, 4). Nach Valckenaer ist er castigatissimus, nach Montfaucon ist seine Arbeit clarissima et elegantissima omnium, Hieronymus, der ihm manchmal folgte, führt zu 3 Stellen Jer 20, 2. 3. 33, 20; Nah 3, 1 auch von Σ eine secunda editio an, von der auch sonst einige Spuren vorzukommen scheinen, wenn sich dieselben nicht daraus erklären, daß Σ an einzelnen Stellen eine doppelte Übersetzung zur Wahl gestellt hatte.

Theodotion war nach Irenäus, der den Symmachus nicht kennt, von Ephesus, nach Epiphanius, der ihn mit Symmachus fast gleichzeitig sein läßt, ein von Marcion aus zum Judentum übergetretener Pontier, seine Arbeit wesentlich eine Revision der Septuaginta, daher sie von Origenes in seiner Polyglotte hinter diese gestellt und zur Ergänzung der Lücken benutzt wurde, die er bei Vergleichung der LXX mit dem hebr. Text wahrnahm. Vgl. 1 Sa 17, 12 ff.; Jer 33, 14—26. 39, 4—13. Für das Buch Daniel ist seine Übersetzung in der Kirche an die Stelle der älteren getreten Bd I, 631, 33. 632, 27. 633, 47. 639, 35. 640, 9. Nach den bei Field erhaltenen Proben hat er viele hebräische Ausdrücke beibehalten. Daß sein Name dasselbe bedeutet wie der des Targumisten Jonathan ist zufällig.

Die Nennung eines Übersetzers באיוניס neben diesen dreien, in einer syrischen Quelle (bei Land, anecdota syriaca III) wird wohl auf ein Schreibversehen für Ebionites (Ebionaios) zurückgehen, was Symmachus nach einer Angabe gewesen sein soll (E. Nestle, ThStK 1879, 4).

Zu diesen 3, die alexandrinische eingeschlossen, 4 Übersetzungen, welche das ganze AT. umfaßten, gelang es Origenes für einzelne Bücher noch eine fünfte, sechste, ja

siebente Übersetzung aufzufinden, und so seine Hexapla zu einer Heptapla (4 Reg. 16, 2) ja zu einem *ὀκτασέλιδον* (Hiob und Psalmen) zu gestalten.

Die Quinta (*E'*) fand er nach Eus. und Hier. in Nicopolis bei Aktium, nach Epiphanius im 7. Jahre des Caracalla mit andern hebr. und griech. Büchern in Fässern in Jericho, und die 6. in Nicopolis. Zu den Psalmen war noch eine siebente da, obwohl der Name Enneapla sich nicht findet. Welche Bücher diese Übersetzungen umfaßten ist nicht sicher; Field glaubt Spuren der fünften auch zum Pentateuch gefunden zu haben, zu welchem kein Kirchenlehrer sie nennt (Gen 6, 3. 34, 15. 35, 19; Le 11, 31). Jedenfalls standen IV Reg, Hiob, Ps, Prov., Cant., von den Propheten vor allem Hosea in der fünften; Spuren der Sexta (*ς'*) nach Field zu Ex 7, 9; 3 Reg 14, 23; sicher Hiob, Ps, Ct, Amos; bes. Hab. III (s. Klostermann, Analecta). Aus der fünften ist sprachlich interessant Ps 8, 5 *ο κατ ανδρα* = אנוש, was neben andern Kennzeichen auf christlichen Ursprung dieser Übersetzung führen dürfte.

Über *τὸ Σαμαρειτικὸν*, eine angebliche griechische Übersetzung des samaritanischen Targums s. u. „Samaritanisch".

Anhangsweise ist der um ein Jahrtausend jüngere Graecus Venetus zu nennen.

Zuerst im Katalog der Marciana von 1740 erwähnt, mit großen Hoffnungen begrüßt, teils von Villoison 1784, teils von Ammon 1790/91, von beiden in sehr ungenügender Weise herausgegeben, in abschließender von O. von Gebhardt: Graecus Venetus. Pentateuchi, Proverbiorum, Ruth, Cantici, Ecclesiastae, Threnorum, Danielis versio graeca. Ex unico bibliothecae S. Marci Venetae codice nunc primum uno volumine comprehensam atque apparatu critico et philologico instructam edidit Osc. G. Praefatus est Fr. Delitzsch. Cum imagine duplicis scripturae codicis lithogr. Leipzig 1875. LXX, 592, s. W. Baudissin, ThLZ 1876, 4.

Bis Ex 7, 26 scheint die Hds. Autograph des Übersetzers, der Ende des 14. Jahrhunderts gelebt haben muß; Delitzsch möchte ihn mit einem Juden Elisseus am Hofe Murads I. in Prusa und Adrianopel identifizieren. Die aram. Stücke des Daniel übersetzte er zum Unterschied von den hebr. in dorischen Dialekt. Das Griechische beherrschte er in hohem Maße. v. Gebhardt hält ihn für einen Proselyten; הגרים (Ex 22, 2) giebt er durch *ὀντωτής* wieder; ebenso oder mit *ὀντουργός, οὐσιωτής* das Tetragramm, das er also auch schon als Causativ erklärte. Für die Geschichte der Exegese und Philologie bleibt die Übersetzung interessant; textkritische Bedeutung, um welcher willen die alten griechischen Übersetzungen uns so wertvoll sind, hat sie keine. Ebenso wenig die griechischen Umdichtungen biblischer Stücke, wie sie zu verschiedenen Zeiten versucht wurden, z. B. von Apollinaris in seiner *μεταφρασις εἰς τον ψαλτηρα* (Bd I, 671, 18. 672, 49), oder in der späteren Humanistenzeit, daher sie hier übergangen werden können; ebenso auch die von Sophronius unternommene Übertragung der hieronymischen Übersetzung der Psalmen und Propheten (Hier. Lib. 2. Apol. adv. Ruff.) oder der griechische Teil der Konstantinopolitaner Pentateuchpolyglotte von 1547, dessen Neuherausgabe bevorsteht (Les cinq livres de la loi [Le Pentateuque] Traduction en Néo-Grec publ. en caractères Hébraïques à Constantinople en 1547, transcrite et pourvue d'une introduction, d'un glossaire et d'un fac-similé par D. C. Hesseling. Leide 1897).

Von der großen Oxforder Konkordanz erschien soeben Part. VI. *Προς-ὠχρίασις*. Der bibliographische Titel wird künftig heißen: A Concordance of the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books by the late Edwin Hatch MA., DD., and Henry A. Redpath, M.A. assisted by other Scholars. Oxford, at the Clarendon Press 1897. gr. 4° Vol. I. *A—I* VI S. 1—696. Vol. II. *K—Ω* S. 697—1504.

[Zu S. 15, 55 ergänze H. Omont, Mss. grecs des bibl. de Suisse, 1886, p. 56; Delisle, Mél. de paléogr. p. 150 (Psalt. S. Martini Tornacensis, Bibl. nat. n. acq. lat. 2195 f.)].

Eb. Nestle.

2. Lateinische Bibelübersetzungen.

Es wird berechtigt sein, auf die griechischen Übersetzungen des AT.s die lateinischen Bibelübersetzungen folgen zu lassen, wie dies auch der Katalog des britischen Museums thut.

Trotz allen Forschungen der Neuzeit liegt Ursprung und älteste Geschichte der lateinischen Bibel noch im Dunkel. Dies ist begreiflich, wenn es war, wie Augustin sagt: qui scripturas ex hebraea lingua in graecam verterunt, numerari possunt, latini autem interpretes nullo modo. Ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex graecus et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari (de doctr. chr. 2, 11); wenn also mit demselben Kirchenlehrer eine ursprüngliche latinorum interpretum infinita varietas, eine interpretum numerositas (2, 14) anzunehmen ist. Augustin führt auch zu vielen Bibelstellen Verschiedenheiten der Hdss. seiner Zeit an; z. B. zu Jes 7, 9 intelligetis — permanebitis, Sap. 4, 3 vitulamina — plantationes, Ps 6, 2 varie codices habent: furor — indignatio — bilis, 7, 13 in aliis exemplaribus pro eo quod est „gladium suum vibrabit" „frameam suam splendificabit" positum est; 13, 4 zu veloces pedes eorum: quidam codices habent: „acuti pedes eorum"; *οξυς* enim et acutum apud Graecos et velocem significat: ille ergo vidit sententiam qui transtulit „veloces"; 77, 46 rubigo — aericulum — caniculum, Sirach 34, 30/1. Dies scheint bestätigt zu werden durch den Thatbestand, der in den Citaten der verschiedenen Kirchenväter und in den erhaltenen Bibel-Hdss. noch heute vorliegt, namentlich beim NT. Als Probe des letzteren diene Lc 24, 4. 5. 11. 13. Für diese Stelle haben wir außer der Ausgabe des Hieronymus 8 lateinische Handschriften, die in der biblischen Textkritik mit den Buchstaben abcdef ff$_2$r bezeichnet werden. Nach den Worten et factum est dum, die allen Zeugen gemeinsam sind, gehen sie in folgende Gruppen auseinander:

1. stuperent ac, mente consternatae essent b vg, m. c. sunt er, mente contristarentur ff$_2$ aporiarentur d, haesitarent f;
2. de hoc acf, de facto b, de eo d, de isto e ff$_2$r vg;
3. ecce acdf ff$_2$ vg, et ecce ber;
4. viri duo af, duo viri bcde ff$_2$ vg;
5. adstiterunt afr, astiterunt c, adsisterunt d, steterunt be vg;
6. iuxta illas af, secus illas bce vg, eis d, sicut illas ff$_2$, illis r;
7. in veste fulgenti af vg; in v. fulgente bcer, in amictu scoruscanti d; in veste splendida ff$_2$;
8. timore autem adprehensae inclinantes faciem ad terram a, cum timerent autem et declinarent vultum in terram bef ff$_2$r vg, conterritae autem inclinaverunt faciem in terram c, in timore autem factae inclinaverunt vultus suos in terra d, et timidae factae declinaverunt vultum in terram r; etc. etc.

(11.) illis a, ante illos b ff$_2$ vg, a pud illosc e, in conspectu eorum d, coram illos f;

(13.) stadios habentem LX ab hierusalum a, quod aberat stadia sex. ab hierus. br, quod abest ab ierosolymis stadia sex. c, iter habentis stadios sex. ab hierus. d, quod est ab hierosol. stadia septem e, quod aberat spatio stadiorum LX ab hierus. f, ff$_2$ quod erat in spatio stad. sexag. ab. hierus. vg;

(13.) ammaus a ff$_2$ cleofas et ammaus b, emmaus cf vg ulammaus d ammaus et cleopas e, amaus r.

Also fast buchstäblich wie Hieronymus einmal sagt tot exemplaria, quot codices. Nehmen wir noch hinzu, daß diese Verschiedenheiten der lat. Hdss. nicht einfache Übersetzungsverschiedenheiten sind, sondern verschiedene griechische Texte voraussetzen (*περι τουτου — π. αυτου, ιδου — και ιδου, ανδρες δυο — δυο ανδρ., επεστησαν — παρειστηκεισαν, εξηκοντα — εκατον εξηκοντα, ᾗ ονομα — ονοματι*, so scheint an einer ursprünglichen Mehrheit (wenn auch keineswegs Vielheit) der lat. Übersetzer, wenigstens für das NT., nicht gezweifelt werden zu können. Nichtsdestoweniger redet Hieronymus meist nur von einer einzigen Übersetzung, die er als die vulgata editio, antiqua translatio seiner eigenen Arbeit entgegenstellt, doch siehe praef. ad. Jes.: isti [Latini] saltem unum [= Hieronymum] post priores habere dignentur interpretem, und gerade einzelne der vorstehenden Varianten können lehren, wie eine aus der andern entstehen kann, indem es ging, wie Hieronymus sagt: a vitiosis interpretibus male edita a praesumptoribus imperitis emendata perversius, a librariis dormitantibus aut addita aut mutata. Beispielsweise giebt schon Ambrosius den zwei Jüngern von Emmaus regelmäßig den Namen Ammaon et Cleopas. Wie ist das möglich? Las ein alter Übersetzer in seinem griech. Text statt des unmisverständlichen *ᾗ ονομα* so wie

noch heute D hat, *ονοματι*, so konnte er das „mit Namen Emmaus“ statt auf den Flecken auf das Subjekt des Satzes „es gingen zwei“ beziehen; er oder ein anderer trug dann aus V. 18 den Namen Cleophas schon hier ein (Emmaus und Cleophas), ein Dritter setzte ihn schon vor Emmaus, und die Verwirrung war fertig. •Dieser Verwirrung innerhalb der lateinischen Bibel ein Ziel zu setzen, war die Arbeit des Hieronymus bestimmt und so hat die Geschichte der lateinischen Bibelübersetzungen

a) die lateinische Bibel vor Hieronymus,

b) die lateinische Bibel des Hieronymus

zu behandeln, und bei der letzteren ihre Geschichte bis Karl dem Großen und während des Mittelalters bis Gutenberg einerseits, andererseits die Geschichte des gedruckten Textes bis Trient, und von da bis zur Neuzeit zu unterscheiden, endlich

c) die von ihr unabhängigen Übersetzungen, namentlich der Protestanten, anzureihen.

a) **Die lateinische Bibel vor Hieronymus.** — Litteratur: Leo Ziegler, Die lat. Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus. Ein Beitrag zur Gesch. der h. Schrift, München 1879, VIII, 135, 4° (s. dazu v. Gebhardt, ThLZ 1879, 4; Wordsworth, the Academy 26. April 1879; J. N. Ott, Zur Abwehr NJbbfPh u. P. 119/120, 1879, 425–438); P. Corssen, Die vermeintliche „Itala“ und die Bibelübersetzung des Hieronymus JpTh 7, 1881, 507–519; W. Weißbrodt, commentatio de versionibus scripturae sacrae latinis observationes miscellae, Pars I, Braunsberg, Progr. 1887, 18 S.; Hugo Lincke, Studien zur Itala, Breslau 1889 (Progr. Elisabet.-Gymn.), vgl. Miodonski, Arch. f. lat. Lexik. 6, 1. 2; P. Corssen, DLZ 1889, 39 (betrifft S. 3—24 Apocal., S. 24 bis 27, cod. sessorianus); Fr. Zimmer, Der Galaterbrief im altlat. Text, Stud. und Skizz., Ostpreuß. 1887; derselbe Ein Blick in die Entwickelungsgeschichte der Itala, ThStK 1889, 2. 331/355. Die Arbeiten von Rönsch &c. s. u.; die neutestamentlichen Einleitungen, bes. Gregory und Scrivener. Die Geschichte der lateinischen Bibelübersetzungen Vulgata und Itala war eine der Detailstudien von Goethes Enkel; s. Graf Géza Kuun, Erinnerungen an Goethes Enkel, Allg. Zeit. 1888, 84. Beil.

1. **Name.** Sämtliche Überreste der lat. Bibel aus der Zeit vor Hier. pflegte man bis vor kurzem unter dem Namen der **Itala** zusammenzufassen, dann ist die Bezeichnung vorhieronymianisch, jedenfalls besser vorhieronymisch aufgekommen, in neuester Zeit namentlich in England die Benennung „altlateinisch“, der Alt-Lateiner, the old latin, beliebt geworden. Der Name „Altlateiner“ ist nur insofern ungeschickt, als man unter dem Neulateinischen sonst allgemein das Lateinisch der Renaissance versteht, soll aber der Kürze wegen beibehalten werden. Die frühere Benennung Itala geht auf eine einzige Stelle des Augustin zurück. Nachdem er den Grundsatz aufgestellt ut emendatis (sc. codicibus) non emendati cedant ex uno dumtaxat interpretationis genere venientes, fährt er de doctr. chr. 2, 14. 15 fort: in ipsis autem interpretationibus **Itala** ceteris praeferatur, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae. Damit stellt er unstreitig eine einzelne lateinische Übersetzung andern gegenüber und deshalb ist es doppelt unrichtig, die Gesamtheit der lat. Bibeltexte älterer Zeit unter diesem Namen zusammenzufassen. Aber was ist nach Augustins Sinn unter dieser Itala zu verstehen? Man wollte korrigieren, weil Italus als dichterisches Adjektiv auffalle: **illa** ceteris praeferatur, quae est ... Casley, Bentley, Corssen (JpTh 7, 507; Strack, Einl.^{4} 188); bestechender ist die Korrektur usitata (Potter, Marsh, Eichhorn), weil Augustin (de cons. II, 128) ausdrücklich die codices ecclesiasticos interpretationis usitatae preist. Aber itala findet sich in Prosa schon bei Plinius (n. h. 1, 54 Italum mare), Arnobius (res Italae, sermo Italus) und bei Augustin selbst (montes Italos, oleam Italam, Italae gentes, s. Kenrick, Theological Review 1874, July; Mommsen, Römische Geschichte 5^2, 657^r; Wölfflin, SMA 1893. 2. 256), der außerdem zu Eccli 34, 30 codices plurimos von codices afros unterscheidet. Er muß also eine in Italien d. h. nach dem damaligen Sprachgebrauch wohl im nördlichen Teil der Halbinsel, genauer gesprochen in der politischen Diöcese Italien gebrauchte und von dorther nach Afrika gekommene Übersetzung gemeint haben. Welche war oder ist das? Isidor von Sevilla verstand im 7. Jahrhundert darunter offenbar die Arbeit des Hieronymus, die jetzt sogenannte Vulgata, zu welcher nach dem bisherigen Sprachgebrauch die Itala gerade einen Gegensatz bilden soll, denn Etym. 6, 4 sagt er von ihm: Presbyter quoque Hieronymus trium linguarum peritus ex Hebraeo in Latinum eloquium easdem Scripturas convertit eloquenterque transfudit, cuius interpretatio merito ceteris antefertur; nam est et verborum tenacior et perspicuitate sententiae clarior atque utpote a Christiano inter-

prete verior. Ähnlich Walafrid Strabo praef. glossae ordin. C. A. Breyther erneuerte in einer Diss. de vi quam antiquissimae versiones, quae extant latinae, in crisin evang. IV habeant (Merseb. 1824, 8°) diese Ansicht, die nach Fritzsches Urteil (PRE² 8,440) aller Geschichte widerspricht. Auch Ed. Reuß hat schon 1860 (Geschichte der h. Schriften des NT.s ³ 436) gefragt: Wäre es denn ganz unmöglich, daß jene Phrase des Augustinus, um 397 geschrieben, bereits Rücksicht auf eine Arbeit des Hieronymus nahm und zwar die hexaplarische? Neuestens hat F. C. Burkitt (The Old Latin and the Itala, Cambridge 1896, Texts and Studies IV, 3), ohne Beyther oder Reuß zu kennen, diese Ansicht mit aller Entschiedenheit erneuert und mit so beachtenswerten Gründen unterstützt, daß Th. Zahn (ThLBl 1896, 31) erklärte: ich wüßte der These B.s überhaupt vorläufig nichts entgegenzusetzen; auch Samuel Berger (Bulletin Critique 1896 Nr. 25) hat sie nicht für unmöglich erklärt. Doch s. G. Mercati, Rivista bibliografica Italiana Firenze I, 257—262 10. Nov. 96. Bei der Arbeit des Hieronymus ist darauf zurückzukommen. Hier war die Stelle nur zu erörtern, um die Unrichtigkeit des bisherigen Sprachgebrauchs darzuthun. Letztere ergiebt sich auch aus dem, was wir über die Heimat der ältesten lateinischen Bibelübersetzungen anzunehmen haben.

2. Die Heimat der ältesten lateinischen Bibel. Früher sah man ohne weiteres Italien und speziell Rom als Heimat der lateinischen Bibel an; man vergleiche schon die Bemerkungen hinter dem Markusevangelium in griechischen und syrischen Handschriften, wonach dasselbe „ρωμαιστι εν ρωμη“, quod locutus est Latine Romae, 10 Jahre nach der Himmelfahrt entstanden sein soll. (Über das Lateinische im NT. bes. in Marcus s. Phil. Schaff, a companion to the Greek Testament⁴ p. 35, der außer 40 lateinischen Personen- u. 7 Ortsnamen 31 Latinismen aufzählt, assarium, denarium, centurio, census, quadrans, colonia, custodia u. s. w.). Später sah man, daß wie Rom damals wesentlich eine Graeca urbs war, so auch die Verhältnisse der ältesten Christengemeinde dort nicht sofort eine lateinische Bibelübersetzung nötig machten.

Wie der Brief des Paulus nach Rom griechisch ist, so auch der von dort ausgehende des Clemens; die Namen der aus der römischen Gemeinde bekannten Glieder sind vielfach griechisch; vor Tertullian nennt Hieronymus nur den römischen Bischof Viktor und den römischen Senator Apollonius als lateinisch Schreibende (s. C. P. Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel Band 3 [1875] 285. 451).

Anders lag es in Afrika, namentlich in Karthago, wo das Lateinische nicht bloß die amtliche, sondern auch die herrschende Sprache wurde und das Punische mehr und mehr verdrängte (Plin. hist. nat. 18, 3, 22). Sicher ist, daß sich in Afrika die lateinische Kirchensprache ausgebildet hat, und dies wird wie anderswo an der Hand der Bibel geschehen sein; auch der Sprachcharakter der ältesten noch erhaltenen Stücke der lateinischen Bibel scheint uns dorthin zu weisen. Andererseits ist zuzugeben, daß wir die damalige Volkssprache wesentlich nur aus afrikanischen Schriftstellern kennen und Erscheinungen, die wir jetzt als Afrismen betrachten, auch an anderen Orten des lateinischen Sprachgebiets in der lingua rustica zu Hause gewesen sein können. Denn das ist keine Frage, daß es wesentlich die Sprache des Volks gewesen ist, in welcher auch hier das Evangelium verkündigt wurde, so daß schon Kirchenväter wie Ambrosius zu Lc 2, 42 und Arnob. 5, 19 Ursache hatten und Gründe suchten und fanden, sich darüber zu trösten.

Die reichsten Sammlungen bietet Rönsch († 5. Nov. 1888), Itala und Vulgata. Das Sprachidiom der urchristlichen Itala und kath. Vulgata unter Berücksichtigung der römischen Volkssprache erläutert, Marburg 1869. Zweite berichtigte und vermehrte Ausgabe 1875 (nur Titel mit Vorwort und Anhang S. 511—526 neu); derselbe, in den „Studien zur Itala“, ZwTh 1875, 425. 1876, 287. 397. 1881, 198; derselbe, Zur vulgären und biblischen Latinität (Z. f. österr. Gymn. 30 H. 11, 1879. 806—811; Ph. Thielmann, Lexicographisches aus dem Bibellatein (Arch. für Lat. Gr. und Lex. 1884. 68—81); ders., Ueber die Benutzung der Vulgata zu sprachlichen Untersuchungen Philologus 42, 319. 370; Gust. Koffmane, Geschichte des Kirchenlateins bis auf Augustinus — Hieronymus, Breslau Heft 1, 1879. 2, 1881 (aus älterer Zeit. Von früheren Schriften vgl. Alberici Gentilis de latinitate veteris bibliorum versionis male accusata dissertatio ad Robertum F., Helmstadii 1674 und Augustinus Maria de Monte Savonensis, commentatio de quibusdam sacrae scripturae locutionibus (ed. J. Exh. Kapp, Lipsiae 1723); vgl. darüber Franz Karl Alter in einem Brief an

Prof. Paulus in Jena (Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur 1791). Joh. Casp. Löscher, de patrum Africanorum meritis singularibus libri II, Rochlitii 1722); Paul Monceaux, Les Africains, étude sur la littérature latine d'Afrique. (Journal des Savants 1895, 35—46 von Gaston Boissier). Einzelnes: Fr. Taper Cooper, Word formation in the Roman sermo plebeius, an historical study on the development of vocabulary in vulgary and late Latin, with special reference to the Romance Languages, Boston and London 1895 (vgl. P. Geyer, Berl. Phil. WS 1896, 38: Itala und Vulgata leider nicht berücksichtigt); H. Blase, Geschichte des Irrealis im Lateinischen, zugleich ein Beitrag zur Kenntnis des afrikanischen Lateins, Erlangen 1888: über ihre Vorliebe für altertümliche Wörter und Wendungen s. Götz über Dunkel- und Geheimsprachen im späten und mittelalterlichen Latein ASG 1896, 65. Aufsätze und Mitteilungen in Wölfflins Archiv für lateinische Lexikographie. Ueber die römische Litteratur jener Zeit bes. Schanz, 3. Teil 1896 (München, Beck, 21. Halbband). C. Weyman, Jahresbericht über die christlich-lateinische Literatur von 1886/87 bis Ende 1894. Aus den Jahresberichten über die Fortschr. der klass. Altert.-Wissensch., Berlin, Calvary 1896, 64 S. — E. Ehrlich, Beiträge zur Latinität der Itala, Rochlitz, Realschule. Progr. 1895, 36 S. 4°.; Hauschild, Einige sichere Kennzeichen des afrikanischen Latein. Berichte des freien deutschen Hochstifts (Frankfurt) 1889, Heft 3. u. 4, S. 347—350; H. Rönsch, Die ältesten lateinischen Bibelübersetzungen nach ihrem Werte für die lateinische Sprachwissenschaft in seinen Collectanea philologa (Bremen 1891) S. 1—20.

Neben der afrikanischen Grundlage glauben aber neuere Forscher vor allem beim NT., aber auch beim AT., ein entschieden europäisches Element in diesen Texten erkennen zu sollen, und es ist Sitte geworden, eine afrikanische und europäische Textgestalt zu unterscheiden. Zumal für das AT. müssen aber noch viel mehr Texte zugänglich sein, ehe an eine definitive Klassifikation gedacht werden kann. Da die alten Übersetzungen vom 5. Jahrhundert ab neben der neuen des Hieronymus mehr und mehr außer Gebrauch kamen, sind sie uns in verhältnismäßig wenig Handschriften, dafür allerdings meist in alten, häufig nur durch Palimpseste erhalten.

3. Die gedruckten Stücke des Vetus Latinus zum AT. Mit großem Fleiß haben die Mitglieder der päpstlichen Kommission unter Sixtus V. und seinen Vorgängern, namentlich Petrus Morinus, Antonius Agellius, Lälius Malverda, aus den lateinischen Kirchenvätern die Citate zusammengetragen, welche Flaminius Nobilius zu der S. 5, 41 genannten Ausgabe des Vetus Testamentum secundum LXX latine redditum ergänzte. Über ihre Wiederholungen ebenda 44. Es liegt auf der Hand, daß diese Mosaikarbeit nicht genügen konnte. Eine solide Grundlage für das Alte und NT. hat erst der Mauriner Petrus Sabatier geschaffen, durch das große, heute noch unentbehrliche, von den Antiquaren mit 300 bis 500 Mk. angesetzte Werk:

Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae s. vetus italica et ceterae quaecunque in codicibus manuscriptis et antiquorum libris reperiri potuerunt: opera et studio P. S., o. s. Bened. e congr. S. Mauri Remis, (= Reims, Romae bei (Tischendorf-)Gregory 3, 1350 ist Druckfehler wie die Jahreszahl 1713—19) 1739—1749 Folio, mit neuem Titel: Parisiis, Franc. Didot, 1751. Die beiden ersten Bände enthalten das AT., der dritte das Neue. Eine Neubearbeitung dieses Werks ist dringend nötig; sie könnte manches Unnötige ausscheiden, müßte vieles genauer geben, als Sabatier gethan hat. Das Verdienst, für mehr als hundert Jahre die Grundlage geschaffen zu haben, bleibt ihm.

Vor Sabatier sind — vom Psalter abgesehen — noch folgende Veröffentlichungen zu nennen:

J. M. Carus (Tommasi), Sacrorum Bibliorum iuxta editionem seu LXX interpretum seu B. Hieronymi veteres tituli sive capitula et stichometriae ex maiore parte ante annos mille in Occidente usitata. 2 tomi in 1 vol., Romae 1688, 4° (enthält Baruch), 2. verb. Aufl. in Thomasii Opp. ed. Vezzosi I, Romae 1747; Ecclesiastes ex vers. Itala cum notis Bossueti, Par. 1693.

Was seither an Textespublikationen hinzugekommen, für das AT. (in chronologischer Ordnung) hier zusammenzustellen, scheint um so nötiger, als z. B. Wellhausen in seiner Neubearbeitung von Bleek[6] 553 sich mit der Nennung von Sabatier und der Bemerkung begnügt, daß man jetzt eifrig dabei sei, die Sammlung zu vermehren (ähnlich Cornill[3. 4.] S. 337).

a) Friedericus Münter, Fragmenta versionis antiquae latinae antehieronymianae prophetarum Jeremiae, Ezechielis, Danielis et Hoseae e codice rescripto bibliothecae universitatis Wirceburgensis Programma, Hafniae 1819,

44 S. 4° (auch in Miscell. Hafn. I, 1, 81 ff.). b) Am. Peyron, M. T. Ciceronis orationum pro Scauro fragmenta ... inedita, Stuttg. et Tüb. 1824, 4°, enthält p. 73—117. 2 Mal aus cod. Ambr. E. 26 Inf. c) Jos. ab Eichenfeld et Steph. Endlicher, Analecta grammatica maximam partem anecdota, Vindob. 1837. d) Ferd. Flor. Fleck, Wissenschaftliche Reise durch das südliche Deutschland &c., 2. Bd. 3. Abt., Leipzig 1837, S. XIII u. 205f.; ebenda S. 337ff. Fragmenta italae vetustissimae V. T. e codice reg. Armamentarii parisiensis (Cantica: Dt 32, Hab 3, 1 Sa 2, Jes 26, Dan 3). e) Fridegar Mone, de libris palimpsestis (Karlsruhe 1855) S. 49—51. f) Ernestus Ranke, fragmenta versionis latinae antehieronymianae prophetarum Hoseae, Amosi et Michae e codice Fuldensi eruit atque adnotationibus instruxit E. R. Accedit tabula lapidi incisa, Marburgi 1856, 4°, IV. 52 S. g) Derselbe, frr. v. l. a. proph. Hos., Am., Michae, aliorum e codice manuscripto er. atq. a. instr. Fasc. II. ibid. 1858, 125 S. 4°. [= Progr. fasc. II 1857, 52 S., fasc. III 1858, 68 S.!] (I und II wird von einigen, Vogel S. 6, Hartwig, Tabellen S. 9 als „Marburg 1860" citiert); ThSK 1857, 400—422. h) Derselbe, Bericht über Auffindung von Resten eines Italacodex aus dem V. Jahrhundert nebst einem Faksimile. ThStK 1858, 2, 301ff. i) C. Vercellone, Variae lectiones vulgatae latinae Bibliorum editionis, Romae vol. I 1860 p. 183. 307. 586, II 1862 p. 78, k) Derselbe, Frammenti dell' antica Itala scoperti in un codice Vaticano in: Dissertazioni Accademiche, Roma 1864. l) Aen. Fr. Const. Tischendorf, Anecdota sacra et profana ex oriente et occidente allata. Editio repetita, emendata, aucta, Lipsiae 1861, 4° (1855): XXIX Fragmenta Itala capp. 17 et 47 prophetae Jeremiae e cod. palimps. Sangallensi proferuntur p. 231 sq. m) O. F. Fritzsche, Liber Judicum secundum LXX, Turici 1867. n) Albrecht Vogel, Beiträge zur Herstellung der alten lateinischen Bibelübersetzung. Zwei handschriftliche Fragmente aus dem Buche des Ezechiel und aus den Sprichwörtern Salomos zum ersten Male herausgegeben. Mit einer lithographirten Tafel, Wien 1868, 99 S. o) E. Ranke, Fragmenta versionis sacrarum scripturarum latinae antehieronymianae e codice manuscripto eruta atque adnotationibus criticis instructa. Editio libri repetita, cui accedit appendix, Vindobonae 1868, 4° (Appendix, qua fragmenta ab Alberto Vogel edita ad modum codicis proponuntur notisque criticis illustrantur. 32 S. 4° 1 Tafel). p) Librorum Levitici et Numerorum versio antiqua itala e codice perantiquo in bibliotheca Ashburnhamiense conservato nunc primum typis edita, Londini 1868, gr. 4 (auch Exx. in Folio). Mit 1 Faks. IV. 160 S., vgl. H. Rönsch, ZwTh 1871. 2; Reusch, ThQS 1870, 32—47 f. u) q) E. Ranke, Par palimpsestorum Wirceburgensium. Antiquissimae Veteris Testamenti versionis latinae fragmenta e codd. rescriptis eruit, edidit, explicuit. Accedunt duae tabulae photolithographicae, Vindob. 1871, 4°, 432 S., vgl. Reusch, die Würzburger Italafragmente, ThQS 1872, 3; Rönsch, LCBl 1872, 15, ZwTh 72, 3. r) v. Mülverstedt, Über den Kirchenschatz des Stifts Quedlinburg. Nebst einigen Nachrichten von .... einem dorther stammenden Italafragment: in Zeitschrift des Harzvereins Bd 7, 1874, S. 210ff. III. Das Italafragment S. 251 bis 263. Vgl. W. Schum in ThStK 1876, 121ff. s) [Jos. Haupt] Veteris Antehieronymianae Versionis libri II Regum sive Samuelis fragmenta Vindobonensia (Vindob.) 1877, typis P. Geroldi, 22 S. 2 Tafeln. In: Gratulationsschrift für E. v. Birk. t) L. F. Hamann, Canticum Moysi ex psalterio quadruplici Salomonis III, Jenae 1874. u) Ulysse Robert, Pentateuchi e codice Lugdunensi versio latina antiquissima. Version latine du Pentateuque antérieure à Saint Jérôme publiée d'après le manuscrit de Lyon. Avec des fac-similés, des observations paléographiques, philologiques et littéraires sur l'origine et la valeur de ce texte, Paris, Didot 1881, 4°, vgl. G. Paris, Journal des savants mai 1883; Ch. Graux, Rev. de phil. 1881, Mai, 276—88, H. d'Arbois de Joubainville, Bibliothèque d'Ecole des Chartes 1881, 2; A. de Barthelémy, Revue des questions historiques, Juillet 1881; L. Duchesne, Bulletin critique 1881, 1. Juillet. Über die Handschrift und ihre Geschichte Niepce, les manuscrits de Lyon et mémoire sur l'un de ces manuscrits, le Pentateuque du VI[e] siècle. Accompagné de deux facsimilés par Delisle, Lyon 1879. XV, 190. L. Delisle, Bibliothèque de l'école des chartes t. 39, 421—431. 41, 304 bis 306. Über neu gefundene zu derselben Handschrift gehörige Stücke (Dt, Jos, Ri), die

U. Robert herausgeben soll: Delisle, Découverte d'une très ancienne version latine de deux livres de la Bible. Journ. des Sav. 1895 Nov. 702—705. v) F. Gustafson, Fragmenta Veteris Testamenti in latinum conversi e palimpsesto vaticano eruta. Accedit codicis specimen heliotypicum. Helsingforsiae 1881, 4°. Ex Act. Soc. Scient. Fenn. tom. XII p. 243—267. w) Leo Ziegler, Bruchstücke einer vorhieronymianischen Übersetzung des Pentateuch aus einem Palimpseste der k. Hof- und Staatsbibliothek zu München zum erstenmale veröffentlicht. Mit einer photo-lithographischen Tafel, München 1883. XXX. 87. 4°. x) Joh. Belsheim, Palimpsestus Vindobonensis Antiquissimae Veteris Testamenti translationis latinae fragmenta e codice rescripto eruit et primum edidit. Christianiae 1885, VIII. 51 S. E commentariis theologicis (Theologisk Tidskrift) separatim expressit. y) Ern. Ranke, antiquissimae Veteris Testamenti versionis latinae fragmenta Stutgardiana nuper detecta, quibus accedunt duae tabulae photographicae, Marburgi 1888 (VIII) 28 S. 4°. (Gratulationsschrift für Bologna; auch Wien, Braumüller 1888). y) Adalb. Düning, Ein neues Fragment des Quedlinburger Itala-Codex, Quedlinburg. Gymn.-Progr. 1888, 1 Taf. 24° S. 4 (vgl. ThLZ 1889, 3, wo im Titel falsch Büning). z) P. de Lagarde, Mittheilungen [I], Göttingen 1884, 241—380. Die weisheiten der handschrift von Amiata (Sap. Sal. — 282, Liber Ecclesiasticum Salomonis [= Sirach] 283—378; vgl. 2 (1887) 189—237) Des Hieronymus Übertragung der griech. Übersetzung des Job. aa) Joh. Belsheim (altlat. Übersetz. von Tobit, Judit, Esther) in Det Kong. Norske Videnskabers Selskabs Skriftes 1892. 63—158. ab) Samuel Berger, Notice sur quelques textes latins inédits de l'ancien testament. Tiré des Notices et Extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale et autres bibliothèques. Tome XXXIV, 2e partie, Paris 1893 (p. 119—152), 38 S. 4° (über Ruth, 1 Kg 2, 3—10, Job, Salomo, Tobit, Judit, Bar., 3 u. 4 Esra, Esther, 1 u. 2 Mak). ac) F. C. Burkitt, The Old Latin and the Itala, Cambridge 1896 p. 79—82. The St. Gallen fragment of Jeremiah.

Über die lateinischen Texte der Psalmen und Apokryphen s. u. bei Hieronymus und Bd 1, 630,40—633,16; zu Sirach ergänze C. Douais, une ancienne version latine de l'Ecclésiastique, fragment publié pour la 1er fois et accompagné du facs. du MS. visigoth., Paris 1895; zu IV Esra: The fourth book of Ezra. The Latin version edited from the mss by the late Prof. R. L. Bensly. With an Introduction by Montague Rhodes James, Cambridge 1895 (Texts and Studies III, 2).

Nach der Reihenfolge der biblischen Bücher im einzelnen zusammenzustellen, welche Stücke derselben in den vorgenannten Schriften veröffentlicht sind, muß hier verzichtet werden; die Haupthdss. sind für

Pent.: Lugd. (Robert), Wirceb. (Ranke), Frising. (Ziegler).

Jos, Ri: (Lugd. (Robert). Ruth: Compl. (Berger). Sam u. Kön: Legion. (Vercellone, s. u.), Vindob. (Haupt). Esther: Vallic. B 7 (Tommasi, verschwunden), Corb. (Sabatier), Compl., Lyon 356, Monac. 6225. 6239 ꝛc., Bas. 35, Ambros. E 26 inf. Hiob: Turon. (Martianay), Bodl. (Lagarde), Sangall. (Caspari). Psalmen: Lugd., Sangerm. (Sabatier), Paris (Thorpe). Proverbien ꝛc.: Sangall. (Berger). Propheten: Wirceb. (Ranke).

An die Textesveröffentlichungen reihen sich die Untersuchungen, namentlich diejenigen über die Frage, welche Texte die einzelnen Kirchenlehrer benützten. Auf der Grenze beider Gebiete steht der dem Augustin zugeschriebene Liber de divinis scripturis sive speculum von Mai 1843 in seinem Spicilegium Romanum IX, 2. 1—88, dann 1852 in der Nova Patrum Bibliotheca I, 2, 1—117, 1887 von F. Weihrich in Bd 12 des CSEL veröffentlicht, in der neutestamentlichen Textkritik mit m bezeichnet. Vgl. darüber Franz Weihrich, die Bibelexzerpte de divinis scripturis und die Itala des h. Augustinus SWA 129. 1893 72 S.; aus älterer Zeit Card. Wiseman, Two letters on some parts of the controversy concerning 1 John 5, 7, containing also an enquiry into the origin of the first Latin version of scripture, commonly called the Itala (Catholic Magazine for 1832/3, wiederholt in Essays on Various Subjects 1853 Bd I). Interessant ist die Reihenfolge der Bücher in der vom Anonymus benutzten Bibel: Eccli, Eccl.; Jes, Jer, Bar., Threni, dann 10 kleine Propheten (Abdias und Jona fehlen), in der Ordnung Hos, Am., Mi, Joel; dann erst Ez Da (vgl. bei Berger, histoire die Nr. 121). Übrigens betreffen die meisten Untersuchungen das NT. und

sind erst dort zu nennen. Speziell zum Alten ist zu vergleichen: The Latin Heptateuch ... critically revised by J. E. B. Mayor. London 1889 p. XXVII. XLIII. Hermann Rönsch, Die alttestamentliche Itala in den Schriften des Cyprian. Vollständiger Text mit kritischen Beigaben. ZhTh 1875 S. 86—161. Derselbe über die Genesiscitate in der Leptogenesis (Buch der Jubiläen Leipzig 1874 8° S. 170), die des Richterbuchs in Fritzsches dreifacher Ausgabe des Liber Judicum Turici 1867 4° p. 80. Zu den Psalmen Lagarde, Probe einer neuen Ausgabe der lateinischen Übersetzungen des AT.s (Göttingen 1885), der zu Ps 1—17 die Citate von 22 Kirchenvätern vorlegte von Ambrosius und Augustinus bis Tertullianus und Victor vitensis. Ph. Thielmann, die lateinische Übersetzung des Buches der Weisheit (Arch. für lat. Lexikogr. 8, 235—277); ders., Die europäischen Bestandteile des lateinischen Sirach ebenda 9, 2. 247—284.

4. „Viel reicheres Material wurde seit Sabatier zum NT. ans Licht gefördert," konnte Fritzsche schon in der 2. Auflage dieses Artikels schreiben. Er zählt dann die bis 1880 in dieser Richtung erschienenen Veröffentlichungen auf. Sie betreffen für die Evv. die Hdss., die man in der neutestamentlichen Textkritik mit abdefikls(aur oder holm) bezeichnet; für Acta degs, für Paulus dfg gue rr$_3$, für die kath. Briefe qs, endlich gh für die Apokalypse. Seither ist vieles hinzugekommen, seither sind aber auch Gregorys Prolegomena zu Tischendorfs editio octava erschienen, die in der 1894 ausgegebenen pars ultima von S. 948—1108 die Versiones Latinae (die Vetus Latina von S. 949—971) behandeln; weiter im gleichen Jahr die vierte von E. Miller herausgegebene Auflage von F. H. A. Scriveners Plain Introduction to the Criticism of the New Testament (London, Bell), für welche einer der ersten Arbeiter auf diesem Gebiet H. J. White unter Leitung des Bischofs von Salisbury, John Wordsworth, das dritte Kapitel von Bd II über die Latin Versions fast ganz umgeschrieben hat (the Old Latin, previous to Jerome's Revision p. 41—56). Auf diese beiden Werke muß für alles nähere verwiesen, hier soll nur das neueste nachgetragen und über diejenigen Hdss. kurz orientiert werden, die auch v. Gebhardt in der adnotatio critica seiner editio maior p. 459 aufführt.

a vercellensis, von einigen wohl mit Unrecht schon ins vierte Jahrhundert verlegt und als Autograph des 370 gest. Bischofs Eusebius von Vercelli betrachtet, von J. Andr. Irico (Mediolani 1748. 4°) und von Bianchini (Jos. Blanchinus) im Evangeliarium quadruplex (Rom. 1749 2 vol. Fol.) herausgegeben, in Bd 12 der MSL wieder abgedruckt, 1884 von Belsheim.

a$_2$ fragmenta curiensia im Rätischen Museum in Chur; von E. Ranke beschrieben ThStK 1872, 505/20, Curiensia Ev. Lucani fragmenta Latina, Vindob. 1874, von Batiffol und Corssen (GgA 1889, 316) als Bruchstücke von n erkannt, auch von White jetzt als solche anerkannt.

b veronensis, IV oder Vs., ebenfalls bei Bianchini.

c colbertinus (paris. lat. 254) XIII s., schon von Sabatier, 1888 (ungenau) von Belsheim herausgegeben; nur in den Evangelien altlateinischer Text, weiterhin hieronymisch.

d Die lateinische Hälfte des codex Bezae; s. Bd. 2 S. 743,20 und J. Rendel Harris, a study of Codex Bezae 1891; F. H. Chase, the Syriac Element in Codex Bezae Lond. 1893.

e palatinus in Wien, mit Gold und Silber auf Purpur; Tischendorf, Evangelium Palatinum ineditum 1847. 4°. Ein dazu gehöriges Blatt von Th. Abbott mit cod. Z 1880 in Dublin veröffentlicht (par palimpsestorum Dublinensium); zwei weitere von H. Linke, Neue Bruchstücke des Evangelium Palatinum, SMA 1893, 281 nach einer 1762 für Bianchini gemachten Abschrift; das Ganze neustens von J. Belsheim: Evangelium Palatinum ... denuo edidit Christiania 1896. VIII. 96., s. v. D[obschütz] LCBl 1896, 28.

f Brixianus VI s., bei Bianchini, mit einigen bösen Druckfehlern bei MSL XII, von Wordsworth-White unter dem Text des Hieronymus abgedruckt.

ff$_1$ Corbeiensis I, VIII oder IX s., jetzt in Petersburg, schon von Martianay 1695 mit einer Kollation von g$_1$, von Bianchini und 1882 von Belsheim ediert.

ff$_2$ Corbeiensis II, VI s., jetzt in Paris lat. 17225, von Sabatier citiert, von Bianchini kollationiert (Mc, Lc, Jo), von Belsheim 1887 ediert, von Berger für White revidiert.

g_1 Sangermanensis I, IX s., jetzt in Paris lat. 11553, schon 1538 von Rob. Stephanus, 1680 von Rich. Simon benutzt und besprochen, für Bentley kollationiert, 1883 von John Wordsworth in Bd I der Old Latin Biblical Texts ediert (The Gospel according to St. Matthew, from the St. Germain MS (g_1). Edited with introduction and appendices. Gemischter Text; in den altlateinischen Stücken teils von europäischem, teils von italischem Typus.

g_2 Sangermanensis II, X s., gemischter Text.

h Claromontanus IV oder V s., im Vatikan (lat. 7223), nur im Mt altlateinisch, von Sabatier benutzt, von Mai (Script. Vet. Nov. Coll. III. 1828), und 1892 neu von Belsheim ediert.

i Vindobonensis VII s. (lat. 1235) von F. C. Alter in dem Neuen Repertorium (3, 1791) und in den Memorabilia (7. 1795) des G. E. H. Paulus ediert, für Bianchini kollationiert, von Belsheim 1885 herausgegeben, von R. Beer für Wordsworth-White revidiert.

j Sarzannensis oder Saretianus, eine Purpurhandschrift in Sarezzano bei Tortona entdeckt, von G. Amelli 1872 beschrieben, noch nicht veröffentlicht.

k Bobbiensis, in Turin V. oder VI s., von Fleck 1837 ungenau, von Tischendorf 1847—49 im Anzeigeblatt der Wiener Jahrbücher der Litteratur unbequem, jetzt in Teil II der Old Latin Biblical Texts von Wordsworth, Sanday und White herausgegeben (1886: Portions of the Gospels according to St. Mark and St. Matthew, from the Bobbio MS (k) etc. Soll die älteste afrikanische Textgestalt repräsentieren.

l Rehdigeranus (nicht rhed—) in Breslau. Nach Arbeiten von J. E. Scheibel und Dav. Schulz 1865/6 in 6 Universitätsprogrammen von H. F. Haase ediert.

[m s. o. das sogenannte Speculum Augustini.]

n fragmenta Sangallensia von Batiffol (Note sur un Evangeliaire de Saint-Gall Paris 1884 und Fragmenta Sangallensia in der Rev. Archéol. 1885 305—321) und von White (s. unter k) herausgegeben.

o VII s., ein anderes Fragment in St. Gallen, mit n veröffentlicht.

p VII oder VIII s. ebenda, von irischer Hand das Ev. einer missa pro defunctis, in Bd II der Old. Lat. Bibl. Texts.

q VII s. in München, nicht in Freising; 1888 in Bd III der Old Lat. Bibl. Texts gedruckt: The four Gospels, from the Munich MS (q), now numbered lat. 6224 in the Royal Library at Munich. With a fragment from St. John in the Hof-Bibliothek at Vienna (Cod. Lat. 502). Edited with the aid of Tischendorf's transcript under the direction of the Bishop of Salisbury by H. J. White.

r oder r_1 Usserianus I, VII s. in Dublin, 1884 von T. K. Abbot herausgegeben: Evangeliorum versio antehieronymiana.

r_2 Usserianus II., IX oder X s., ebenda; eine Kollation von Abbott.

s fragmenta Ambrosiana VI s., von Ceriani in I, 1 der Monumenta sacra et profana (Mediol. 1861) und in Bd II der Old Lat. Bibl. Texts.

t fragmenta Bernensia, V s., ein schwer zu entziffernder, zuerst von H. Hagen in ZwTh. 27 (1884) 470, dann in Bd II der Old Lat. Bibl. Texts gedruckter Palimpsest (Mc 1—3).

v frag. Vindobonense (cod. lat. 502 „Pactus legis Ripuariae") s. bei q.

aur aureus oder holmensis, VII oder VIII s., von Belsheim 1878 herausg. und unter die altlatein. Hdss. gerechnet, aber eigentlich Vulgata mit altlateinischer Beimischung.

δ der lateinische Interlinartext von Δ in St. Gallen, s. J. R. Harris, the codex Sangallensis Cambr. 1891, mit interessanten Alternativübersetzungen.

Soweit die Handschriften, welche die Evangelien, meistens aber nur Teile, zum Teil recht kleine Stücke derselben enthalten.

Für AG stehen zur Verfügung:

d m der Evv., e der lateinische Text von E.

g gigas holmensis, XIII s., die aus Böhmen stammende Riesenhds. des ganzen lat. NT.s in Stockholm; nur für AG u. Apk altlateinisch, sonst Vulgata, von Belsheim 1878 herausgegeben, von H. Karlsson 1891 für Wordsworth revidiert.

g_2 in Mailand, X o. XI s., Lektion für den Stephanustag aus AG 6. 7. 8., von Ceriani 1866 in Monumenta sacra et prof. I, 2. 127.

h der Palimpsest von Fleury, VI oder VII s., in Paris von Sabatier gebraucht, von A. Vansittart 1869 u. 72, von H. Omont 1883 teilweise, ganz von Belsheim

1887, abschließend von Berger 1889 herausgegeben. Stücke aus AG, 1 u. 2 Pt, 1 Jo, Apk; bei Gregory 965 „reg (Apoc)".

s aus Bobbio über Neapel 1717 nach Wien gebracht, V oder VI s., Palimpsest, nach Bemühungen Tischendorfs von Belsheim 1886 veröffentlicht; neue Ausgabe von White für Bd IV der Old Lat. Bibl. Texts vorbereitet.

perpinianensis (s. u.).

Für die katholischen Briefe kommen in Betracht, außer m (s. Evv.) h s (s. AG):

ff Corbeiensis, X s., über St. Germain c. 1805 nach Petersburg gekommen, 1695 von Martianay, 1883 von Belsheim, 1885 von Wordsworth in den Studia Biblica (I) Oxford herausgegeben; siehe auch O. v. Gebhardt, Patres apost. I, 2 p. XXIV u. XXV. Jakobusbrief.

g in München, früher Freising, VII s., s. Ziegler, Bruchstücke einer vorhieronymianischen Übersetzung der Petrusbriefe München 1877 (SMA 1876, 607—660).

Für die paulinischen Briefe, neben m (wie bei den Evv.):

defg der lateinische Text der Hdss. DEFG, gue Guelferbytanus, VI s., Stücke von Rö 11—15, in dem von Knittel 1762 veröffentlichten gotischen Palimpsest; Tischendorf, Anecdota 1855, 153—158.

r 21 Blätter des V oder VI s., in München aus Freising, 1856 teilweise von Tischendorf verwertet (Deutsche Z. f. chr. W. u. chr. L. 1857, n. 8), 1876 von Leo Ziegler herausgegeben (Italafragmente der paul. Briefe), 1893 von Wölfflin durch 2 neue Blätter ergänzt (Neue Bruchstücke der Freisinger Itala SMA 1893, 2. 253 bis 280).

r_2 ein einziges Blatt in München, VII s., Phi 4, 11—23, 1 Th 1, 1—10; s. zu r.

r_3 im Kloster Göttweih an der Donau, VI oder VII s., aus Rö 5. 6., Ga 4. 5., von Reusch in ZwTh 22 (1879) 224—238 herausgegeben.

Für die Apokalypse:

g u. h; s. zu AG.

Dazu kam seit Gregory und Scrivener für die Apostelgeschichte ein sehr wichtiger Text aus einer verhältnismäßig jungen Hds. von Perpignan (paris n. 321) den S. Berger zuerst zugänglich machte und dann Fr. Blaß verglich: Un ancien texte latin des Actes des Apôtres retrouvé dans un manuscrit provenant de Perpignan. Tiré des Notices et Extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale et autres bibliothèques. Tome XXXV. Iᵉ partie Paris 1895 44 S. 4° (p. 169—208); vgl. H. J. White, The Critical Review July 96 p. 246—248; Haußleiter ThLB 1896, 9 u. bes. Fr. Blaß, Neue Texteszeugen für die Apostelgeschichte ThStK 1896, 436. Acta Apostolorum . . ed. Fr. Blaß, Lipsiae Teubner 1896 p. XXV; ebenda eine Papierhds. des NT.s in Wernigerode, welche wie die von Perpignan und die provençalische und die erste deutsche Übersetzung für die AG einen gemischten Text enthält.

Von diesen Hdss. rechnen Westcott-Hort wesentlich auf Grund der Übereinstimmung mit den Citaten in den gleich zu nennenden Kirchenvätern zu einer ältesten afrikanischen Klasse die Hdss. k e der Evv., h der Acta und Apoc., zu einer europäischen insbes. b, dann $abff_2$ &c., zu einer italischen Revision fq der Evv., q der katholischen Briefe, r der Paulinen.

Über die Prologe, welche sich in vielen Hdss. finden, s. neustens Peter Corssen, Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte des Kanons, Leipzig 1896 TU 15,1.

In innigem Zusammenhang mit den aufgezählten Stücken stehen die Übersetzungen der altkirchlichen Schriften, welche, wie die sogen. apostolischen Väter, längere oder kürzere Zeit kanonisches Ansehen genossen haben; vgl. die übersichtliche Zusammenstellung in Harnacks Gesch. der altchr. Litteratur I S. 883—884. Sehr alt (afrikanisch?) scheint die Übersetzung des Barnabasbriefes zu sein, die zusammen mit der Übers. des Jakobusbriefes erhalten ist (= ff.). Vom Hirten des Hermas besitzen wir zwei lateinische Übersetzungen aus alter Zeit; in der (afrikanischen) versio palatina ist merkwürdigerweise die Übersetzung der Mand. und Simil. älter als die der Visiones; vgl. den Nachweis bei Haußleiter, de versionibus pastoris Hermae latinis (Acta seminarii philol. Erlangensis, vol. III, 1884, p. 399—477). Über die lat. Übersetzung von Clemens ad Corinthios I (im ersten Band der Anecdota Maredsolana) Haußleiter ThLBl 1894, 15; Weyman, Bl. f. bayr. Gymn. 30. 1894.

5. Von größter Wichtigkeit sind ferner
die Citate der Kirchenväter, durch welche sich die Verbreitung der verschiedenen Texte konstatieren läßt. Resch nimmt an, daß „jedenfalls schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts in Gallien, Italien, Nordafrika" altlateinische Evangelienübersetzungen verbreitet gewesen seien (Außerkanonische Paralleltexte Heft 1, 38. 4, 26.), während andere immer noch streiten, ob Tertullian schon Kenntnis einer lateinischen Übersetzung habe oder seine Citate ad hoc aus dem Griechischen nehme. H. Rönsch hat das NT. Tertullians zu rekonstruieren gesucht; derselbe hat auch die Citate Cyprians, des Lactantius, Ambrosius und Augustin besprochen (s. Beiträge zur patristischen Bezeugung der biblischen Textgestalt und Latinität. I aus Ambrosius, ZhTh. 1867, 606/34; 1869, 433/479, die lateinischen Bibelübersetzungen im christlichen Afrika zur Zeit des Augustinus, 1870, 91/150; 1871, 531; 1875, 86.

Über Augustin vgl. außer Burkitt (s. o.) F. Weihrich, Balanus, Ein Beitrag zur Kritik Augustinischer Bibelcitate in Serta Harteliana Wien 1896. Zycha, Bemerkungen zur Italafrage in Eranos Vindobonensis 1893, 177—184; die Erörterungen, die sich an die Behandlung der Bibelcitate in der neuen Wiener Ausgabe Augustins anschlossen z. B. von Wotke, Berl. Phil. Woch.-Schrift 1895 über de Genesi ad literam, Petschenig ebenda 1896, n. 24 [gegen Zycha, der das AT. Augustins herauszugeben verspricht]; von Kukula zu Knölls Ausgabe der Confessiones ebenda 1896 31/2 Sp. 989; Lejay, Rev. crit. 1896, n. 33/34; über Lagardes Sammlungen S. 17,8; über Benedikt von Nursia s. Wölfflin SMA 1895. 3. 438—440, Lejay, Rev. crit. 1895. 46. 339.; über Cäsarius von Arles Lejay, Revue biblique Octobre 1895. 4. 593ff.; über Cassian c. VII von Petschenigs praef. de locis Scr. s. a C. allatis, CSLE Bd XVII. 1888 gegen Cuyckius und Ciacconius; über Cyprian vor allem Lagarde, Symmicta (I) 74, Probe S. 9, Mitt. 2, 54; Peter Corssen, der Cyprianische Text der acta apostolorum (Beilage zum II. Jahresbericht des k. Gymnasiums zu Schöneberg-Berlin-W Berlin 1892 26 S. 4°); C. Wunderer, Bruchstücke einer afrikanischen Bibelübersetzung in der pseudocyprianischen Schrift Exhortatio de paenitentia Erlangen 1889. Über die zweierlei Bibelübersetzungen des Eucherius v. D[obschütz] in LCBl 95, 4, S. Berger, Bull. crit. 1895, S. 241, und E. Klostermann in DLZ 95, 45 zum I. Band von Wotkes Ausgabe; Zingerle, A., die lateinischen Bibelcitate bei S. Hilarius von Poitiers in seinen „Kleinen philologischen Abhandlungen" 4. Heft Innsbruck 1887. Zu Lucifer Calaritanus (ed. Hartel), Dombart, Berl. Phil. W.-S. 1888, 6. Ob der Brief der Christen in Lyon eine lat. Bibel voraussetzt, s. Texts and Studies I, 2 (Resch, 4, 26); A. Oxé, Prolegomena de carmine adversus Marcionitas, Leipzig 1888; dazu Petschenig BPhWS. 1889, 5. Daß der lat. Übersetzung der Tomi des Origenes nicht der von ihm benutzte Text, sondern ein Italatext zu Grunde gelegt wurde, s. Krüger, Gesch. der christl. Litt. S. 119. Zu Pacian (lacus detritus vorhieronymisch aus Jer 2, 13) C. Weyman, Wiener Studien 17, 2. Über Primasius: J. Haußleiter in Zahns Forschungen IV, 1891; über Priscillian: Schepß (Würzburg 1886); Rönsch BPhWS 1886, 47. Archiv f. lat. Lexik. 3, 3; Petschenig, BPhWS. 89, 44. Zu Tyconius, Burkitt in Texts and Studies III, 1, 1894; vgl. E. Klostermann DLZ 1895, 19; J. Haußleiter, Der Ursprung des Donatismus und die Bibel der Donatisten ThLB 1884, 13. Zu den Citaten in de aleatoribus cf. Harnack TU 5, 54—82 und Haußleiter, ThLB 1889, Nr. 5, 6 u. 25 (mit Cyprian nahverwandt, in manchen Stücken auch mit Tertullian). Über den Gebrauch der vorhieronymischen Bibel in Wales (Book of Mulling und Vita Pauli Leonensis) s. Hugh Williams, some aspects of the Christian Church in Wales during the fifth and sixth centuries. London 1895 (J. Loofs, ThLZ 1895, 22); in Irland durch Patrick, Haddan and Stubbs, Councils I, 1869; S. Berger, Rev. celt. VI, 1886 S. 348; v. Pflugk-Harttung, Die Schriften S. Patricks, Neue Heidelberger Jahrbücher 3, 1 (1893) 75. 76. 82; J. H. Bernard in Irish transactions 1893, 310 (On the citations from Scripture in the Leabhar Breac); derselbe, on some recently discovered fragments of an Old Latin Version of Holy Scripture (Procedings of the R. Irish Academy 3rd Series V. 1892. 155—168. Über Gregor von Tours s. M. Bonnet, La Latinité de Grég. de T., Paris 1890. Daß aculeus mortis im Tedeum (des Nicetas von Remesiana?) aus der altlateinischen Bibel stamme (1 Ko 15, 56) hebt C. Weyman BPhWS 1896 Sp 1108 hervor.

„Gewiß müssen wir für diese Veröffentlichungen dankbar sein — und weitere stehen in Aussicht — schloß Fritzsche 1880 — leider aber sind sie im ganzen noch nicht verarbeitet. Um sichere allgemeine Resultate zu gewinnen, wird man erst die einzelnen Bücher durchforschen müssen."

6. Für das NT. ist man zu etwas bestimmteren Ergebnissen gelangt, für das AT. noch nicht. In einem nicht ausgegebenen Bogen seiner Probe einer neuen Ausgabe der lateinischen Übersetzungen des AT.s schrieb Lagarde (Sylvester 1884, jetzt Mitt. 3, 244): „Meine Absicht war, die von mir für die sogenannte Itala gesammelten Zeugnisse vorzulegen . . . Daß ich dabei mit dem Psalter anfangen mußte, war ein Unglück, einmal weil bei diesem Buche am wenigsten herauskam, zweitens weil bei ihm eine geradezu erdrückende Zahl von Citaten vorlag. Ich hätte mit dieser Arbeit erstens der Kritik der LXX gedient, da, was die lateinischen Väter des Westens gelesen, aus vermutlich recht alten Handschriften des Ostens entnommen gewesen sein wird. Ich hätte zweitens für das Studium der lateinischen Übersetzungen des AT.s durchaus nicht unerhebliches beigetragen: die Abweichungen Augustins von Hilarius und andern wären, wenn vollständig vorgelegt, höchst belehrend gewesen. Ich hätte drittens den Text der Patres richtig behandeln lehren — [an Cyprians Citaten von Ps 2, 12 zeigt er des näheren, wie diese lehren, welche Codices der Testimonien Cyprians den echten Text Cyprians, welche eine nach Bibeln anderer Provenienz korrigierte Gestalt bieten] —; endlich wäre durch eine Liste, wie ich sie vorhatte, ermöglicht worden, jedes irgendwo aus den von mir ausgezogenen Vätern gemachte Citat, woferne es nur eine Beziehung auf das AT. enthielte, in den Werken dieser Väter ohne zu große Mühe aufzufinden."
Die Probe, die Lagarde in Groß-Quart zu drucken angefangen hatte, ist in Klein-Oktav bei Ps 17 stehen geblieben; auf der Göttinger Bibliothek liegen seine Kollationen; England ist mit dem lateinischen NT. beschäftigt; in Deutschland will Ph. Thielmann mit Unterstützung der Münchener Akademie Teile der alten lateinischen Bibel herausgeben.

Zur Charakteristik der Übersetzung mögen noch folgende Bemerkungen Fritzsches dienen: Die Übersetzung ist eine durchaus wörtliche und danach sehr ungelenk und unbeholfen, die Sprache die deteriorierte des zweiten Jahrhunderts mit Beimischung von Wortformen und Worten aus der Volkssprache und von Provinzialismen. Das peinliche Streben des Übersetzers nach Wörtlichkeit (vgl. z. B. in nihil facti sunt *εἰς κενὸν ἐγένοντο*, a modo *ἀπὸ τοῦ νῦν*, ut quid *ἵνα τί*, si fragend für *εἰ*) ist namentlich bei den zusammengesetzten Worten sehr sichtbar. Griechische Komposita und Dekomposita werden getreulichst wiedergegeben, vgl. z. B. conrecumbentes *συνανακείμενοι*, perexsiccare *καταξηραίνειν*, pervindemiare *ἀποτρυγᾶν*, resalvari *ἀνασώζεσθαι*, perdiviserunt *κατεδιείλαντο*; selbst lateinische Verba und Präpositionen müssen sich den Kasus des Grundtextes oktroyieren lassen, vgl. z. B. oboedierint mei *μου*, praecinctam cilicium *περιεζωσμένην σάκκον*, operuit se cilicium *περιεβάλετο σάκκον*. Eine Reihe von griechischen oder hebräischen Worten erscheinen latinisiert, z. B. abyssus, baddin *βαδδίν*, cataclysmus, chrisma, erysibe *ἐρυσίβη*, holocaustum, lygyrium *λιγύριον*, ophaz *ὠφάζ*, orphanus, paradisus, rhomphaea, sardius *σάρδιος*, tharsis *θαρσίς*, chimarri *χειμάῤῥοι*, epicharma *ἐπίχαρμα*; vgl. auch unser „Kanape" über konopeum aus *κωνωπεῖον* Judith 10, 19. Zur Veranschaulichung der Sprache einige Beispiele. Formen: praevaricar*e*, demolir*e*, lamentar*e*, scruta*vit*, paenitebit*ur* deus, odiet*ur*, odi*vi*, odi*entibus*, avert*uit*, prod*ies*, praeter*ies*, flor*iet*, abscon*sus*, pregn*a*tes, pascu*ae*, mal*a* *μῆλον*, exten*sa* für extentio, ret*iam* für rete, cubil*is* tu*us*, ficul*neas* meas *συκᾶς μου*, altar*ium*, jusjuramentum. Worte: concupiscibilis, confixio, confractio *συγκλασμός*, confortare *ἐνισχύειν*, contribulare, contribulatio, tribulatio, derisorius, evaginatio, exterminium *ἀφανισμός*, exalbare, justificare, justificationes *δικαιώματα*, muratus, perditio *ἀπώλεια*, profetizare, reaedificare, salvare, salvator Jon 2, 10 (s. darüber Wölfflin SMA 1893, 263/267), superintrare. Bedeutungen: incredibilis ungläubig, memorari und rememorari alicujus eines gedenken, demergere sich versenken, diminuit *ὠλιγώθη*, exorare *ἐξιλάσκεσθαι*, exoratio *ἐξιλασμός*, exterminata est *ἠφανίσθη*, maleficia *φάρμακα*, substantia Vermögen, Habe. Konstruktionen: obaudire aliquem, suptus eum, vestem se dispoliabunt, zelatus est legem, benedixit illam, eum nocuit, comitabantur cum illo, facite eos recumbere, conloquebantur illi, gratulamini mecum. Das reichste Material bietet H. Rönsch, Itala und Vulgata.

b) **Die lateinische Bibel des Hieronymus.** — Litteratur: G. Riegler, Kritische Geschichte der Vulgata, Sulzbach, 1820, 8°; Leander van Eß, Pragmatisch-kritische Geschichte der Vulgata, Tübingen 1824, 8°; A. Schmitter, Kurze Geschichte der Hieronymianischen Bibelübersetzung, Freysing 1842; Fr. Kaulen, Geschichte der Vulgata, Mainz 1868, 8°; O. Rottmanner, Zur Geschichte der Vulgata, Histor. Polit. Blätter 114, 31—38. 101—108; J. Witte, Zur Geschichte der Vulgata, Hannover 1876; L. Engelstoft, Hieronymus Strid. interpres, criticus, exegeta, apologeta, historicus, doctor, monachus, Hauniae 1797, 8°; v. Cölln, Art. „Hieronymus" in Ersch's und Grubers Encyklopädie, Sektion II, Bd. VIII, S. 72ff.; O. Zöckler, Hieronymus, Gotha 1865, 8°; Dom Germain Morin, Les monuments de la prédication de Saint Jérôme, Oxford, Parker 1896. — In betreff des sprachlichen Elements, das erst neuestens nähere Beachtung gefunden (doch vgl. Ign. Weitenauer, Lexicon Biblicum, in quo explicantur Vulgatae vocabula et phrases, ed. altera, Aug. Vindel. 1780) ist außer auf Rönsch, Itala und Vulgata (s. oben) zu verweisen auf Fr. Kaulen, Handbuch zur Vulgata, eine systematische Darstellung ihres Sprachcharakters, Mainz 1870, 8°; J. A. Hagen, Sprachl. Erörterungen zur Vulg., Freib. i/Br. 1863, 8°; J. B. Heiß, Beitrag zur Grammatik der Vulg. Formenlehre, München 1864, 4°; Val. Loch, Materialien zu einer lat. Grammatik der Vulg., Bamberg 1870, 4°; P. Hake, Sprachl. Bemerkungen zu dem Psalmentexte der Vulg., Arnsberg 1872, 8°. Henry Goelzer, Etude lexicographique et grammaticale de la latinité de St. Jérôme, Paris 1884. 472 (cf. J. H. Schmalz, Berl. Ph. Wochenschr. 1884, 47. 1470/4); Ph. Thielmann, Über die Benützung der Vulgata zu sprachlichen Untersuchungen, Philologus 42, 319. 370; G. A. Salfeld, De Bibliorum sacrorum Vulgatae editionis graecitate, Quedlinburg 1891, 180 S.; Aloys Hartl, Sprachliche Eigenthümlichkeiten der Vulgata, Ried, Gym.-Prog. 21 S. 8°; Will. M. Cracken Wilroy, The participle in the vulgate New Testament, Baltimore 1892, 32 S.; L. B. Andergassen, Über den Gebrauch des Infinitivs in der Vulgata, Bozen Progr. 1891, 23 S. 8°; K. Hamann, Weitere Mitteilungen aus dem Breviloquus Benthemianus, enthaltend Beiträge zur Textkritik der Vulgata nebst einem Anhang, Hamburg (Johanneum, Progr.) 1882, 48 S. 4°; Ph. Thielmann, Beiträge zur Textkritik der Vulgata, insbesondere des Buches Judith, Speyer 1883 (Progr.) 64 S. 8°; E. v. Dobschütz, Studien zur Textkritik der Vulgata. Mit 2 Taf. Leipzig 1894 XI. 139 S. (cf. H. J. White, the Critical Review 1896, 243/6). — P. Martin, La Vulgate latine au XIII[e] siècle d'après Roger Bacon. Le Muséon. 7 (1888) 88—107. 169—196; P. Martin, le texte parisien de la Vulgate latine ebenda 8 (1889) 444; Sam. Berger, de l'histoire de la Vulgate en France, Leçon d'ouverture, Paris, Fischbacher 1887 16 p.; Sam. Berger, Des Essais qui ont été faits à Paris au XIII[e] siècle pour corriger le texte de la Vulgate. Rev. de théol. et de phil. t. XVI Lausanne 1883, 41; Sam. Berger, de la Tradition de l'art grec dans les manuscrits latins des Évangiles, Mémoires de la Société des Antiquaires de France, t. 52, p. 144 (u. Sonderdruck); Sam. Berger, Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen age, Mémoire couronné par l'Institut. Paris, Hachette 1893. XXIV, 443, hier S. XX—XXIV Liste des principaux ouvrages. — Wilh. Nowack, Die Bedeutung des Hieronymus für die alttestamentliche Textkritik, Göttingen 1875 55 S.; Henry Preserved Smith, The value of the Vulgate Old Testament for Textual Criticism (Presbyterian and Reformed Review April 1891, und reprinted 19 pp.).

1. Gegen Ende des vierten Jahrhunderts scheint man, zumal in Rom, die Verschiedenheit der Exemplare und die Unbeholfenheit der Sprache als einen Übelstand empfunden zu haben. Zwischen 367 und 375 habe der angebliche Josephus-Übersetzer Hegesippus die 4 Bücher der Könige neu ins Lateinische übersetzt (Vogel, de Hegesippo 1881 p. 14). Wahrscheinlich im Jahre 382 gab dann Bischof Damasus von Rom (gest. Ende 384) dem Pannonier Hieronymus den Auftrag, die lateinische Bibel zu revidieren. Das Schreiben des Damasus scheint nicht mehr erhalten, wohl aber dasjenige des Hieronymus, mit dem er im Jahr 383 den ersten Teil, die Evangelien, dem Damasus überreichte (Apokryphische Briefe zwischen Hier. und Damasus in dem liber Pontificalis MSL 13, 440. 30, 294; Schelstrate, Antiquitas ecclesiae illustrata I. [1692] p. 348; Duchesne, le liber pontif. I. [1886] p. XXXIV). Da dasselbe den einzig authentischen Aufschluß über Ziel und Art der Arbeit giebt, die Sache auch für das Schicksal aller andern Bibelrevisionen typisch ist, müssen die Hauptstellen hier stehen (wie alles auf die Ev.-Arbeit des Hieronymus bezügliche aus der jetzt allein maßgebenden Ausgabe von Wordsworth-White).

Novum opus facere me cogis ex veteri, ut post exemplaria scripturarum toto orbe dispersa quasi arbiter sedeam et, quia inter se variant, quae sint illa quae cum Graeca consentiant veritate decernam. Pius labor, sed periculosa praesumptio, iudicare de ceteris ipsum ab omnibus iudicandum, senis mutare linguam et canescentem mundum ad initia retrahere parvulorum. Quis enim doctus pariter vel indoctus, cum in manus volumen adsumpserit et a saliva

quam semel inbibit viderit discrepare quod lectitat, non statim erumpat in vocem, me falsarium me clamans esse sacrilegum, qui audeam aliquid in veteribus libris addere, mutare, corrigere? Adversum quam invidiam duplex causa me consolatur: quod et tu qui summus sacerdos es fieri iubes, et verum non esse quod variat etiam maledicorum testimonio comprobatur. Si enim Latinis exemplaribus fides est adhibenda, respondeant quibus: tot sunt paene quot codices. Sin autem veritas est quaerenda de pluribus, cur non ad Graecam originem revertentes ea quae vel a vitiosis interpretibus male edita vel a praesumptoribus imperitis emendata perversius vel a librariis dormitantibus aut addita sunt aut mutata corrigimus? Neque vero ego de veteri disputo testamento, quod a septuaginta senioribus in Graecam linguam versum tertio gradu ad nos usque pervenit. Non quaero quid Aquila quid Symmachus sapiant, quare Theodotion inter novos et veteres medius intercedat: sit illa vera interpretatio quam apostoli probaverunt. De novo nunc loquor testamento, quod Graecam esse non dubium est, excepto apostolo Mattheo, qui primus in Judaea evangelium Christi Hebraeis litteris edidit. Hoc certe cum in nostro sermone discordat et diversos rivulorum tramites ducit, uno de fonte quaerendum est. Praetermitto eos codices quos a Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum adserit perversa contentio: quibus utique nec in veteri instrumento post septuaginta interpretes emendare quid licuit nec in novo profuit emendasse, cum multarum gentium linguis scriptura ante translata doceat falsa esse quae addita (cod. E: edita) sunt [über die Konstruktion dieser Stelle ob quibus auf Lucian und Hesych, oder auf paucorum hominum geht, s. v. Eß S. 81—83].

Igitur haec praesens praefatiuncula pollicetur quattuor tantum evangelia, quorum ordo iste est, Mattheus Marcus Lucas Johannes, codicum Graecorum emendata conlatione sed veterum. Quae ne multum [frühere Lesart sed et veterum, nec quae (sc. codices?) mult.] a lectionis Latinae consuetudine discreparent, ita calamo temperavimus ut, his tantum quae sensum videbantur mutare correctis, reliqua manere pateremur ut fuerant.

Daran fügt Hieronymus Aufschluß über die Kanones des Eusebius, die er beigegeben hatte: magnus siquidem hic in nostris codicibus error inolevit, dum quod in eadem re alius evangelista plus dixit, in alio, quia minus putaverint, addiderunt; vel dum eundem sensum alius aliter expressit, ille qui unum e quattuor primum legerat, ad eius exemplum ceteros quoque aestimaverit emendandos. Unde accidit ut apud nos mixta sint omnia, et in Marco plura Lucae atque Matthei, rursum in Mattheo Johannis et Marci, et in ceteris reliquorum quae aliis propria sunt inveniantur . . . .

Opto ut in Christo valeas et memineris mei, papa beatissime.

So Hieronymus über die Anfänge seiner Arbeit, die einen Erfolg ohne gleichen in der Litteraturgeschichte gehabt, die Bibel des ganzen Abendlands geworden ist.

Um seine Arbeit ganz beurteilen zu können, müßten uns 1. die lateinischen Texte genau bekannt sein, die Hieronymus revidierte; 2. die griechischen Handschriften, nach denen er revidierte; müßten wir 3. seine Arbeit in der Gestalt haben, die er ihr gegeben hat. Keines ist vollständig der Fall. Die Wordsworth-Whitesche Ausgabe — der vollständige Titel ist: Nouum Testamentum Domini Nostri Jesu Christi Latine secundum editionem sancti Hieronymi ad codicum manuscriptorum fidem recensuit Johannes Wordsworth, S. T.P., episcopus Sarisburiensis in operis societatem adsumpto Henrico Juliano White, A. M. etc. Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 4°. Partis prioris fasciculus primus Evangelium secundum Mattheum 1889. 2. Marcus 91, 3. Luc. 93, 4. Joh. 95 — giebt unter dem Text des Hieronymus den altlateinischen des codex f (Brixianus) als denjenigen, welcher am ehesten der von Hieronymus revidierten Textgestalt entspricht und bietet namentlich in den späteren Abteilungen eine reiche Auswahl der Lesarten der anderen altlateinischen Handschriften.

In betreff der griechischen Hdss., die H. benutzt haben muß (s. o.) ließen W.-W. an Weihnachten 93 einen Brief ausgehen (On the question of what Greek MSS. or class of Greek MSS. S. Jerome used in revising the Latin Gospels (s. The Academy 1894. 27 Jan. 83^c—84^b, ThLZ 1894, 4); denn es finden sich in seinem Text Lesarten, die zur Zeit in keiner altlateinischen und in keiner griechischen Hds. nach-

gewiesen sind (Mc 9, 5 hic nos esse, Lc 9, 44 in cordibus vestris, 22, 55 erat petrus Jo 5, 45 Moses in quo vos speratis; 7, 25. 9, 38. 10, 16 ex hoc ovili . . . et fiet unum ovile) oder Lesarten, die zur Hälfte in einer, zur Hälfte in einer andern griechischen Handschriftenfamilie sich finden (Jo 9, 9. 10, 29) oder solche, die griechisch nur sehr schwach bezeugt sind (Lc 9, 4 ne exeatis, *μη* nur in 34; 11 53 os opprimere = *επιστομιζειν*, was nur 3 Hdss. bei Tisch. haben, Jo 3, 36 incredulus = *απιστων*, nicht *απειθων*; vgl. auch Jo 16, 13 docebit = *διηγησεται* statt *οδηγησει*); völlige Sicherheit liegt also auch hier nicht vor; nur ist aus der Beifügung der canones des Eusebius klar, daß er dessen bibelkritische Arbeiten benutzte. In einem noch nicht erschienenen Epilog soll de codicibus graecis quibus H. usus fuerit genau erörtert werden.

Endlich in betreff seiner eigenen Arbeit, für welche die englischen Herausgeber an 30 der ältesten Handschriften vollständig verglichen haben, ist absolute Sicherheit für alle einzelnen Stellen auch noch nicht erreicht, da keine der verglichenen Hdss. sich als fehlerlose Kopie des von Hieronymus wohl nicht selbst geschriebenen, sondern diktierten Normalexemplars auswies, auch nicht der im allgemeinen vortreffliche Amiatinus (über ihn s. auch E. v. Dobschütz, Studien zur Textkritik der Vulgata, Leipzig 1894, und die Anzeige von H. J. White, Critical Review 1896, 243/46) oder der von Epternach (Paris 9389), der von seiner Vorlage her aus dem Jahre 558 die Unterschrift hat: Proemendavi ut potui secundum codicem de bibliotheca eugipi praespiteri quem ferunt fuisse sci hieronymi. In der Hauptsache ist aber für die Evangelien sicherer Grund geschaffen, umsoweniger für die übrigen Teile der Bibel.

Hieronymus selbst schreibt das Jahr darauf an Marcella (ep. 27): ad me repente perlatum est quosdam homunculos mihi studiose detrahere, cur adversum auctoritatem veterum et totius mundi opinionem aliqua in Evangeliis emendare tentaverim. Er antwortet, er sei non adeo hebetis cordis gewesen ut aliquid de Dominicis verbis aut corrigendum putaverim aut non divinitus inspiratum, sed Latinorum codicum vitiositatem quae ex diversitate librorum omnium comprobatur, ad Graecam originem, unde et ipsi translata non denegant, voluisse revocare. Als Beispiele solcher Fehler führt er dann an — merkwürdigerweise sämtlich nicht aus den Evangelien — Ro 12, 12 tempori (= *καιρω*): nos legamus: domino (= *κυριω*), 1 Ti 5, 19 die Weglassung von nisi sub duobus aut tribus testibus; 1 Ti 1, 15 humanus sermo (= *ανινος*?); nos cum Graecis i. e. cum Apostolo qui Graece locutus est erremus: fidelis sermo (= *πιστός*).

398 schreibt er an Lucinius (ep. 71, 5): Novum Testamentum Graecae reddidi auctoritati. Ut enim veterum librorum fides de Hebraeis voluminibus examinanda est, ita novorum Graeci sermonis normam desiderat.

An Augustin, der ihm geschrieben hatte: non parvas Deo gratias agimus de opere tuo quo Evangelium (= N.T.?) ex Graecis interpretatus es, quia paene in omnibus nulla offensio est, quum Scripturam Graecam contulerimus, antwortete er im Jahr 404: si me, ut dicis, in N[i]T[i] emendatione suscipis . . . . eandem integritatem debueras etiam in V[i] credere Testamento, quod non nostra confinximus, sed ut apud Hebraeos invenimus divina transtulimus.

Endlich faßt er in seinem Buch de viris illustr. c. 135 sein Werk so zusammen: Novum Testamentum Graecae fidei reddidi, Vetus iuxta Hebraicam transtuli.

Es ist wahrscheinlich, aber nicht sicher zu beweisen, daß H. schon im Jahr 385 mit der Revision des übrigen NT.s fertig war, indem sich H. dabei fast noch mehr als bei den Evangelien auf eine sprachliche Glättung der bisherigen Texte beschränkte. Länger dauerte und viel eingreifender war seine Arbeit am AT. Zunächst revidierte Hieronymus noch im Jahr 383 in Rom den Psalter, welche Revision von Damasus sofort in die Liturgie eingeführt wurde und den Namen Psalterium Romanum erhielt, weil sie im römischen Meßbuch, im Officium der Peterskirche zu Rom, im Invitatorium und in den Responsorien des römischen Breviers noch heute im Gebrauch ist.

Mit dieser „eilig" geschehenen Revision war Hieronymus später nicht zufrieden und so unternahm er 9 Jahre später in Bethlehem 392, nachdem er in Cäsarea die Hexapla des Origenes kennen gelernt hatte, eine zweite Revision des Psalters, in welche er auch die kritischen Zeichen des Origenes die Obelen und Asterisken aufnahm. Diese Revision fand zuerst in Gallien Eingang, heißt deswegen das Psalterium Gallicanum und ist — nur ohne die kritischen Zeichen — der in den heutigen Vulgataausgaben und im

römischen Brevier (s. o.) stehende Text. In gleicher Weise, mit den kritischen Zeichen des Origenes, revidierte er auch den Hiob, eine Arbeit, die in 3 Hdss. auf uns gekommen ist, und nach seiner Angabe auch die meisten der andern alttestamentlichen Bücher, die ihm aber fraude cuiusdam abhanden gekommen seien.

Die Uebersetzung des Hiob ist zuerst von Martianay 1693 im ersten Band der Werke des Hieronymus herausgegeben worden, wiederholt von Vallarsi 1740 in Bd X, ebenso 1743 von Sabatier; neuerdings druckte sie Lagarde nach dem Bodleianus auct. E infr. 1, dessen Abschrift er von Driver zum Geschenk bekam, und nach dem schon von Martianay benutzten turonensis 18 (Mitt. 2, 189—237). Ueber eine sehr wertvolle St. Gallener Handschrift machte C. P. Caspari auf dem 8. Orientalistenkongreß von 1889 Mitteilung (über des Hieronymus Uebersetzung der alexandrinischen Version des Buches Hiob in einer Sanct Gallener Handschrift des achten Jahrhunderts: Actes du huitième Congrès etc. I. Section Sémitique (B), Leide 1893, 37—51) und brachte den Text zum Abdruck: Das Buch Hiob 1, 1—38, 16 in Hieronymus's Uebersetzung aus der alexandrinischen Version nach einer St. Gallener Handschrift saec. VIII. Christiania 1893, 108 S. (in Christiania Videnskabs Selskabs Forhandlinger). Verarbeitet von Georg Beer, Textkritische Studien zum Buche Hiob I. ZatW 1896, 297—314. — Eine Hds. dieses Psalters kam 782 nach Reichenau und bildete offenbar die Vorlage für die betr. Spalte in Salomo' III. Psalterium quadruplex; vgl. auch H. Ehrensberger, Psalterium Vetus und die Psalterien des h. Hieronymus. Ps 1—17. Tauberbischofsheim 1887 (Progr. 4°).

Schon um diese Zeit hatte Hieronymus seine hebr. Sprachkenntnisse, zum Teil bei jüdischen Lehrern, bedeutend vertieft und so war er am besten unter allen damaligen Theologen zu der großen Arbeit befähigt, das ganze AT. neu aus dem Original in das Lat. zu übersetzen. In den Jahren 390—405 führte er dies in Bethlehem aus, nicht in ununterbrochener Reihe von Anfang bis Ende, sondern wie ihn seine Freunde drängten.

Den Anfang machte er 390 mit den 4 Libri Regnorum, denen er den sogenannten Prologus galeatus beigab (die Vorreden des Hieronymus zu den einzelnen Büchern in den meisten Vulgata-Ausgaben, leider nicht in der sonst bequemsten von van Eß, Tüb. 1824, 2 Bde; ein Auszug aus dem Prol. Gal. in Bleek-Wellh.⁶ § 241; vgl. d. A. Kanon des AT.s PRE² 7 436 f.); es folgten Hiob, Propheten; auf die Aufforderung des Sophronius der obengenannte Psalter. Nach einer Unterbrechung durch Krankheit 393 die drei salomonischen Schriften, die er laut Vorrede in 3 Tagen übersetzte; weiter 394 bis 96 Esra (= Nehemia), Chronik, Genesis, bis 404 der Rest des Pentateuchs, 404 und 405 Jo, Ri, Ruth, Esther, Tobias in einem Tag, Judith in einer Nacht, letztere beide aus dem Chaldäischen, das ihm ein Jude ins Hebräische übersetzte und er einem Schreiber lateinisch in die Feder diktierte. Unübersetzt, d. h. unrevidiert blieben, Sap. Sal., Sap. Jesu Siracidae, Mak und Baruch, die also in den heutigen Vulgataausgaben mehr oder weniger noch in der alten oder richtiger einer vorhieronymischen Gestalt vorliegen (s. Bd 1 S. 630 f.).

2. Was war die Aufnahme dieser Arbeit, ihre Geschichte? L'histoire de la Vulgate est encore presque inconnue beginnt S. Berger die Vorrede seiner histoire pendant les premiers siècles du moyen age (Paris 1893) (vgl. ebenda p. X. presque entièrement cachée dans les premiers siècles de son existence), und er begann ihre Geschichte mit der Mitte, weil ihm hier die Quellen am reichsten zugänglich waren. Nur für die allererste Zeit sind wir aus den Briefen des Hieronymus und seinen Vorreden zu den einzelnen biblischen Büchern besser unterrichtet. Da klagt er (epist. ad Pammach.) über einen der vel accepta pecunia .... vel gratuita malitia ... an ihm zum Judas geworden und unter den Urteilslosen ausschreie me falsarium, me verbum non expressisse de verbo. Auch die Freunde waren nicht alle wie Sophronius, der die Arbeit des Hier. zu den Psalmen und Propheten sogar ins Griechische übersetzte. Während H. mit seiner Übersetzung sich um seine Lateiner verdient gemacht zu haben glaubte, verachteten sie quod etiam Graeci versum de Latino post tot interpretes non fastidiunt. Freilich, heimlich lasen auch die Gegner, was sie offen angriffen (quod publice lacerant, occulte legunt). Tanta est vetustatis consuetudo, ruft H. mit Recht aus, ut etiam confessa plerisque vitia placeant, dum magis pulchros habere volunt codices quam emendatos. Er ist seiner Arbeit sich bewußt: lege Samuel et Malachim meum, meum inquam meum; der Dankbare werde ihn als interpres, der Undankbare wenigstens als paraphrastes gelten lassen. Die einen verachten seine Arbeit quasi parva, andere als zu kühn, da er

etwas gewagt, was kein Lateiner vor ihm; freilich sei tanta inter duas editiones discrepantia fastidiosa.

Rufin griff ihn in einer eigenen Schrift an, auch Augustin hätte es lieber gesehen, wenn er sich auf die Revision nach dem Hexaplarischen Text beschränkt hätte; kam es doch in einer Kirche fast zu Streitigkeiten, als der Lector Jon 4, 7 mit Hier. cucurbita las statt des der Gemeinde geläufigen hedera.

Über seine Methode — vgl. dazu Hoberg, de S. Hieronymi ratione interpretandi, Bonnae 1886 — hat sich H. selbst mehrfach geäußert: quae habentur in Hebraeo, plena fide expressi — mihi omnino conscius non sum mutasse me quippiam de Hebraica veritate. — Haec autem translatio, sagt er von seinem Hiob, nullum de veteribus sequitur interpretem, sed ex ipso Hebraico Arabicoque sermone et interdum Syro nunc verba nunc sensus nunc simul utrumque resonabit. Von Jugend auf habe er sich zum Grundsatz gemacht non verba, sed sententias transtulisse. Non debemus sic verbum de verbo exprimere ut dum syllabas sequimur, perdamus intelligentiam — non debemus impolita nos verborum interpretatione torquere, cum damnum non sit in sensibus, quia unaquaeque lingua . . . suis proprietatibus loquitur. Demgemäß baut er lateinische Perioden statt der hebräischen Parataxe (z. B. Gen 13, 10. 32, 12), scheut sich nicht zusammenzuziehen, wie 27, 38 Cui Esau für „und Esau sprach zu seinem Vater", gestattet sich anderswo erklärende Zusätze. Wie er auf die Gewöhnung der Gemeinden Rücksicht nahm, ist schon beim NT. angeführt; auch beim A. sagt er: de Hebraeo transferens magis me Septuaginta interpretum consuetudini coaptavi in his dumtaxat quae non multum ab Hebraeis discrepabant. Inter dum Aquilae quoque et Symmachi et Theodotionis recordatus sum, ut nec novitate nimia lectoris studium deterrerem, nec rursum conscientiam meam, fonte veritatis omisso, opinionum rivulos consectarer. Über die Hilfe, die ihm von jüdischen Lehrern zu teil wurde, spricht er sich mehrfach aus, s. Mor. Rahmer, Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus I, Breslau 1861 (Genesis); Fortsetzung in Frankels Monatsschrift 1865. 67. 68.

Nur so war es ihm möglich in so kurzer Zeit eine so befriedigende Arbeit zu liefern. Bloß die von ihm gering geschätzten Apokryphen hat er gar zu flüchtig behandelt.

Wie seine Übersetzung im einzelnen sich einbürgerte, ist nicht nachzuweisen. Daß man ein ganzes Buch der Bibel von seiner eigenen Hand geschrieben 1452 in S. Paolo fuori le mura in Rom zeigte, berichtet der Nürnberger Patrizier Nikolaus Muffel. Über die Frage z. B. wissen wir garnichts, ob noch unter den Augen des Hieronymus eine Gesamtausgabe der Übersetzung (pandectes, bibliotheca) hergestellt wurde, auf welche der Text der heute erhaltenen Gesamtbibelhandschriften zurückgehen würde, oder ob auch bei diesen für jeden einzelnen Teil ein besonderer Ursprung anzunehmen ist. Nach den Forschungen Bergers scheint es zweifellos, daß man von geographischen Gesichtspunkten ausgehen, und vor allem spanische und irische u. s. w. Texte unterscheiden muß, die dann in Frankreich sich vereinigt haben.

Zunächst bürgerte sich die Arbeit natürlich nur bei einzelnen ein, erst später im gottesdienstlichen Gebrauch. Lange erhielt sich in Afrika die alte Übersetzung in der Kirche. Dagegen braucht Cassian schon im 5. Jahrhundert die emendatior translatio. Besonders wichtig wurde, daß Cassiodorius sich für sie erklärte und daß Gregor der Große in seinem Hiob nunc novam nunc veterem per testimonia anwandte, quia sedes apostolica . . . utraque utitur. In den Akten des Laterankonzils 649 ist nur noch die neue gebraucht; eine bestimmte Vorschrift zu ihrer Einführung ist nie gegeben worden; für die ganze Kirche war ohne dies niemand da, der sie hätte geben können. Wenn Isidor von Sevilla (de div. off. 1, 12) schreibt: Hieronymi editione generaliter omnes ecclesiae usquequaque utuntur, so war dies damals noch etwas verfrüht; Hrabanus Maurus konnte es von seiner Zeit mit Wahrheit sagen, obwohl ja sogar noch im 13. Jahrhundert vereinzelt eine Handschrift wie der colbertinus c oder der perpinianensis der AG kopiert werden konnte. Daß für den Psalter seine Übersetzung de hebraeo nie eindrang, ist schon bemerkt und hat sein Seitenstück in England, wo die Prayerbook Version des Psalters sich auch neben der Authorized Version von 1611 und der Revised Version von 1881 erhalten hat. Beste Ausgabe dieses Psalters ist Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi e recognitione Pauli de Lagarde. Accedit corollarium criticum. Lipsiae 1874. Vgl. auch Baethgen, Eine Hds. des Ps. j. Hebr.

H. ZatW. 1881. 105—112. Der Name Vulgata (= κοινη), den früher die LXX und ihre lateinische Übersetzung geführt hatte, trägt sich allmählich mit Recht auf die Arbeit des H. über. Roger Baco nennt sie haec quae vulgatur apud Latinos, illa quam ecclesia recipit his temporibus.

3. Daß die Arbeit des Hieronymus nicht bloß wie alle anderen durch Abschriften überlieferten Werke der Entstellung und Verunstaltung unterlag, sondern durch die alte Übersetzung einer ganz besondern Gefahr ausgesetzt war, liegt auf der Hand. Ein Text wurde aus dem andern verbessert, d. h. beide wurden korrumpiert: die Warnung Walafrids Strabo ne quisquam alteram ex altera velit emendare kam zu spät. Noch im heutigen offiziellen Text liegen solche durch Dubletten entstellten Abschnitte genug vor, und die Handschriften bieten, wie namentlich Bergers Arbeiten zeigen, die wunderlichsten Mischungen. Vgl. im heutigen Text 2 Reg. 1, 18. 19 Considera Israel pro his qui mortui sunt super excelsa tua vulnerati. Inclyti, Israel, super montes tuos interfecti sunt. Hier ist die erste Hälfte altlateinisch.

Cassiodorius war unsers Wissens der erste, der auf Herstellung genauer Vulgatahandschriften drang (de inst., praef. c. 14. 15); auf ihn gehen die einleitenden Stücke, die den Amiatinus auszeichnen, zurück; vgl. H. B. de Rossi, La bibbia offerta da Ceolfrid Abbate al Sepolcro di S. Pietro Rom 1887; H. J. White, The codex Amiatinus and its Birthplace (Studia Biblica et Ecclesiastica II, 273 Oxf. 1890); P. Corssen, Die Bibeln des Cassiodorius und der Codex Amiatinus JpTh 1883 und 1891; Zahn, Gesch. d. neutl. Kanons II, 267.

Dann war es vor allem Karl der Große, der schon im capitulare von 789 befahl, daß per singula monasteria vel episcopia libros catholicos bene emendatos vorhanden seien, et pueros vestros non sinite eos vel legendo vel scribendo corrumpere. Et si opus est evangelium, psalterium et Missale scribere, perfectae aetatis homines scribant cum omni diligentia; weiter in einem vielleicht unechten Dekret in der Sammlung des Benedictus diaconus, ut in ecclesiis libri canonici veraces habeantur, und in einem zwischen 782 und 800 angesetzten Capitular sagt er: Inter quae [studia] iam pridem universos V^is^ et N^i^ Instrumenti libros, librariorum imperitia depravatos, Deo nos in omnibus adjuvante, examussim correximus. Insbesondere aber beauftragte er Alkuin in emendatione V^is^ et N^i^ Testamenti und die biblischen Bücher, die dieser in unius clarissimi corporis sanctitatem conexos atque diligenter emendatos durch seinen Schüler Nathanael (d. h. wohl Fredegisus, später Abt von St. Martin in Tours) seinem Herrn David (Karl) die natalis domini (25. Dez. 801) in seinem Palast in Aachen überreichen ließ, wird eben das in des Königs Auftrag hergestellte Exemplar gewesen sein (s. Berger 188 ff.). Unter den erhaltenen Handschriften ist wahrscheinlich der Vallicellianus in Rom (V bei W.-W.) der beste Repräsentant der Alkuinschen Rezension und teilweise von jenem Ex. kopiert. Dahin gehören weiter die Handschriften der Schule von Tours, namentlich die Prachthandschriften von Bamberg, Zürich, Grandval, Köln, die erste Bibel Karls des Kahlen. Alkuin wird angelsächsischen Texten gefolgt sein.

Ein anderer Gelehrter, der sich mit Herstellung des Bibeltextes abgab, war der Westgote Bischof Theodulf von Orleans (zwischen 798/818). Die Grundlage seiner Arbeit stammte für die Königsbücher, Paulus, AG und kath. Briefe aus Spanien, für die Evangelien aus Irland oder England, doch hat sie keine stärkeren Spuren hinterlassen (s. Leop. Delisle, les bibles de Théodulfe. Paris 1879. 8° Extrait de la Bibliothèque de l'École des Chartres t. XL. ZfwTh 1881, 122; Berger 145—184).

Vom Erzbischof Lanfranc von Canterbury († 1089) berichtet seine Biographie, daß er sich mit Verbesserung der Bibel und der orthodoxen Väter beschäftigt; aber der weitere Satz huius emendationis claritate omnis occidui orbis ecclesia, tam gallicana quam anglica gaudet se esse illuminatam, wird nicht speziell auf seine Bibelrevision sich beziehen. Stephanus Harding, Abt von Citeaux, wollte die Übersetzung durch Rückgang auf den hebräischen Urtext bessern, wozu er sich jüdischer Mitarbeiter bediente. Seine Bibel, die das Normalexemplar für den Orden abgeben sollte, mit vielen Korrekturen namentlich in den Königsbüchern, ist noch heute in Dijon, s. J. P. P. Martin, Saint Étienne Harding et les premiers recenseurs de la Vulgate Latine Theodulfe et Alcuin. Extrait de la Revue des Sciences Ecclésiastiques. Amiens 1887 137 S. Ein solches Normalexemplar ließ auch Abt Wilhelm von Hirschau durch Theoger von St. Georgen und Haimon (nicht Herinon) von Hirschau für seine Kongregation

herstellen (s. Martin l. c. 57; Nestle, Die Hirschauer Vulgata-Revision. Theologische Studien aus Württemberg 10. 1889. 305—311). Hier mag auch gleich das von Thomas von Kempen geschriebene, jetzt in Darmstadt befindliche Exemplar genannt sein, da man annimmt, daß Handschriften seiner Kongregation für den gedruckten Text maßgebend geworden seien (Adolf Schmidt im CBl. für Bibl.-Wesen 1896).

Später sammelte man die Varianten mit den nötigen Bemerkungen in besondere Bücher zusammen, die sogenannten Correctoria Biblia, unter denen namentlich zehn, nemlich außer dem exemplar Parisiense, welches vielleicht in Verbindung mit Stephan Langton's Wirksamkeit steht, und den Biblia Senonensia, das Correctorium des Hugo de S. Caro, dasjenige der Pariser Dominikaner, das sog. Correctorium Sorbonicum, diejenigen des Will. de Mara, des Gerh. de Hoyo, des Gerh. de Buro und des Joh. de Colonia, ja vielleicht des Roger Baco, hervorgehoben werden, (s. J. Chr. Döderlein im Litterarischen Museum [Altdorf 1778. 8] I. 177. 344, über die vatikanischen Dressel in ThStK 1865, 369; S. Berger, des essais qui ont été faits à Paris au XIII^e siècle pour corriger le texte de la Vulgate. Rev. de théol. et de phil. Lausanne. 16. 1883. 41, derselbe, Quam notitiam linguae hebraicae habuerint christiani medii aevi temporibus in Gallia, Paris. 1893; Vercellone, Dissertazioni Accademiche 48, und vor allem Denifle, Die Handschriften der Bibelcorrectorien des 13. Jahrhunderts. Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte. Freiburg 4. 1888. 263. 471). Der Franziskaner Roger Baco nennt 1267 in einem Schreiben an Papst Clemens IV. den Text pro maiori parte horribiliter corruptum in exemplari vulgato h. e. Parisiensi, die correctores seien corruptores, die z. B. Mc 8, 48 confusus in confessus änderten — auch die Sixtina druckte später so —; nam quilibet lector in ordine Minorum corrigit ut vult, et similiter apud Praedicatores, et eodem modo scolares, et quilibet mutat quod non intelligit. Er meinte, der Papst sollte das Werk in die Hand nehmen. Das geschah erst 300 Jahre später und bis dahin wurde eben dieser Pariser Text durch den Einfluß der Pariser Universität der verbreitetste, der dann auch in die gedruckten Bibelausgaben überging (S. Berger, de l'histoire de la Vulgate en France. Leçon d'ouverture Paris 1887).

4. Die Zeiten des gedruckten Textes. Litteratur: Die früheren bibliographischen Arbeiten von Clement, Lorck, Adler, Panzer, Hain (der bis 1500 97 Ausgaben der Vulgata verzeichnete) sind für die Inkunabelzeit jetzt großenteils überholt durch das Prachtwerk von W. A. Copinger, (Incunabula biblica: the first half Century of the Latin Bible being a bibliographical account of the various editions of the Latin Bible between 1450 and 1500 with an appendix containing a chronological list of the editions of the sixteenth century, London Quaritch 1892 Fol. [oder 4°] X. 226 S. mit 39 Tafeln), der die größte Sammlung lateinischer Bibeln älterer Zeit zusammenbrachte (jetzt im Theological Seminary in Newyork). Dazu ist die Besprechung von L. Delisle im Journ. des Savants von 1893. S. 202—218 zu vergl. (auch separat 17 S.), der die von Copinger auf 124 berechnete Zahl der Inkunabeln auf 99 reduziert; weiter G. Vicaire, Les Inc. Bibl. de W. A. Cop. et la „Bibliogr. Society", Paris 1893; vgl. auch Willi Müller, die Biblia Latina des 15. Jahrhunderts in der Göttinger Universitätsbibliothek (in Dziatzkos Bibliothekwissenschaftlichen Arbeiten, 6. 1894, S. 89–95). Zur Frage nach dem ersten lat. Bibeldruck vgl. K. Dziatzko, Gutenbergs früheste Druckerpraxis auf Grund einer Vergleichung der 42zeiligen und 36zeiligen Bibel 1891, dazu Spirgatis, CBlf. Bibl.-Wesen, 8. 1891, S. 66 bis 68; Delisle, Journal des Savants, 1894, S. 401—413. Vgl. weiter G. W. Meyer, Geschichte der Schrifterklärung 5 Bde, Gött. 1802—9; J. Melch. Gözens Verzeichnis seiner Samlung seltener und merkwürdiger Bibeln, Halle 1777, 4°, Fortsetzung Hamburg 1778, 8°; Jos. Lorck, Die Bibelgeschichte in einigen Beiträgen erläutert, 2 Bde, Kopenh. und Leipzig 1779. 83; vgl. auch Riederer, Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten-, und Büchergeschichte, Altdorf 1764 bis 68, I, 286. II, 32. III, 258.

Nach Dziatzkos abschließenden Untersuchungen, insbesondere nach der S. 94 mitgeteilten Beobachtung, die Prof. Steiff in dem Stuttgarter, einst Schellhornschen Exemplar der 36zeiligen Bibel machte, kann kein Zweifel mehr sein, daß nicht diese, sondern die 42zeilige sogenannte Mazarinbibel die erste gedruckte lateinische Bibel ist, die 36zeilige ein Nachdruck der 42zeiligen. Der Gutenbergsche Psalter von 1457, von dem nur noch 6 Exemplare, sämtlich in öffentlichen Bibliotheken, bekannt sind, — nach den Gutenbergschen Ablaßbriefen von 1454. 55 — das erste gedruckte Buch mit Datumsangabe, während der Fust-Schoeffersche Psalter von 1459 als das bis jetzt am höchsten bezahlte Buch der Welt 1896 5256 Pfd. St. erzielte (dasselbe Ex. 1817: 3350 Fr.); ein Exemplar der Mazarinbibel 1884: 78000 Mk., der Mainzer Bibel von 1462

(die erste mit Datum) 1881: 32000 Mark. Von 92 bestimmbaren Ausgaben des 15. Jahrhundert kommen 36 auf Deutschland (Nürnberg 13, Straßburg 8, Köln 7, Mainz 3, Speier 2, Bamberg, Ulm je eine), 29 auf Italien, davon auf Venedig allein 24, 18 auf die Schweiz (Basel), Frankreich 9 (Lyon 8, Paris 1), aus England ist keine bekannt. Die Stärke der Auflage war bei der ersten römischen Bibel (1471 von Sweinheim und Pannartz) 250 Exemplare, meist wird sie nicht viel größer gewesen sein, wenigstens im Anfang, die Drucker waren vielfach Deutsche. Der Text wurde zuerst aus den nächsten besten Handschriften genommen, dann aus den früheren Drucken. Die Verwandtschaft der Drucke ist noch nicht so untersucht, wie es Reuß für das griechische NT. gethan hat. Sehr viele Ausgaben enthalten Beigaben, die erste römische z. B. den Aristeasbrief lateinisch, vor allem die Interpretationes nominum hebraeorum. Die (einzige) Ulmer Ausgabe 1480 (Copinger Nr. 47 S. 103) ist die erste mit lateinischen Summarien (cum summariis et concordantiis Menardi Monachi); 1475 die erste in kleinem Format d. h. in 4° in Piacenza, die erste „Poor man's bible" in 8° von Froben in Basel 1491. Eine undatierte, wohl von 1478, hat erstmals die Verse

Fontibus ex graecis hebraeorum quoque libris
Emendata satis et decorata simul
Biblia sum praesens, superos ego testor et astra.

Die nächste so bezeichnete ist von Amerbach in Basel 1479 gedruckt, andere kopieren das. 1480 druckt Rusch in Straßburg eine mit Randkommentar und Zwischenbemerkungen, 1489 Scot in Venedig mit Illustrationen; erste mit Titel 1486.

Für das 16. Jahrhundert kennt Copinger 438 Ausgaben (Le Long-Masch zählte 378), davon sind im Brit. Mus. 190, in der einst Lorckschen, jetzt Stuttgarter Sammlung 179, in Paris 122, in Copingers Sammlung 202.

Auf das 17. kommen nach ihm, einschließlich der Polyglotten 262, auf das 18. 192, auf das 19. (bis 1892) 133; im ganzen 1149, von denen im Brit. Museum 465, in der Sammlung Copinger 541.

Als Benennung erscheint im 16. Jahrhundert juxta veterem translationem. Noremb. Petreius 1527; j. vulgatam quidem aeditionem, sed à mendis . . . repurgatum. Basil., Frob. 1530; j. vulgatam editionem Argent. Schott 1535; j. receptam edit. Leyd. 1540; j. vulgatam quam dicunt aedit. Paris 1541; Vulgata aeditio V^{ti} ac N^{i} T^{i} Venet. 1542; j. divi Hieronymi vulg. aedit. Lugd. 1551; j. veterem seu vulgat. translat. Tub. 1573; j. edition. vulg. Basil. Bryl. 1578; secundum edit. vulg. Basil., Guarin. 1578; . . . veteris et vulgatae translationis 1585. Der Titel der offiziellen römischen Ausgaben ist Biblia sacra vulgatae editionis 1590 etc., der neusten römischen von Vercellone 1861 Biblia s. vulgatae editionis Sixti V. et Clementis VIII. Pontt. Maxx. iussu recognita atque edita.

Schon die angeführten Zahlen zeigen, daß das 16. Jahrhundert die Zeit der lateinischen Bibel war. Das religiöse wie das neuerwachte wissenschaftliche Interesse führte zur Beschäftigung mit ihr.

5. Man erkannte täglich mehr, daß die Vulgata, wie sie vorlag, mangelhaft sei, und während dies einerseits neue Übersetzungen zur Folge hatte (siehe unten), wollte man andererseits die Vulgata in ihrem wohlerworbenen Besitze belassen und bemühte sich, sie zu berichtigen. Man schlug dabei zwei Wege ein, die sich freilich nicht immer streng schieden; während die einen den Text nach den Grundtexten verbesserten, suchten andere durch Vergleichung von Handschriften und älteren Ausgaben einen richtigeren zu gewinnen. Die letzteren waren auf der richtigen, kritischen Fährte, wogegen die ersteren den Hieronymus übertünchten und eigenmächtig überarbeiteten, was allerdings dem praktischen Interesse diente.

Wir beginnen mit den Verbesserungen nach den Grundtexten.

Hierher gehört zuerst die complutensische Polyglotte. Ihr von dem herkömmlichen sehr abweichender Text wurde überwiegend nach den Grundtexten, weniger nach Handschriften hergestellt. Besondere Nachdrucke desselben, doch ohne Änderungen, erschienen Noremb., J. Peträus, 1527, 8° und 1529, 8°, ferner Norimb., F. Peypus, 1530, Fol.; mit Verbesserungen geben ihn die Antwerpener und Pariser Polyglotte. Katholischerseits erschienen noch drei derartige Arbeiten, zunächst die Biblia s. juxta hebr. et gr. veritatem vetustissimorumque ac emendat. cdd. fid. diligentissime recogn.

Colon., P. Quentel. 1527 fol. u. 1529 fol. Ihr Herausgeber war J. Rudelius, nachher Syndikus zu Lübeck (über ihn s. Krafft, Zeitschr. für Preuß. Gesch. u. Landeskunde 5 [1868] S. 499 f.), der jedoch im Grunde nur den Text Osianders vom Jahre 1522 (siehe unten) nachdrucken ließ und 3 Mal beigab. Die von Fritzsche hier angeführte Recognito V. T. ad hebr. veritatem, Venet., Ald. et Andr. Soc. 1529 4°, des Augustinus Steuchus Eugubinus ist ein textkritischer Kommentar, keine Bibelbearbeitung. Als brauchbar ist die Bibl. lat. zu verzeichnen, die zu Köln ex offic. Eucharii Cervicorni procurante Godofr. Hittorpio 1530. fol. erschien; endlich ließ der Benedikt., Bischof Isidor. Clarius, ein Mitglied des Tridentiner Konzils, eine Vulgata aeditio V. ac NT. erscheinen (Venet., Petr. Schoeffer, 1542 fol. in 3 Bdn; ex secunda eius recognitione Venet., Junt., 1555—57 fol. und kastriert 1564 fol.) quorum alterum ad Hebraicam, alterum ad Graecam veritatem emendatum est diligentissime (an etwa 8000 Stellen) adjectis ex eruditis scriptoribus scholiis, die meist von Seb. Münster entlehnt sind. Die Ausgabe kam auf den Index.

Unter den Protestanten lieferte zuerst Andreas Osiander eine Verbesserung der Vulgata nach den Grundtexten: Biblia s. utriusque Test. diligenter recognita et emend. Nuremb., F. Peypus, 1522, 4° und 1523 fol. Es folgte 1529 die vielbesprochene und seltene Wittenb. lat. Bibel. Sie erschien, sehr unvollständig, unter dem Titel: Pentateuchus. Liber Josue. Liber Judicum. Libri Regum. Novum Testamentum. Wittembergae. Am Ende des 4. Buchs der Könige ist die Jahrzahl angegeben (in manchen Exemplaren auch auf dem Titel) und als Drucker Nikolaus Schirleitz (! lies Schirlentz) genannt. Das Format ist klein Folio, das Papier gut, die Lettern sind nette italienische, aber der Druck ist äußerst liederlich und inkorrekt. Voran geht eine sich sehr allgemein haltende Vorrede, beigegeben sind die Vorreden Luthers zum Alten und Neuen Testament und zum Römerbrief, und wenige Randglossen. Der Text des Dt war schon 1525, mit geringen Abweichungen, mit der Überschrift Incipit liber Ellehaddebarim, qui Deuteronomius (so!) praenotatur cum annotationibus Lutheri unter dem Titel Deuteronomios (so) Mose ex ebreo castigatus (accuratissime restitutus) mit seinen Vorlesungen von 1523/4 erschienen s. jetzt Werke 14 (1895) S. 492, 500—544, 759 f. Nachgedruckt wurde nur das Neue Testament, nämlich Vuittemb. 1529, 8° und 1536, 8°, Bas., Barth. Westhemer. et Nic. Brylinger, 1537, 8° und als ed. postrema, ex novissima recogn. D. D. Mart. Lutheri praefationibus et scholiis ejusd. illustr. Francof., Petr. Brubach, 1554, 8° und 1570, 8°; das ganze Werk hat erst J. Ge. Walch in Luthers sämtlichen Schriften, Teil 14, wieder abdrucken lassen. Die Übersetzung ist eine nach den Grundtexten und mit Benutzung der deutschen Übersetzung Luthers wesentlich verbesserte Vulgata und wurde bis nach Mitte des 16. Jahrhunderts für ein Produkt Luthers gehalten. Als die Wittenberger Calvinisten in ihrer Catechesis 1571 die Übersetzung von AG 3,21 quem oportebat caelo suscipi donec restituantur omnia als die Luthers gegen die Ubiquität benutzt und damit auch Luther für sich hatten sprechen lassen, erhoben die niedersächsischen Theologen Einsprache (s. Wiederholte, Christl. gemeine Confession und Erklährung, wie in den Sächs. Kirchen — wider die Sakramentirer gelehret wird, 1571), sie erklärten, das Werk sey nicht von Luther; noch lebende, glaubwürdige Personen wüßten sich gar wohl zu erinnern, daß es, als es bereits gedruckt gewesen, etliche Jahre von Luther hinterhalten worden sey. S. über die Frage „Von der Person und Menschwerdung Jesu Christi der waren Christl. Kirchen Grundfest", 1571, W. E. Bartholomaei in Acta historico-eccles. Bd V (Weimar 1741) S. 372 ff. und bei D. Clément, Bibliothèque curieuse hist. et crit. T. IV, p. 115 sq., J. Ge. Walch a. a. O., J. G. Walter, ausfürliche Erörterung der wichtigen Streitigkeit —. Jena 1749, 4° und Unumstößlich feststehender — Beweis, daß —, Jena 1752, 4°. C. Schmidt, Phil. Melanchthon S. 708 hält die Bibel für ein gemeinsames Werk von Luther und Melanchthon, wogegen W. Thilo, Melanchthon im Dienste der heiligen Schrift, Berlin 1860, 8°, S. 24 ff. den Melanchthon in den Vordergrund stellt. Luther war auf jeden Fall teilweise beteiligt, hatte aber offenbar an dem Buch selbst keine Freude, das denn auch eine ziemlich unbeachtete Existenz hatte, bis es zu einem gelehrten Streite Anlaß gab. — Vom fleißigen Konr. Pellicanus in Zürich erschienen Commentaria Bibliorum, Tig. 1532—1539, mit einer Vorrede von Bullinger, und wieder 1582, 8 T. fol., denen er die Vulgata zu Grunde legte, wie er sie verbessern zu müssen glaubte. Victorin Strigel kommentierte, den Jesaia ausgenommen, sämtliche Bücher der heiligen Schrift, die einzeln erschienen Lips. 1563—1587. Auch er ließ seinen

Auslegungen die Vulgata beidrucken, aber in starker Überarbeitung. In der Biblia — a Paulo Ebero correcta s. interpolata, Witeb. 1565, 10 T. 4° und studio Pauli Crellii, Witteb. 1574, 10 T. 4° ist die Vulgata nach der mit abgedruckten deutschen Übersetzung Luthers geändert; das NT. ist in dieser Ausgabe von Ge. Major bearbeitet, vgl. A. Eber. Viel gebraucht wurde die letzte Verbesserung der Vulgata, die Lukas Osiander lieferte und mit einer expositio zuerst Tub. 1573—1586, 9 T. 4° erscheinen ließ; mit und ohne expositio mehreremale aufgelegt, sodann von Andreas Osiander, dem Sohne des L. Osiander, überarbeitet, Tub. 1600 fol. und öfter; von Brenz und Luther abhängig.

6. Wichtiger sind die Anstrengungen, durch Vergleichung guter Handschriften so weit als möglich den ursprünglichen Text des Hieronymus wieder zu gewinnen. Wie man die Vulgata nach griechischen Handschriften sprachlich und sachlich zu verbessern habe, hatte schon um die Mitte des 15. Jahrh. der große Humanist Lorenzo della Valle an einzelnen Beispielen glänzend gezeigt, aber er kam noch zu früh. Erst Desiderius Erasmus, sein großer Verehrer, stellte seine in latinam NT. interpretationem ex collatione graec. exemplarium annotationes apprime utiles, Paris 1505 fol. ans Licht (die beste Ausgabe besorgte Jac. Revius, Amstel. 1630 8°) und allerdings hatten sie nun ihre Wirkung. Wenn Valla nicht darauf ausging, die Vulgata nach alten lateinischen Handschriften zu verbessern, so lag das rein diplomatische Interesse der Zeit noch fern. Nicht sehr erheblich sind die Verbesserungen, die Adrian. Gumelli, Par., Thielm. Kerver, 1504, fol. und 4° und öfter, (vgl. Lord a. a. O. 2. S. 236 f.) und der Dominikaner Albert. Castellanus zuerst Venet. 1511, 4° in ihren Ausgaben anbrachten; dagegen leistete Rob. Stephanus in Paris für seine Zeit sehr Bedeutendes. Er verbesserte den Text nach einer Reihe von Handschriften und einigen Ausgaben und gab dazu auch Varianten (vgl. über ihn Wordsworth, Old Latin Biblical Texts I. [1883] p. 47—54). Zuerst erschien das Neue Testament Paris, Simon Colinäus, 1523, 16°, sodann besorgte er 8 Abdrücke der ganzen Bibel, von denen 7 zu Paris (1528. Fol., verbessert 1532. Fol., 1534. 8°, 1540. Fol., 1545 4° [oder 8°], 1546. Fol., 1555 4°) und eine zu Genf (1557. 2. T. Fol.) erschienen; die von 1555 (excudebat Roberto Stephano Conradus Badius) die erste Ausgabe mit der heutigen Verseinteilung; von diesen Ausgaben ist die vom Jahre 1540 die beste, sofort nachgedruckt Antwerp., J. Steelsius, 1541 (al. 1542) und Lips., Nik. Wolrab, 1544. Fol. Statt ihm für seine Bemühungen zu danken, hielten die Pariser Theologen ein strenges und ungerechtes Gericht über seine Arbeit, dem er seine ad censuras theologorum Paris., quibus Biblia a R. St. excusa calumniose notarunt, ejusdem R. St. responsio, 1552, 8°, auch sofort französisch, entgegenstellte. Schon 1547 wanderte er nach Genf. Übrigens wurde sein Text einer der verbreitesten, etwa 100 mal, wenn schon nicht ohne manche Veränderungen, nachgedruckt und bildet, so weit wir wissen, die Grundlage der offiziellen Vulgata (W.-W. I, p. XXVIII).

Neben R. Stephanus ließ der Pariser Jo. Benedictus einen berichtigten Text erscheinen, Paris, Sim. Colinäus, 1541. Fol., der etwa 10 mal nachgedruckt wurde, aber auf den Index kam, weil er, wie schon Stephanus in der Ausgabe vom Jahre 1543 gethan, in marg. die Abweichungen von den Grundtexten notiert hatte, wodurch das geheiligte Ansehen der Vulgata gefährdet schien.

Erheblicher als diese waren die Arbeiten der Löwener Theologen. Um der katholischen Kirche einen richtigen Text zu geben, beauftragte Kaiser Karl V. die theologische Fakultät zu Löwen, eine sorgfältige Revision der Vulgata vorzunehmen. Der Arbeit unterzog sich unter Aufsicht der Fakultät J. Hentenius; er legte die Ausgabe des R. Stephanus vom Jahre 1540 zu Grunde und verbesserte sie, obschon nicht sehr bedeutend, nach 30 Handschriften; auch fügte er Varianten bei. Die Ausgabe erschien ad vetustissima exemplaria nunc recens castigata Lovan., Barthol. Gravius, 1547. Fol. und wurde öfter nachgedruckt, so Antw., J. Steelsius, 1559, 8°, Antw., Christoph Plantin, 1559, 8°, 1583 (ein Ex. dieses Drucks diente der sixtinischen Kommission als Grundlage), zuletzt Venet., 1599, 4°. Nach dem Tode des Hentenius 1566 versuchten die Löwener Theologen Franc. Lucas von Brügge (dessen notationes in sacra Biblia Antw. 1580 besonders wichtig sind), J. Molanus, Augustin. Hunnäus, Conr. Reynerus und J. Harlemius den Variantenapparat zu vermehren und diesen Text aufs neue zu verbessern; ihre Arbeit liegt in acht, bei Christ. Plantinus in Antwerpen erschienenen Ausgaben vor, die beiden ersten 1573 (al. 1574), 8° und 16°, die letzte 1590, 8°.

Für das Alte Testament geschah so gut wie nichts, dagegen wurde fürs Neue Testament fleißig gesammelt. Heute noch verdient Beachtung das Buch des Minoriten Jac. Nicolaus Zeger: Epanorthotes, Castigationes in Novum Testamentum, in quibus depravata restituuntur, adiecta resecantur et sublata adiiciuntur, Coloniae 1555; vgl. Lagarde, de novo test. (Abhh. S. 89, 22).

7. Ein Wendepunkt kam für die Vulgata, als das Konzil zu Trident in seiner 4. Sitzung, den 8. April 1546, den denkwürdigen Beschluß faßte, daß alle Bücher des Alten und Neuen Testaments, wie sie in der Vulgata vorlägen, auch die Apokryphen des Alten Testaments, kanonisch seien. Es bestimmte sodann, daß die Vulgata ex omnibus latinis editionibus in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus als die authentische anzusehen sei und sie niemand quovis praetextu verwerfen dürfe. Indem es ferner die Auslegung der heiligen Schrift der Autorität der Kirche unterstellte, ergab sich schließlich die Bestimmung, daß in Veröffentlichung von Bibeln und Bibelkommentaren der frechen Betriebsamkeit der Buchdrucker entgegenzutreten sei und die Vulgata selbst quam emendatissime gedruckt werde. Eine authentische Ausgabe der Vulgata war hiermit indiciert.

Der freien und beweglichen Wissenschaft gegenüber (ad coercenda petulantia ingenia) bedurfte man einer authentischen Auslegung des Grundtextes. Wenn gleich im Eingange als Zweck hingestellt wird, ut puritas ipsa evangelii in ecclesia conservetur, und man bedenkt, daß die protestantische Opposition auf die Bibel im Grundtexte pochte, so ist wohl deutlich, daß man geflissentlich den Grundtext stillschweigend beiseite schob, um von diesem nicht beunruhigt, nur einen Rekurs auf die Vulgata zu gestatten. Eine natürliche Folge dieser Diplomatie war, daß sich die katholischen Theologen in zwei Lager schieden; siehe Ausführliches hierüber bei Hody l. l. p. 509 sq. Während die einen recht absichtlich die Unsicherheit des Grundtextes hervorstellten, um das Ansehen der Vulgata zu heben, stempelten sie diese wohl gar zu einem unverbesserlichen Werke des heiligen Geistes. Dagegen war anderen das ganze Dekret sehr unbequem. Sie suchten es daher anzufechten und zu mildern, und wollten in demselben jedenfalls eine bloß disziplinarische, keine dogmatische Bestimmung erblicken, vgl. z. B. Riegler S. 111 ff., v. Eß ꝛc.

Die Stellung der Katholiken und Protestanten zur Vulgata war jetzt eine durchaus veränderte. Die katholische Kirche hatte als solche nun die Frage nach dem Texte derselben in die Hand zu nehmen, den richtigen festzustellen und zu überwachen. Nachdem schon Clemens VII. für Herstellung eines verbesserten Textes Vorkehrung getroffen hatte (s. L. v. Eß a. a. O. S. 174, und überhaupt für das Folgende besonders Vercellone Variae lectiones —, I, p. XVIII sq.), geschah weiteres durch Pius IV. und V., bis Sixtus V., der nach allen Seiten eingreifendste und tüchtigste Papst des 16. Jahrhunderts, mit ganzem Ernste die Sache zu einem Resultate führte.

Sixtus bestellte eine Kongregation, die ihre Arbeit zu Anfang des Jahres 1588 begann und sich beim Kardinal Anton Caraffa († 14. Januar 1591) versammelte. Als Canones stellte sie auf, daß der hebräische Text zu vergleichen sei und nur nach Handschriften — und es standen ihr treffliche zu gebote, wie der Cod. Amiatinus und Vallicellianus — geändert werden solle, daß die LXX da zu vergleichen sei, wo sie mehr oder weniger als das Hebräische enthalte, und die Erklärung der hebräischen Namen, die herkömmlich beigegeben ward, gestrichen werden solle. Über das von der Kommission benützte Exemplar des Antwerpener Drucks von 1583, siehe Vercellone I, p. XXVII bis XXXII. Auf dieser Grundlage unternahm nun Sixtus selbst die Revision des Textes, allerdings von Franc. Toletus und Angelus Rocca unterstützt, aber doch vielfach von der Meinung seiner Gehilfen abweichend. Wenn er dabei wohl etwas kühn verfuhr, so hatte er doch immer einen kritischen Boden. Auch nach dem Grundtexte ward geändert, nicht zwar ut inde latini interpretis errata corrigerentur, sondern um bei Zweideutigem und Unsicherem im Lateinischen Sicheres und Uniformes zu geben. Im übrigen schloß sich der Text sehr an den der sogenannten Biblia ordinaria an. Der Druck ward sorgfältig überwacht, die Offizin war die des jüngeren Aldus Manutius. So erschien Biblia s. vulgatae editionis tribus tomis distincta (ad concilii Tridentini praescriptum emend. et a Sixto V. P. M. recognita et approbata) Rom., ex typogr. apostolica Vaticana 1590, 3 T. fol. (Die Worte in Klammer nur auf dem zweiten gravierten Titel.) Übergangen sind das 3. und 4. Buch Esra,

das 3. Buch der Makkabäer und das Gebet des Manasse, auch hat die Ausgabe weder Marginalien noch sonstige Zuthaten. (Zum folgenden: [E. Nestle], Ein Jubiläum der lateinischen Bibel. Zum 9. November 1892, Tüb. 27 S.; auch hinter Nestle, Marginalien und Materialien 1893.)

Für diese Textesgestaltung ward d. d. Kal. Mart. 1589 die Konstitution Aeternus ille erlassen, (abgedruckt unter anderen bei Hody l. l. p. 495 sq., ins römische Bullarium nicht aufgenommen) welche für immer in Kraft bleiben solle (perpetuo valitura). Diese erklärte die Ausgabe für die vera, legitima, authentica et indubitata in omnibus publicis privatisque disputationibus (im Konzilsdekret heißt es nur: in publicis lectionibus), gebot bei Strafandrohung sie ohne irgend eine Änderung (ne minima particula mutata, addita vel detracta) abzudrucken und verbot schlechthin andere Abdrücke.

Obgleich auf den Druck der Ausgabe alle Sorgfalt verwendet worden war (nostra nos ipsi manu correximus, si qua praelo vitia obrepserant), sollte der Papst doch selbst noch sehen, daß sie nicht fehlerfrei sei. Es fanden sich Druckfehler, und Verbesserungen schienen notwendig. So wurden die Verbesserungen teils durch neugedruckte und aufgepappte Zettelchen nachgetragen, teils wurde durch Radieren und Korrigieren mit der Feder nachgeholfen, vgl. L. v. Eß a. a. O. S. 331 ff.

Noch im gleichen Jahre, den 27. August 1590, starb Papst Sixtus V. und sofort erfuhr sein Werk die leidenschaftlichste Anfeindung. Auch in der Folge ward es gewöhnlich viel zu ungünstig beurteilt. Es ist jedenfalls eine sehr ehrenwerte litterarische Arbeit; der Text beruht auf alten Handschriften und ist verhältnismäßig gar nicht übel. Die Druckfehler, die übersehen wurden, s. diese bei Bukentop Lux de luce p. 467 sq., sind nicht sehr erheblich.

Bei dieser Sachlage waren es sicher andere, als rein wissenschaftliche Gründe, welche den Sturm wider dies Werk heraufbeschworen. Namentlich der Jesuit Bellarmin, dessen Controversiae Sixtus auf den Index gesetzt hatte, wußte Gregor XIV. zu bereden, daß eine neue Verbesserung der Vulgata zu veranstalten sei, wobei er auch die Lüge nicht scheute, daß Sixtus noch selbst die Verbesserung seiner Ausgabe befohlen habe. (Vgl. dazu Cardinal Bellarmin in altkatholischer Beleuchtung. Histor. Polit. Blätter [1890] 1—21. 96—108.) Als die neue Arbeit ihrem Erscheinen nahe war, erwirkte Bellarmin mit seinen Jesuiten bei Clemens VIII., datiert 13. Februar 1592, den Befehl, daß die Sixtina zu unterdrücken und die verbreiteten Exemplare auf Kosten des apostolischen Schatzes wieder aufzukaufen seien. Infolge dieses Befehles und der jesuitischen Betriebsamkeit haben sich sixtinische Exemplare höchst selten gemacht. Ein Abdruck der Sixtina mit Scholien (collectore Fr. Haraeo) erschien Antwerpen, Hier. Verduß, 1630, Fol.; L. van Eß hat in seiner Ausgabe der Clementina Tub. 1822 ff. 3 Tomi, 8°, die sixtinischen Lesarten am Rande gegeben. Lagarde hat sie für seine „Probe", Wordsworth-White für das NT. verglichen.

Eine neue Kommission, bestehend aus 7 Kardinälen und 11 anderen Gelehrten, hielt in Zagarola, im Hause des Kardinals Marc. Ant. Colonna des Ältern, wöchentlich drei Sitzungen (Montag, Donnerstag und Freitag). In der ersten Sitzung, den 7. Februar 1591, konnte man sich über den modus procedendi noch nicht vereinigen. Die Grundsätze wurden andere. Nachdem man für die Genesis 40 Tage gebraucht hatte, übergab man zur Beschleunigung die Arbeit einer engeren Kommission, den Kardinälen M. A. Colonna und Guil. Alanus (Allen), und den 8 Gelehrten Barth. Miranda, Andr. Salvener, Ant. Agellius, R. Bellarminus, Barth. Valverde, Läl. Landus, Petr. Morinus und Angelus Rocca. In 19 Tagen soll diese Kommission ihre Aufgabe vollendet haben. Im Oktober kehrte sie nach Rom zurück, und als den 15. Oktober Gregorius XIV. und schon zu Ende Dezember des gleichen Jahres auch sein Nachfolger Innocentius IX. verschieden war, hatte Clemens VIII. das Weitere zu verfügen. Dieser beauftragte nun mit der Veröffentlichung die Kardinäle Augustinus Valerius und Frederic. Borromeus, denen besonders Franc. Toletus an die Hand ging. Noch versuchte Valverde, der bedeutende Veränderungen vorgenommen wissen wollte, den Druck durch eine Bittschrift zu verzögern, aber der Papst gebot ihm Stillschweigen. Der Druck war schon vor Ende des Jahres 1592 fertig, die Druckerei wieder die des Aldus Manutius jun.; in derselben ward das noch heute in der bibliotheca Angelica befindliche Exemplar der sixtinischen Bibel gebraucht. Die Änderungen rühren von der Hand des Angel. Rocca her. Äußerlich stellte man diese Ausgabe der sixtinischen sehr ähnlich her. So erschien als die eigentlich authentische Ausgabe der römischen Kirche

die Biblia s. vulgatae editionis (Sixti V. P. M. jussu recognita atque edita) Romae, ex typogr. apostolica Vaticana, 1592 fol. (Die eingeklammerten Worte nur auf dem gestochenen Titel.) Der Name beider Päpste (Sixti V... jussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita) erscheint wohl zuerst Lugduni (G. Rovillii 1604. 8°). Auch diese Ausgabe hat weder Varianten, noch sonstige Zuthaten, hinter dem NT. ist das 3. und 4. Buch Esra und das Gebet des Manasse beigegeben. Die Vorrede (von Bellarmin verfaßt, s. Riegler a. a. O. S. 79, abgedruckt bei Hody l. l. p. 502 sq.) erklärt, daß die Ausgabe pro humana imbecillitate zwar nicht vollkommen und fehlerfrei, jedoch unter allen bisherigen die reinste sei. Damit kontrastiert denn freilich, daß sie weit mehr Druckfehler als die Sixtina hat, s. L. v. Eß a. a. O. S. 366 ff. Im Texte weicht sie von dieser in etwa 3000 Stellen ab, s. die Abweichungen bei Bukentop l. l. p. 319—383. 465 sq. Der Text selbst schließt sich näher an den Grundtext an und ist vielfach nach dem der Löwener Theologen geändert; in vielen Lesarten stimmen die neuen Herausgeber der Clementinischen Ausgabe bei.

Gleich im folgenden Jahre, 1593, erschien eine weitere römische Ausgabe in 4° (1088 und 20 Seiten) unter gleichem Titel, aber mit Zugaben (Additae sunt concordantiae marginales, explicationes nominum hebraeorum, et index rerum), und nach dieser die zweite 1598 in klein 4° mit correctorium (1152 und 36 S.). Die Korrektur der letzteren besorgte Angel. Rocca. Beide sind sehr fehlerhaft gedruckt, das Wichtigere aber ist, daß man von dem Texte der Ausgabe von 1592 ganz bedeutend abwich und fast eine neue Rezension lieferte, s. Bukentop l. l. p. 470 sq. Alle vier Ausgaben hat v. Eß bei der seinigen berücksichtigt (juxta Exemplar ex Typographia Apostolica Vaticana, Romae 1592. correctis corrigendis ex Indicibus correctoriis Romae editis in usum Bibliorum Vaticanorum latinorum ann. 1592. 1593. 1598; nec non substratis lectionibus ex Vaticanis illis Bibliis latinis ann. 1590. 1592. 1593. 1598 inter sese variantibus.

In Berücksichtigung der Art, wie die authentische Vulgata, oder vielmehr die authentischen Vulgaten zu stande kamen, werden wir es der protestantischen Polemik nicht verargen, daß sie sich dieses Widerstreites der Päpste, in dem sich die katholische Einheit und päpstliche Infallibilität in eigener Weise darstellte, bemächtigte, vgl. u. a. Thom. James, Bellum papale s. concordia discors Sixti V. et Clementis VIII. circa Hieronymianam edit. Lond. 1606, 4°; 1678, 8° und 1841, 12°.

Hiermit schließt im Grunde die Geschichte der Vulgata in dieser Kirche, denn die späteren Ausgaben bieten insofern kein besonderes Interesse, als sie sich an die clementinischen anschlossen oder anschließen müssen, wenn es schon unvermeidlich war, daß auch in sie gar manche Verschiedenheiten eindrangen. Wir erwähnen daher nur die römische von C. Vercellone besorgte Ausgabe, 1861, 4°, die beide Päpste auf dem Titel nennt (Sixti V. et Clementis VIII. Pontt. Maxx. iussu recognita atque edita), die schöne von Tornaei 1885, Paris, Fillion 1887. Ein Verzeichnis der früheren bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts s. bei Masch II, 3 p. 249—259. Nicht übergehen dürfen wir aber zwei sehr fleißige und wichtige kritische Sammelwerke, nämlich Lux de luce l. tres, in quorum primo ambiguae locutiones, in secundo variae ac dubiae lectiones, quae in vulg. lat. s. scr. edit. occurrunt, ex originalium linguarum textibus illustr. — In tertio agitur de edit. Sixti V. — Coll. et dig. F. Henr. de Bukentop ord. ff. Minorum —. Col. Agripp., Wilh. Friessem., 1710 4° und Variae lectiones vulgatae lat. Bibliorum editionis, quas Car. Vercellone sodalis Barnabites digessit. Tom. I. II (Pentat. et libri histor.) Rom. 1860—1864, 4°, letzteres ein Werk ausgezeichneten Fleißes und rühmlichster Umsicht.

8. Eine kritische Ausgabe des AT.s fehlt noch völlig; denn die auf Bunsens Betreiben von Th. Heyse († 10. Febr. 1884, s. Aug. Herzog Allg. Ztg. 1889, 294 u. 295 B.) begonnene, von Tischendorf beendete kann nicht als solche betrachtet werden (Biblia sacra Latina Veteris Testamenti Hieronymo interprete ex antiquissima auctoritate in stichos descripta. Vulgatam lectionem ex editione Clementina principe a. MDXCII et Romana ultima a. MDCCCLXI repetitam testimonium comitatur codicis Amiatini Latinorum omnium antiquissimi. Editionem instituit suasore Chr. Car. Jos. de Bunsen Th. Heyse, ad finem perduxit C. de Tischendorf. Lipsiae, Brockhaus 1873 8°); daß für die aus der alten Übersetzung herübergenommenen Bücher Ph. Thielmann in Landau mit Unterstützung der bayerischen Akademie Vorarbeiten begonnen hat, ist schon angeführt. 1693 hat Martianay,

der Herausgeber des Hieronymus für den ersten Band seiner Werke, auch dessen translationes latinas V. ac. NT. bearbeitet, ebenso Vallarsi (Verona 1734 u. Ven. 1770). 1720 wollte Bentley durch eine kritische Bearbeitung des griech. und lat. Textes den katholischen und den protestantischen Papst (= Stephanus) überwinden (s. W.-W. I, p. XV—XXVII), gleichzeitig bemühte sich Bengel auch um das lat. NT., aber erst Lachmann gab 1841, von Philipp Buttmann jr. unterstützt, einen wirklich kritischen Text. Von Corssens Arbeiten ist als Specimen bis jetzt nur die Epistola ad Galatas (Berolini 1885) erschienen; daß The Oxford critical edition of the Vulgate New Testament bis jetzt in 4 Lieferungen von 1889. 91. 93. 95 je ein Evangelium brachte, s. S. 37,45. Die wichtigsten zur Zeit bekannten Handschriften (30 an der Zahl) und frühere Ausgaben sind hier vollständig ausgenutzt. Zu Gregorys Besprechung der bei Tischendorf benutzten (33) Vulgatahandschr. (S. 983—993) füge den zu Mc 8, 18 nach Bengel citierten codex charitinus (= schwäbisch) und Schellhornianus (zu Mc 11, 3. 14, 27). Unter der Überschrift codices nonnulli vulgatae versionis verzeichnet dann Gregory selbst S. 993—1108 2228 Handschriften zum lat. NT. und seinen Teilen. Man schätzt die Zahl der in Europa befindlichen lat. Bibelhandschriften auf mindestens 8000, Samuel Berger hat allein in Paris mehr als 800 untersucht; White hofft unter den 181, die er in der 4. Aufl. von Scrivener p. 67—90 aufzählt, die meisten der wirklich wichtigen verzeichnet zu haben. Fast alle derselben sind mit vielen andern, auch in dem grundlegenden Buch von Berger behandelt. Von denselben wäre auf Grund der genannten Werke (Berger, Gregory, Scrivener, Wordsworth-White), viel Interessantes zu berichten, über ihre Schicksale, ihren Inhalt, ihre Ausstattung; gehören doch einzelne derselben zu den schönsten Werken der kalligraphischen Kunst (zahlreiche Faksimile: des Amiatinus, des Book of Kells, der Lindisfarne Gospels, der sog. Alcuinbibel im Brit. Mus. 10546, der zweiten Bibel Karls des Kahlen in Paris, der St. Pauls Bibel in Rom 2c. in der großen Sammlung der Paleographical Society und sonst). Hier können nur einige Nachträge zu diesen Werken noch aufgeführt werden: Von Bamberg ist zu F. Leitschuhs „Aus den Schätzen der königl. Bibliothek zu Bamberg 1888" jetzt vom Handschriftenkatalog erschienen: Erster Band. Erste Abteilung. Erste Lieferung (Bibelhandschriften) (1895) aus welchen Nr. 1 (die Alkuinbibel), Nr. 99 das Psalterium quadrupartitum episcopi et abbatis Salomonis III (909) u. Nr. 140 hervorzuheben sind, Apokalypse und Evangelistarium, im X. Jahrh. wohl in Reichenau entstanden, von der Kaiserin Kunigunde nach Bamberg geschenkt.

Über die von Janitschek-Menzel-Corssen 2c. in den Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 1889 so prächtig edierte Ada-Handschrift von Trier, veröffentlichte St. Beißel Neue Untersuchungen über die Stellung der Ada-Hds. zu den Evangelienbüchern der karolingischen Zeit.

Aus Prag nennt Berger und Gregory gar keine Hds. „Ein Evangeliar aus der Karolingerzeit im Stifte Strahow zu Prag" beschreibt mit einer Tafel Jos. Neuwirth, Mitt. k. k. Centr.-Komm. für Kunst- und hist. Denkmale. NF Bd 14. 1888 S. 88—91. „Die ältesten Evangelienhandschriften der Würzburger Universitätsbibliothek" beschrieb H. Schepß (Würzb. 1887) s. Berger S. 53, s. auch Bd 2, 243, 7. Ob Wilh. Weißbrodt, de codice Cremifanensi et de fragmentis evangeliorum Vindobonensibus sig. N. 383 (Salisburgensibus N. 400), Norimbergensibus N. 27932 commentatio. Braunsberg (ind. schol. 1—3. III. 1896 4°) hierher gehört?

Zum Codex Epternacensis (jetzt Paris 9389, bei W.-W. ℨP), vgl. Fr. Wurth-Paquet liber aureus de l'abbaye d'Echternach (Publications de la société des mon. hist. de Luxembourg XVI p. 1).

Über eine Hds. des XIII s. mit sehr vielen Prologen (zu Mi 2, Nah 4, Hab 3, 1 Mak 3) s. Riederer, Nachrichten (Altdorf) 3, 249—258.

Was in der bisherigen Litteratur noch völlig vermißt wird, ist eine historisch und geographisch geordnete Zusammenstellung sämtlicher älterer Nachrichten, die von Bibelhandschriften handeln. Wäre eine solche vorhanden gewesen, hätte wohl Alter und Heimat des Amiatinus nicht so lange im Dunkel bleiben können.

c) Die neueren Übersetzungen. — Daß die Vulgata nicht immer genau sei und man im einzelnen auf den Grundtext zurückgehen müsse, wurde von einzelnen Kundigen, wie von Nikolaus v. Lyra, erkannt und ausgesprochen. Raim. Martini erklärt

in der Vorrede des Pugio fidei, die Stellen des AT.s wörtlich nach dem Hebräischen geben zu wollen.

Der englische Benediktiner und Kardinal Adam Easton, gestorben 1397, galt bisher als der erste, der wieder an eine neue Übersetzung dachte und das AT., mit Ausschluß der Psalmen, aus dem Hebräischen übersetzte, aber seine Arbeit hat sich verloren, s. Masch l. l. II. 3. p. 432. Doch ist schon im 13. Jahrh., wahrscheinlich ebenfalls in England eine Übersetzung beträchtlicher Teile der hl. Schrift aus dem Hebräischen verfertigt worden, welche in mehreren meistens Oxforder Hdss. vorliegt; s. S. Berger, quam notitiam linguae hebraicae etc. S. 47. Als man sich in der Humanistenzeit neben der römischen auch mit der griechischen Litteratur aufs eifrigste beschäftigte, wurden lateinische Uebersetzungen notwendig, um letztere weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Man übersetzte daher fleißigst aus dem Griechischen, und so veranlaßte Papst Nikolaus V., der Mäcen der Humanisten, den edlen Florentiner und bedeutenden Humanisten, Giannozzo Manetti † 1459, die Bibel aufs neue aus den Grundtexten zu übertragen, doch übersetzte er nur die Psalmen und das NT. Die erstere und wie es scheint auch die andere Arbeit ging verloren, vgl. Tiraboschi, Storia della letteratura italiana VI. 2. p. 109 sq. Daß die Juden die Vulgata schlecht machen und eine neue Übersetzung verlangen, klagt Steuchus Eugubinus 1529 (recognitio Bl. 3): Hi [Judaei] ergo et apud principes nostros, si quando de his rebus sermo incidit, maximis assertionibus iactant nostram aeditionem corruptam, depravatamque esse. Itaque impulerunt etiam nuper Romanum principem, ut nova eo iubente fieret aeditio, quae profecto minime erat necessaria. Er selbst meint, ähnlich wie die Vorrede der Complutensis: hanc [vulgatam] si cum aeditione 70 contuleris, ausim hac uti similitudine, ut lucem ac tenebras a te collatas asseram, und verteidigt ihre Herkunft von Hieronymus gegen Paulus forosemproniensis episcopus (ibid. fol. 3ᵛ). Aber erst das religiöse Interesse schlug überwältigend durch; die Not der Zeit lehrte beten und kritisieren, man verglich die Zustände der Gegenwart mit den glücklicheren der Vergangenheit, lenkte seinen Blick namentlich auf das christliche Altertum und suchte Trost in der heiligen Schrift. Desiderius Erasmus erkämpfte das Recht zu neuen lateinischen Bibelübersetzungen von der Kirche durch seine Übersetzung des NT.s (siehe unten).

Mit der Reformation verallgemeinerte sich das lebhafteste Verlangen nach dem reinen Bibelwort, und da die Vulgata ungenügend erfunden ward, versuchte man auch neue Übersetzungen in der Gelehrtensprache. Indessen die ganze heilige Schrift, oder auch nur das Alte oder Neue Testament vollständig zu übersetzen, war ein schwieriges und langwieriges Geschäft, und doch drängte die Sache. Viele begnügten sich daher, zunächst nur einzelne Bücher in neuer oder doch sehr berichtigter Übersetzung, mit oder ohne Auslegung zu liefern. Die Zahl solcher Arbeiten war nicht gering, die vornehmsten Theologen aller Parteien lieferten welche, und wenn sie ziemlich ohne Ausnahme wiederholt, ja zum Teil oft wieder aufgelegt wurden, so zeigte sich darin, daß sie einem Bedürfnisse entgegen kamen. Wir verzeichnen hier kurz diejenigen Arbeiten, die etwa bis in die Mitte des 16. Jahrhunderts erschienen, ohne gerade auf Vollständigkeit Anspruch zu machen und mit Übergehung der Übersetzungen einzelner biblischer Kapitel und Stücke.

Melanchthon (Pr 1524); Luther (Dt 1525 s. o.); J. Brentius (Hi 1527); J. Draconites (Psalter. 1540. Da 1544, Joel 1565); J. Bugenhagen (Psalter. cum quibusdam aliis canticis 1544); Henr. Mollerus (Ps 1573); Zwingli (Jes, Jer, Ps, Pr, Ecclesiast., Cant. C.); Conr. Pellicanus (Pr 1520, Psalter. 1527); Oecolampadius (Hi 1523, Prophetae majores 1525—1534; Hagg, Zach und Ma 1527, Ho, Joel, Am, Abd und Jon 1535); Capito (Hab 1526); Butzer (Sophon. 1528, Ps [pseudonym als Aretius Felinus] 1529); Theod. Bibliander (Nahum 1524); Wolfg. Musculus (Psalter. 1551, Gen 1554, Esaias 1557); Calvinus (Psalter. 1557); Augustin. Marloratus (Gen 1562, Psalmi et Cantica bibl. cum catholica expos. ecclesiastica 1562, Esaias 1564); Fel. Pratensis (Psalter. 1515), Augustin. Justiniani (Job 1516, Psalter. 1516); Rob. Shirwood (Ecclesiastes 1523); Agathius Guidacerius (Cant. C. 1531); Rod. Baynus (Pr 1555); Thom. Nelus (Hagg, Zach und Ma 1557); Franc. Forerius (Esaias 1563).

Die Mehrzahl der neuen Übersetzungen floß aus den Grundtexten, doch erschienen daneben auch Übersetzungen aus dem Chaldäischen, Syrischen, Arabischen, und selbst die deutsche Übersetzung Luthers (vgl. Lisch, Andr. Mylius und der Herzog J. Albrecht von Mecklenburg-Schwerin, Schwerin 1853, 8°, S. 72 ff.) wurde ins Lateinische übersetzt. Wir berücksichtigen nur die ersteren. Sodann lassen wir ebenso die paraphrastischen Bear-

beitungen, wie z. B. die vielbeliebten und verdienstlichen des Joh. van den Campen, † 1538, zu den Psalmen und des Erasmus zum NT., unbeachtet, wie die metrischen Nachbildungen, denn beides sind bloß freie Reproduktionen des Sinnes mit sehr subjektiver Färbung. Natürlich war es ganz vorzugsweise der Psalter, den man in lateinischen Versen wiederzugeben sich bemühte, ich erinnere unter andern an Eobanus Hessus, dessen Arbeit in 70 Jahren in etwa 40 Auflagen erschien, vgl. K. Krause, Eob. Hessus, Bd 2, Gotha 1879, S. 204 ff., an J. Major, Th. Beza, Ge. Buchanan, Seb. Castellio, M. Ant. Flaminius, Bened. Arias Montanus, J. Bochius. Endlich wurden häufig nur einzelne Bücher und selbst Kapitel übersetzt. Von diesen Arbeiten können schon der Masse wegen nur einige wenige genannt und hervorgehoben werden, sie sind aber auch meist nur Mittelgut.

Zuerst die Übersetzungen der ganzen Bibel oder doch des AT.s, dann die besonderen des NT.s, nach der Zeitfolge ihrer Entstehung. Unter den Ausgaben sind viele bloße Titelausgaben, auch einzelne unverkaufte Stücke wurden anderen Ausgaben beigefügt. Auf diesen Punkt konnte nicht überall eingegangen werden.

Der gelehrte Dominikaner, Sanctes Pagninus aus Lucca, † 1541 in Lyon, war der erste, der eine neue lateinische Übersetzung der ganzen heiligen Schrift aus den Grundtexten lieferte, wenn auch in gewissem Anschlusse an die Vulgata. Schon seit 1493 arbeitete er am Alten Testamente, und als er damit nach 25 Jahren zu Ende war, hatte er Mühe, seine Arbeit zum Drucke zu bringen, obwohl er von seiten Papst Leos X. Unterstützung fand. Das ganze Werk erschien endlich nach 10 Jahren durch Privilegien gegen den Nachdruck geschützt und mit Dedikation an Papst Clemens VII. Lugd., Ant. du Ry, 1528 (am Ende 1527), 4°, und wieder Colon., Melch. Novesian., 1541 fol. Indem sich Pagninus, wie nur immer möglich, der Wörtlichkeit befleißigte und daher auch die Eigennamen dem Grundtexte gemäß schrieb, z. B. Selomoh, Mirjam, Jeschuah, konnte das Latein nicht gut ausfallen, daneben mußte die Übersetzung an Dunkelheit leiden und sie verfehlte auch gar oft das Richtige, zumal im NT., da Pagninus' Kenntnis des Griechischen sehr gering war. Wegen ihrer Wörtlichkeit erwarb sie sich großen Beifall und wurde unter den neueren eine der gebrauchtesten. Zu unterscheiden sind indessen von den angeführten beiden ersten Ausgaben — die erste soll die erste Bibel mit Verszählung sein — die späteren, die sehr bedeutende Veränderungen erfuhren.

1. Eine neue, sehr durchgreifende Rekognition erschien schon Lugd., Hugo a Porta, 1542 fol., welche der Vorredner Mich. Villanovanus (Mich. Servetus) besorgte, und J. Calvin (Defensio orth. fidei de s. trinitate. R. Steph. 1554, 4°, p. 59 sq.) unterließ nicht, auch über dieses Werk des Servetus sich in seiner Weise auszusprechen. Die Katholiken setzten die Ausgabe auf den Index. Servetus will nach einem Exemplare gearbeitet haben, welches von der Hand des Pagninus sehr viele Bemerkungen und in der Übersetzung an unzähligen Stellen Änderungen enthielt, hat aber auch, namentlich in den Anmerkungen am Rande, eigenes beigefügt, was seine Überzeugung ausdrückte, vgl. Rosenmüller a. a. O. 4 S. 178 ff. Die Exemplare derselben sehr selten.

2. Am gebrauchtesten wurde die Arbeit des Pagninus in der Rekognition des Rob. Stephanus, der von Pagninus nur die Übersetzung des AT.s, vom NT. die Bezas (siehe unten), von den Apokryphen die von Claud. Baduellus nach dem komplutensischen Texte aufnahm. Beim AT. änderte er teils nach Nachbesserungen des Pagninus, teils nach Exzerpten aus Vorlesungen des Franc. Vatablus und nach Bemerkungen anderer. Auf diese Weise kam allerdings ein gemischtes, aber auch brauchbares Werk zu stande. So erschienen mit der Vulgata und manchen Beigaben in höchst splendider Ausstattung die jetzt seltenen Biblia utriusque T. [Geneva] R. Steph., 1557, 4. pt. fol. (mit neuem Titel 1577). Nach diesen wurde die Übersetzung des Pagninus, Vatablus und Beza nachgedruckt Basil., Thom. Guarinus, 1564 fol.; Tig., Ch. Froschov. jun., 1564, 4° und 1579, 4° (Titelausgabe), endlich Francof., Sam. Selfisch et Becht. Rab 1590, 8° und 1591, 8° (Titelausgabe?), ex offic. Paltheniana, 1600, 8°, Andr. Chambier, 1614, 4° und 1618, 4° (Titelausgabe?). Die ganze Übersetzung des Pagninus nebst anderem geben die Ausgaben Paris., Fr. Barois 1721, 2 T., fol. und Paris., Jac. Zuillau, 1729, 1745, 2 T., fol. (hier die Psalmen von S. de Muis).

3. Endlich ist der Rekognition des Arias Montanus, wenn man so sagen darf, in den Biblia hebraeo-latina, welche als Appendix der Antwerpener Polyglotte, 1572, erschienen, Erwähnung zu thun. Da derselbe einer ganz wörtlichen Interlinearversion

bedurfte, so wählte er die des Pagninus, weil indessen auch diese seinem Zwecke nicht ganz diente, so änderte er sie diesem gemäß, bezeichnete indessen die Änderungen als solche durch den Druck und ließ die Abweichungen des Pagninus am Rande abdrucken. Auch vom NT. lieferte er in der Antwerpener Polyglotte eine ganz wörtliche Interlinearversion, hier aber im Anschluß an die Vulgata. Besondere Ausgaben dieser neutestamentlichen Übersetzung s. bei Masch l. l. I. p. 271 sq. II. 3. p. 620 sq. Noch mehr verwörtlichte die Übersetzung des Arias Mont. der Jesuit L. Debiel 1743, s. Masch l. l. I. p. 158. 276. — Weitere Drucke der Übersetzung des Pagninus hat Masch l. l. II. 3. p. 486 sq. 619 verzeichnet; auch die Übersetzung einzelner Bücher erschien in vielen Nachdrucken.

Es folgte ein sehr dürftiges Produkt. Der Kardinal Thomas de Vio Cajetanus, † 1534, bedurfte für seine langatmigen Kommentare zu größerer Gründlichkeit einer ganz wörtlichen Übersetzung; da er weder hebräisch noch griechisch verstand, beauftragte er mit einer solchen für das AT. einen Juden und einen Christen, für das NT. Griechischkundige; die neue Übersetzung ließ er neben der Vulgata abdrucken. Ganz wörtlich und ziemlich barbarisch hinkt sie mühselig den Grundtexten nach. Es erschienen so bearbeitet vom Alten Testament folgende Bücher: Psalmi Venet. 1530 fol., Par. 1532 fol. und 1540 fol., Pentat. Rom. 1531 fol., Paris 1539 fol., Josua—Paralip., Esdr.-Neh. et Est. Rom. 1533 fol., Par. 1546 8°, Job Rom. 1535 fol., Esaiae tria priora capita Par. 1537 8°, Rom. 1542 fol., Proverb. Lugd. 1545 fol. und wieder zugleich mit Ecclesiastes Lugd. 1552 fol. Gesammelt erschienen diese Werke in 5 T. Lugd. 1639 fol. Das NT., mit Ausschluß der Apokalypse, erschien in einer Gesamtausgabe Venet. 1530 u. 1531, 2 T. fol. Besondere Ausgaben erschienen von den Evangelien, der Apostelgeschichte und den Briefen. Notiert sei hier folgender Satz des Kardinals: non interpretis graeci et latini, sed ipsius tantum hebraei textus authoritas est, quam complecti cogimur, et complectimur fideles omnes.

Eine neue Übersetzung des AT.s lieferte der bedeutende Hebraist Sebast. Münster in Basel. Er fügte sie und Anmerkungen, in denen er besonders neueren jüdischen Auslegern folgte, seiner Textesausgabe des AT.s, Basil., ex offic. Bebel., imp. Mich. Isengrinii et H. Petri, 1534 und 1535, 2 T. fol., bei, die in zweiter, wesentlich vermehrter Auflage, Basil., ex offic. M. Isengr. et H. Petri, 1546, 2 T. fol., erschien. Sich streng an den Text haltend, übersetzte er genau und treu, ohne indessen auf reine Wörtlichkeit auszugehen; das Latein trägt hiernach durchaus das hebräische Kolorit, und ist teilweise barbarisch; hier und da finden sich zur Erläuterung kleine Einschiebsel in Klammern. Auch in den Namen schloß sich M. möglichst an das Hebräische an z. B. Heva, Habel, Jehezkel, Ijob, Choresch, Darjavesch. Diese Übersetzung wurde nur einmal in der bei Chr. Froschauer in Zürich, 1539, 8° erschienenen und von Konrad Pellicanus besorgten (s. dessen Chronikon herausgeg. von B. Riggenbach, Basel 1877, 8°, S. 139) lateinischen Bibel, mit Weglassung der Anmerkungen, nachgedruckt. Beigegeben ward die Übersetzung der Apokryphen aus der complutensischen Polyglotte und die erasmische des NT.s. Ein Nachdruck von Pentateuch, HL, Ruth, Kll, Prd und Est erschien mit hebräischem Texte ohne Nennung des Übersetzers, Venet. 1551, 4°. Besonders erschienen Proverb. Basil. 1524, 8°; Ecclesiastes Basil. 1525, 8°; Cant. C. Bas. 1525, 8°; Psalm. Argent. 1545, 8°; Threni Bas. 1552, 8°; Isaias Bas. s. a. 4°.

Unter den neueren lateinischen Bibelübersetzungen gebührt der Züricher eine der ersten Stellen. Leo Jud, der treufleißige Mitarbeiter Zwinglis, besonders als sorgfältiger Übersetzer ins Deutsche und Lateinische hoch verdient, lieferte in derselben sein bedeutendstes Werk, vgl. C. Pestalozzi, Leo Judae, Elberfeld 1860, 8°, S. 77 ff., 165. Nach jahrelanger, sorgsamer Arbeit erschien 1541 die Übersetzung der Sprüche Salomonis als Vorläufer, aber die Vollendung zu erleben, blieb ihm versagt. Bei seinem Tode, den 19. Juni 1542, war selbst der hebräische Kanon noch nicht vollständig übersetzt, noch fehlte der Schluß des Ez von Kap. 40 an, das Buch Da, Hi, die 48 letzten Ps, Prd und HL. Wie es Jud auf dem Sterbebette gewünscht, übersetzte Theodor Bibliander, unter Beihilfe Konrad Pellicans (s. dessen Chronikon, S. 139), diese Stücke, und da unterdessen Petr. Cholinus die Apokryphen übersetzt hatte und Rud. Gualtherus die erasmische Übersetzung des NT.s überarbeitete, so konnte das Werk in erster und vollständigster Ausgabe und prächtiger Ausstattung schon 1543 in Zürich bei Ch. Froschower in Folio erscheinen. Die Vorrede rührt von C. Pellican her, R. Gualther

fügte am Ende argumenta in omnia — capita elegiaco carmine conscripta bei, in marg. stehen kurze, rechtfertigende und erläuternde Anmerkungen. Fast zu gleicher Zeit wurden in der gleichen Offizin zwei weitere Ausgaben gedruckt, eine in 4° und eine in 8°. Beide tragen die Jahrzahl 1544, die erstere vor den Apokryphen und dem NT. 1543; beide enthalten aber nicht alle Zugaben, wie die erste, namentlich fehlen in der in 8° viele Anmerkungen. Eine Ausgabe von 1550, 4° ist eine bloße Titelausgabe der Quartausgabe vom Jahre 1544. Jud arbeitete sehr sorgfältig und bedächtig, er beriet sich vielfältig mit seinen Kollegen und bediente sich auch der Hilfe des getauften Juden Mich. Adam. Mehr auf den Sinn, als auf strenge Wörtlichkeit sehend und auch die lateinische Diktion berücksichtigend, übersetzte er freier, etwa auch paraphrasierend, in einer einfachen und nach der Sachlage guten Latinität. 1 Jo 5. 7. 8 ist übergangen. Auswärtige Ausgaben dieser Arbeit sind die Biblia, Lutet. ex off. R. Stephani, 1545, 8° (neue Titelausgabe 1565; Nachdruck, Hanov., [Marnius et haer. Aubrii] 1605, 4°. Besondere Ausgabe der Ps Lutet., R. Stephan., 1546, 8°); sie enthalten neben der Vulgata diese als Nova bezeichnete Übersetzung, die von den neueren als caeteris latinior gewählt sei, nicht die des Vatablus. Auch in Spanien wurde sie auf Veranlassung der theologischen Fakultät in Salamanca mit geringen Veränderungen Salamanticae (nicht Lugduni) 1584. 85 fol. abgedruckt, aber hier wurde gegen sie inquisitorisch verfahren, s. F. H. Reusch, Luis de Leon und die Spanische Inquisition, Bonn 1873, 8°, S. 58 ff. Die Angriffe des Jesuiten Jakob Gretser (Admonitio ad exteros de Bibliis Tigurinis, 1615, 4°) wies J. J. Huldricus zurück (Vindiciae pro Bibliorum translatione Tigurina adv. J. Grets. Tig. 1616, 4°).

Einen neuen Weg schlug Sebastian Castellio (Chateillon) ein, ein ebenso sorgfältiger als vielseitig gelehrter Mann, der sich vielfach mit Übersetzen beschäftigte, die heilige Schrift auch ins Französische übertrug und als eleganter lateinischer Übersetzer der erste seiner Zeit war. Er ging darauf aus, die Schrift den Gebildeten in einer verständlicheren und gefälligeren Form vorzulegen. Er begann die Arbeit 1542 zu Genf. Nachdem er als Vorläufer bereits 1546 die Bücher Mosis und 1547 den Psalter in 8° hatte erscheinen lassen, ließ er im gleichen Verlage zu Basel bei J. Oporin. 1551 in Fol. die ganze Bibel folgen mit einer sehr charakteristischen Dedikation an König Eduard VI. von England. In gleichem Verlage erschien dieses Werk bei seinen Lebzeiten noch zweimal, 1554 fol. und 1556 fol., und beidemale in wesentlich verbesserter und vermehrter Gestalt. Castellio übersetzte aus den Grundtexten, nur die chaldäischen Stücke des AT.s bearbeitete er nach anderen Übersetzungen, auch das lateinische 4. Buch Esra übertrug er in sein Latein. Eine erwünschte Zugabe waren kurze Anmerkungen, die die Übersetzung an schwierigen Stellen erläuterten. Seine Übersetzung sollte treu, lateinisch und deutlich sein, treu nicht den Worten, sondern dem Gedanken und dem Sinne nach. Bei außerordentlicher Belesenheit und großer Sorgfalt wußte er die Schwierigkeiten, die sich nach seinem Prinzipe ergaben, im ganzen glücklich zu überwinden, er suchte emsig und fand gewöhnlich den adäquaten oder doch passenden lateinischen Ausdruck. So spiegelt sich auch die Verschiedenheit des Stiles in den einzelnen Büchern bei ihm sehr deutlich ab; ist die Sprache in den historischen einfach und plan, so wird sie in den prophetischen würdevoll und pathetisch, und in den poetischen nach Form und Verbindung dichterisch.

Ganz besondere Schwierigkeit machte der Wortvorrat. Die Kirche hatte eine völlig ausgebildete Terminologie; sollte sich Castellio rein derselben bedienen, oder sollte er, im Grunde seinem Prinzipe gemäß, und wie bereits im einzelnen von Humanisten geschehen war, sich bloß an den klassischen Wortvorrat halten, und ihn des heidnischen oder vulgären Inhaltes entkleidend, mit einem christlichen und tiefen umkleiden? Statt des letzteren schlüpfrigen und sehr gefährlichen Pfades wählte er einen gewissen Mittelweg; ohne stehende kirchliche Ausdrücke durchgehends zu beseitigen, vermied er sie doch da und dort und wählte dafür klassische, z. B. respublica (ecclesia), civitatis christianae principes (ecclesiae doctores), genius (angelus), furiosus (daemoniacus), fanum (templum), lavacrum (baptismus), confidentia (fides), tartarus, orcus (infernus), collegium (synagoga), nach Tertullian sequester (mediator).

Obgleich Castellio sehr bescheiden mit seiner Arbeit hervortrat und sein Honorar von 70 Reichsthalern sauer verdient hatte, so erfuhr sie doch zunächst sehr überwiegend ungünstige und harte Urteile; von Genf aus wurde C. signalisiert als instrument choisi de Satan, pour amuser tous esprits volages et indiscrets. Er verteidigte seine lateinische und französische Bibelübersetzung in der Defensio suarum trans-

lationum Bibliorum, et maxime NT. Basil 1562, 8°, auf welche Beza eine Responsio — Oliva Stephan. 1563, erscheinen ließ, vgl. H. Heppe Th. Beza, Elberfeld 1861, 8°, S. 239. 374. Der Tadel betraf wesentlich die wörtliche Auffassung des Hohenlieds, sein zu reines affektiertes und ethnisiertes Latein. Rücksichtlich des zweiten Punktes gab er insoweit nach, daß er in den neuen Auflagen klassische Ausdrücke, wie die angeführten, mit den stehend kirchlichen wieder vertauschte. Wie die außerordentliche Verbreitung seines Werkes beweist, entsprach es einem gegebenen Bedürfnisse, er befriedigte das humanistische, und wie schon zu seiner Zeit sich lobende Stimmen erhoben, so wurde ihm die Folgezeit noch gerechter, vgl. die im ganzen besonnen gehaltene Dissertation Chr. Wolle's de eo quod pulchrum est in vers. — vor den Leipziger Ausgaben Walthers, J. Maehly, Seb. Castellio, Basel 1863, S. 23 ff. und besonders T. Bouisson, Seb. Castellion, Paris I. 1892. Abgesehen von den besonderen Ausgaben der Übersetzung des NT.s (vgl. Masch l. l. I, p. 318; II, 3, p. 573 sq.), und einzelner Bücher des AT.s, bemerken wir, daß die der ganzen Bibel zehnmal nachgedruckt wurde, nämlich Basil., Petr. Perna 1573 fol.; Francof., Thom. Fritsch 1697 fol.; Lond., Churchill 1699 fol. und 1726, 27. 12°; Lips., Walther 1728, 24. 12°, 1729, 8°, und emend. J. Ludolph Bünemann 1734, 8° und 1738, 8°; endlich Lips., Breitkopf 1750, 8° und 1778, 8°.

Großen Beifall fand die Übersetzung des AT.s, welche Immanuel Tremellius (Tremellio) von Ferrara, ein geborener Jude, und dessen Schwiegersohn, Franc. Junius (du Jon), als Professoren zu Heidelberg anfertigten. Der eigentliche Übersetzer war Tremellius, Junius ging ihm nur zur Hand, jedoch übersetzte dieser die Apokryphen. Vom Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz veranlaßt, begann Tremellius 1571 die Arbeit und das Werk erschien erstmals bei Andreas Wechel in Frankfurt a. M. 1575—1579 in 5 Partes fol., die dann sofort mit einem gemeinsamen Titel 1579 als Ganzes in 2 T. fol. ausgegeben wurden (s. A. Tremellius).

Tremellius übersetzte möglichst wörtlich, (die Eigennamen z. B. Mosche, Schemuel, Nechemja), nur wo der hebräische Ausdruck im Lateinischen zu hart und unverständlich schien, wurde er latinisiert, aber in margine wörtlich widergegeben. Beigefügt wurden ganz beachtenswerte Anmerkungen. Das Werk fand weite Verbreitung, freilich wurde es in der Folge vielfach verändert. Zunächst war es der Engländer Henr. Middleton, der es in London in drei Oktavausgaben nachdruckte; der ersten vom Jahre 1580 fügte er die lateinische Übersetzung des NT.s bei, die Tremellius aus dem Syrischen gefertigt hatte; die zweite vom Jahre 1581 erhielt als Zugabe des NT.s noch die Übersetzung Bezas; die dritte endlich vom Jahre 1585 das NT. nach den beiden eben genannten Übersetzungen. Da Tremellius unterdessen schon 1580 in Sedan gestorben war, glaubte Junius die Vaterschaft übernehmen zu müssen, und er übte sie ganz nach freiem Ermessen. Er nahm die Londoner Ausgabe vom Jahre 1585 zur Grundlage und gab so auch das NT. in zweifacher Übersetzung. Wie er die Anmerkungen umarbeitete und erklecklich vermehrte, so veränderte er die Übersetzungen des Tremellius ganz bedeutend, aber seine Änderungen waren nicht gerade immer Besserungen. Seine Ausgaben sind: Test[i] vet[is] biblia — (das Neue Testament mit besonderem Titel) Secunda cura Fr. Junii, Genevae, J. Tornais (und Francofurdi), 1590, 4°, sodann — Tertia cura Fr. J., Hanoviae (Genevae, J. Tornais), 1596 fol., endlich — Quarta cura Fr. J., Genevae, sumpt. Matth. Berjon, 1617 fol. Diese letzte Ausgabe ist sehr fehlerhaft gedruckt, und da Junius bereits 1602 in Leyden gestorben war, so ist es sehr zweifelhaft, ob die Änderungen und Zusätze dieser Ausgabe von ihm herrühren. Das Werk wurde häufig nachgedruckt, teils ganz, teils in einzelnen Teilen oder Stücken, teils mit, teils ohne Anmerkungen, vergleiche unter anderem Lorck, Bibelgeschichte, 2, S. 238 ff. z. B. Amsterd. 1627. 1628. 31. 32. 48. 51, alle in 12°, Lond. 1640. 16°. Die beste und vollständigste Ausgabe (nach der tertia cura) mit dem index in s. B. locupletissimus von Paul Tossanus bereichert, erschien zu Hanau 1624 fol.

Die Übersetzung des AT.s (ohne Apokryphen) von J. Piscator ist nur die an vielen Stellen nachgebesserte des Tremellius und Junius. Da Piscator von den vorliegenden diese Übersetzung für die gelungenste hielt, so ließ er sie als Grundlage kapitelweise vor seinen Commentarii in V. T. abdrucken, aber wahrnehmend, daß sie an vielen Stellen der Nachhilfe bedürfe, fügte er ihr zur Seite rechts eine eigene Übersetzung bei. Wenn er diese als J. P. interpretatio bezeichnete, so war dies im Grunde nicht richtig, denn er giebt wörtlich genau die nebenstehende des Tremellius

und Junius, nur daß er sie, allerdings fast in jedem Verse, etwas zu verbessern sucht, indem er sich teils genauer an den Grundtext anschließt, teils auch in sprachlicher Hinsicht nachbessert. Das Werk Piscators ward zweimal in Herborn gedruckt, zuerst stückweise 1601—1616 in 24 T. 8°, die dann gesammelt mit neuem Titel in 3 T. ausgegeben wurden, sodann 1643—1645 in 4 T. fol., die 1646 einen neuen Gesamttitel erhielten.

Um die gleiche Zeit arbeitete sicher recht wohlmeinend der spanische Dominikaner Thomas Malvenda, † 1628, an einer neuen lateinischen Übersetzung. Sie erschien erst lange nach seinem Tode in seinen Commentarii in scr. s., una cum nova ex Hebraeo translat. variisque lectionibus, 5 T., Lugd. 1650 fol. Da der fünfte Band den Jes, Jer und Bar enthält und mit Ez K. 16 schließt, wird sie unvollständig geblieben sein.

Malvenda übersetzte in einem ganz barbarischen Latein so unverständlich wörtlich, daß er selbst kleine erläuternde Glossen in marg. zu machen sich veranlaßt sah. Wir geben als Beleg drei Verse, die Glossen in Klammern beisetzend; Jesaia 8, 23 bis 9, 2: Quia non defatigatio cui (ad quod, secundum quod) pressura ei secundum (sicut) tempus primum alleviare-fecit in terram Zebulun et in terram Naphthali et posterius aggravare-fecit: via maris trans Jardenem Ghelil (Galilaea) gentium. Populus ambulantes in tenebrositate viderunt lucem magnam: habitantes in terra umbrae-mortis lux splenduit super eos. Multiplicavisti gentem: non grandefecisti laetitiam: laetati-fuerunt faciebus (dativus, ad facies) tuis secundum laetitiam in decurtatione (messe) secundum quod exultabunt in dispertire eos spolium.

Eine neue, den größeren Teil der biblischen Schriften umfassende Übersetzung lieferte hierauf Joh. Coccejus, † 1669, in seinen Kommentarien, die sich in seinen Opera omnia ed. III., Amstel. 1701 fol., T. I—VI. vereinigt finden. Er übersetzt sehr wörtlich und ist im lateinischen Ausdrucke nicht eben wählerisch. Vom AT. übertrug er vollständig Hi, Ps, Pr, HL, die Propheten und Klaglieder, außerdem nur Gen 1—19, Dt 29—34, Ri 5 und 1 Sa 2, 1—10; vom NT. übersetzte er das Ev. Johannis, sämtliche Briefe und die Apk.

Lange mußte die lutherische Kirche warten, bis sie durch den ehrwürdigen Straßburger Theologen Sebastian Schmid, einen sehr tüchtigen Exegeten, eine neue lateinische Bibelübersetzung erhielt. Diese erschien nach dem Tode, aber noch im Todesjahre des Verfassers, Argentor. 1696 (andere Exemplare 1697), 4°, und sie war das Werk 40jähriger treuer Arbeit. Schmid wollte besonders den Gelehrten dienen; möglichst schloß er sich an den Grundtext an, nur die allgemeinen Konjunktionen giebt er gewöhnlich durch speziellere, daneben ist die Sprache, dem Latein gemäß, mehr periodisiert, und hier und da sind zur Verständlichung kleinere Ergänzungen in Klammern beigefügt. Bei dieser Tendenz konnte sich freilich das Latein, trotz aller Sorgfalt, nicht frei von Hebraismen und Gräcismen halten, vgl. z. B. moriendo morieris, vir ad fratrem suum, habitare fecit, Gen. 31, 31 forte rapies filias tuas a mecum. Die zweite Ausgabe erschien Argentor. 1708 (mit neuem Titel 1715), 4°, und Ch. Reineccius nahm die Übersetzung in die Leipziger Polyglotte 1750 fol. auf. Nur das AT. enthalten die Biblia hebr. cum vers. Seb. Schmid, Lips. 1740, 4°; einen Nachdruck der Übersetzung des NT.s mit beigefügtem griechischen Texte besorgte Ch. F. Wilisch, Chemnitii 1717 (neuer Titel 1730), 8°. Nachdrücke einzelner Bücher s. Masch l. l. II. 3, p. 496 sq. 507. 546. 556. Als Beispiel diene Genes. 3, 22: Dixit Jehova Deus (apud se): ecce, homo fuit sicut unus ex nobis (personis divinis) sciendo bonum et malum (et tamen peccavit); nunc ergo, ne emittat manum suam, et sumat etiam de arbore vitae, et comedat et vivat in aeternum (emittamus eum ex horto). 1872 erschien in Stockholm ein photolithographisches Faksimile der Ausgabe von 1696 ad fidem exemplaris annotationibus E. Svedenborgii manuscriptis locupletati edidit R. L. Tafel. 892 S. 4° (mit Auslassung einzelner Teile).

An Sebastian Schmid schließt sich der Zeit nach der vielseitige, aber auch sehr schreibselige Remonstrant Jean le Clerc an, ein geborener Genfer. Nachdem er eine Bearbeitung des Obadja, Amstel. 1693, 4°, als Vorläufer hatte erscheinen lassen, folgte schon im selben Jahre Genesis — ex translat. J. Clerici cum ejusdem paraphrasi perp., commentario, Amstel. 1693 fol.; ed. II. 1710 fol., sodann die übrigen vier Bücher Mose, Amstel. 1696 fol.; ed. II. 1710 fol. Ein Nachdruck aller fünf Bücher Mose wurde als ed. nova cum praef. Ch. M. Pfaffii zu Tübingen 1733 fol. veranstaltet. Später erschienen ohne Paraphrase die historischen Bücher, Amstel.

1708 fol.; ed. nova Tub. 1733 fol.; endlich in 2 T., zum Teil ohne Paraphrase, die Propheten und die Hagiographen erst Amstel. 1731 fol. Le Clerc spricht sich sehr ausführlich und überlegt über das Übersetzungsgeschäft aus, so ist z. B. sehr richtig, wenn er sagt: translatio, ubi archetypus sermo clarus est, clara, ubi obscurus obscura esse debet, und wenn er bemerkt, daß in unklaren Stellen die Übersetzung nicht eine besondere Deutung aufdringen dürfe. Er will einen gewissen Mittelweg gehen, was freilich tam difficile factu, quam dictu proclive sei. Die Arbeit ist eine sehr tüchtige. Ein Beispiel: Gen. 8, 15. 16. Tum alloquutus est Noachum Deus, his verbis: egredere ex Arca, tu, unaque tecum uxor tua, filii tui, atque eorum conjuges. Omnem etiam bestiam, quae tecum est, ex omni carne, inter volucres, inter pecudes, atque inter omnia reptilia quae in terris repunt, una educito, reptentque in terra, et in ea crescant, ac multiplicentur.

Noch erschien: Novum Test. ex vers. vulg. cum paraphrasi et adnotatt. Henr. Hammondi. Ex anglica lingua in lat. transt. suisque animadvv. ill., castig., aux. J. Clericus, Amstel. 1698 fol., Titelausgabe 1700 fol.; ed. II. emend. Francof. (Lips.) 1714 fol. Hier übersetzte le Clerc zwar nur aus dem Englischen, aber sehr frei und selbstständig, sodaß sich aus der Paraphrase entnehmen läßt, wie etwa seine Übersetzung des NT.s lauten würde. In seiner Harmonia evangelica Amstel. 1699 fol. und Lugd. (Altdorfi) 1700 gab le Clerc auch eine eigene Übersetzung, welche J. Mich. Lange besonders Altdorf 1700, 4° abdrucken ließ.

Es folgte der gelehrte und scharfsinnige Priester des Oratoriums, Charles François Houbigant, dessen Biblia hebraica cum notis crit. et vers. lat. ad notas crit. facta, 4 T. Lutet. Par. 1753 fol., auch die Apokryphen enthalten. Er gab den hebräischen Text unpunktiert, da er aber diesen für sehr verderbt hielt und ihn an zahlreichen Stellen teils nach kritischen Zeugen, teils nach Konjektur verändert wissen wollte, so taugte freilich zu seinem Texte keine der bisherigen lateinischen Übersetzungen, und er gab daher eine neue.

Eine neue Übersetzung des AT.s (ex rec. textus hebraei et vers. antiquarum latine vers. notisque philol. et crit. ill.) lieferte hierauf der Leipziger Theolog J. Aug. Dathe, die ihren Leserkreis fand. Sie erschien allmählich ohne gemeinsamen Titel in der Buchhandlung des Waisenhauses zu Halle in 8°; Prophetae minores 1773, 1779, 1790; Prophetae majores 1779, 1785, 1831; Pentateuchus 1781, 1791; Libri hist. V. T. 1784, 1832; Psalmi 1787, 1794 und Job. Prov. Eccl. Cant. C. 1789. Dathe, ein Theolog überlegt konservativer Haltung, lieferte hiermit allerdings ein bei der Lektüre des AT.s brauchbares Hilfsmittel. Auch er wollte einen gewissen Mittelweg gehen; der Text sollte möglichst im lateinischen Gewande erscheinen. Dabei wurden Tropen, die anstößig oder unverständlich erschienen, ohne weiteres aufgelöst, z. B. Am 4, 1 für Kühe Basans vos divites et potentes Samariae. Hiernach ist die Übersetzung eine freie, sehr exegetische und etwa auch paraphrastische geworden, die sich aber ganz leicht weglieſt. Als Beispiel diene Gen 1, 1—5: Principio creavit Deus coelum et terram. Post haec vero terra facta erat vasta et deserta et aquarum profundis tenebris offusa; tum vis divina his aquis supervenit. Et jussit Deus lucem oriri: Orta igitur lux est. Quae cum divino consilio conveniens esset, ei ut et tenebris Deus certos terminos fixit. Nimirum destinavit lucem diei, tenebras vero nocti. Ita ex vespere et mane exstitit dies primus.

Schließlich folgten auf Dathe H. A. Schott in Jena und Jul. F. Winzer in Leipzig: Libri s. antiqui Foederis ex serm. hebr. in lat. translat. Vol. I. Pentateuchus, Alton. et Lips. 1816, 8°. Sie gingen auf Treue in dem Sinne aus, daß auch die hebräische Denk- und Sprechweise ihren möglichst vollen Abdruck fände, wobei indessen das Latein sich nicht sklavisch fügen, wie z. B. in den Partikeln, sondern nur einen hebraisierenden, keinen barbarischen Charakter tragen sollte. Kleine erklärende Zusätze in Klammern sollten hier und da dem Verständnisse nachhelfen. Genes. 1, 1—5: Principio creavit Deus coelos atque terram. Fuit autem terra vacua et vasta; caligine tecta fuit superficies maris immensi; halitus Dei spiravit in superficie aquarum. Tum Deus ita loquutus est: exsistat lux; exstitit lux. Tum vidit Deus, lucem esse bonam, ac discrimen fecit lucis et caliginis. Atque lucem diem, caliginem vero noctem adpellavit. Tum et vespera fuit et mane; dies (praeteriit) primus. Das Latein mußte viel ungelenker als bei Dathe ausfallen, aber die Arbeit war neben dem Grundtexte brauchbarer. Wenn das Werk nicht fortgeführt wurde, so lag die Schuld in den Zeitverhältnissen, denn da der Prozeß,

daß sich die Wissenschaft von der lateinischen Sprache emanzipierte, in starkem Fortschritt begriffen war, verlor sich für neue lateinische Übersetzungen ebenso das Bedürfnis, als das Interesse.

Von den Übersetzungen einzelner Bücher des AT.s heben wir nur die des Jos von Andr. Masius, Antw. 1574 fol., die des Jes von J. Ch. Döderlein, Altorf. 1775, 8°, ed. II. 1780, 8°, und die des Hi (Lugd. B. 1737 2 T. 4°) und der Pr (Lugd. B. 1748, 4°) von Albert Schultens in den betreffenden wertvollen Bearbeitungen dieser Bücher hervor. Masius giebt eine Übersetzung des hebräischen und eine des griechischen Textes, er hält sich sehr ans Wort, wogegen sich Döderlein und Schultens freier bewegen. Von der Übersetzung des AT.s des Schweden J. Elai Terserus erschienen nur die ersten Bücher des Pentateuchs, s. Henke, Ge. Calixtus und seine Zeit II, 2, S. 253.

Wenden wir uns nun im Besonderen zu den Übersetzungen des NT.s, so tritt uns gleich in der ersten die gelungenste und einflußreichste entgegen. Als Desiderius Erasmus mit der Herausgabe des griechischen Textes umging, war die Beifügung einer lateinischen Übersetzung nach den damaligen Verhältnissen von selbst gegeben. Erasmus entschloß sich kühn, eine neue Übersetzung zu geben; wie alles bei ihm, ging es schnell, in fünf Monaten war sie fertig. Erasmus war als fertiger und eleganter Übersetzer längst erprobt und diese Arbeit gelang ihm ganz besonders. Daß er hier wörtlicher und genauer als sonst übersetzte, verlangte die Pietät gegen die hl. Schrift, aber auch so wußte er gegebene Schwierigkeiten gewandt und leicht zu überwinden. Die Übersetzung ist klar und durchsichtig, auch der lateinische Ausdruck ist ziemlich rein, nur freilich sollte weder noch konnte der eigentümliche Sprachcharakter des Originals verwischt werden. Ganz abgesehen indessen von dem Werte dieser Übersetzung an sich, so würde Erasmus schon deshalb eine Ehrensäule verdienen, weil er durch sie der Wissenschaft das Recht von der katholischen Kirche erkämpfte, neue lateinische Übersetzungen der Bibel neben der Vulgata anzufertigen. Er stellte sein Unternehmen unter die Ägide des Papstes Leo X. Aber selbst diese schützte ihn nicht vor den heftigen Angriffen und schweren Verunglimpfungen eines Ed. Lee, Jak. Lopez Stunica, Petr. Sutor, aber der Sieg blieb ihm, s. seine Streitschriften im IX. Bande seiner Opera ed. J. Clericus. Unter allen neueren lateinischen Übersetzungen des NT.s hat sich keine eines solchen Beifalls zu erfreuen gehabt, wie die erasmische; nachgedruckt wurde sie über 200 mal, s. Masch l. l. I, p. 292 sq.; II. 3. p. 590—607. Wir verzeichnen hier nur die fünf bei Lebzeiten und unter den Augen des Erasmus erschienenen Hauptausgaben; sie erschienen sämtlich in Basel bei J. Froben in Folio und enthalten auch den griechischen Text. Die erste vom Jahre 1516 hat noch manche Mängel (so steht aus Versehen auf dem Titel Vulgarii, aus Βουλγαρίας entstanden, für Theophylacti) und ist namentlich sehr inkorrekt gedruckt, dagegen zeigen die drei folgenden, 1519, 1522, 1527, wie eifrig Erasmus sein Werk zu verbessern suchte, nur die letzte vom Jahre 1535 ist von der vorhergehenden ganz unerheblich verschieden. Die dritte Ausgabe giebt zuerst die Stelle 1 Jo 5, 7 aus einem ganz jungen Codex, „ne cui sit ansa calumniandi". — Die erasmische Übersetzung wurde in der Folge einigemale verbessert und überarbeitet, so von R. Gualtherus 1543 (siehe oben), Flacius Illyr., Bas. 1570 fol., und eine solche starke Überarbeitung, aber nicht eine eigene Übersetzung lieferte auch der Engländer Gualter. Delönus, Lond. 1540, 4°, vergl. Lord a. a. O. 1, S. 171 ff.

Auf Erasmus folgte Theodor Beza als Übersetzer des NT.s. Er arbeitete im Gegensatze des Castellio, erstrebte also wörtliche Treue und schloß sich nicht nur an die geläufige Terminologie der Vulgata an, sondern suchte auch von der Vulgata so wenig als möglich abzuweichen. Dennoch entstand eine neue Arbeit, die zwar sprachlich sehr hebraisiert, sonst aber ziemlich einfach und klar gehalten ist. An manchen Stellen zeigt sich Beza von der Dogmatik abhängig, so namentlich Rö 5, 12 ἐφ᾽ ᾧ in quo, 1 Ti 2, 4 πάντας quosvis, Jo 1, 12 ἐξουσίαν dignitatem, später jus, Lc 7, 47 nam für quoniam der Vulgata. Wie ihm dies und anderes übel gedeutet wurde, so besonders auch, daß er in den folgenden Ausgaben immer wieder und sehr bedeutend abänderte, vgl. besonders die allzu scharfe Kritik des J. Boisius in Veteris interpr. cum Beza aliisque recentioribus collatio in IV evv. et Ap. Actis, Lond. 1655, 8°. Von den Ausgaben kommen zunächst fünf als Originalausgaben in Betracht, die unter seiner Aufsicht erschienen. Die erste erschien ohne griechischen Text, aber mit der Vulgata in der lateinischen Bibel (Genevae) Oliva Rob. Stephani 1556 (ad calcem 1557), fol. (siehe oben). Die vier folgenden geben neue Rekognitionen und Bearbeitungen und enthalten außer der Vulgata auch den griechischen Text und sehr beachtens-

werte Anmerkungen. Sie erschienen sämtlich zu Genf in Folio, die drei ersten 1565, 1582, 1588 (1589) bei H. Stephanus, die letzte 1598 sumpt. haered. Eustath. Vignon. Obgleich Bezas Übersetzung Lob und Tadel zuließ und auch sehr auseinandergehende Beurteilungen erfuhr, wurde sie doch nach der erasmischen die gebrauchteste. Sie wurde über hundertmal je nach der einen oder andern Ausgabe und Rekognition nachgedruckt, s. Masch l. l. I, p. 313 sq.; II, 3, p. 576—589. Die vollständigste und beste Ausgabe (ex collatione exemplarium omnium quam accuratissime emend. et aliquantulum aucta) erschien Cantabrig. 1642 fol. — Nach Beza wird der Wittenberger Erasmus Schmid, † 1637, als Übersetzer des NT.s genannt, allein die in dessen Opus sacrum posthumum, Norimb. 1658 fol. gegebene Übersetzung hat die Bezas so wesentlich zur Grundlage genommen, daß sie nur als eine sehr verbesserte Bezasche gelten kann. (1896 beschloß die englische Bibelgesellschaft, die bisher Bezas Text gedruckt hatte, keinen lat. Text mehr zu verbreiten.)

Wir kommen sofort zu Ch. Guil. Thalemann (Versio latina evangeliorum Matth., Luc. et Johannis itemque Actuum Ap. ed. a C. Ch. Tittmanno, Berol. 1781, 8°), Godofr. Sigism. Jaspis (Versio lat. epistolarum NT. et libri visorum Joannis. Perpetua adnot. ill. 2 T., Lips. 1793—1797, 8°; ed. II. 1821) und Henr. Godofr. Reichard (Sacri NT. libri omnes veteri latinitate donati, 2 Part., Lips. 1799, 8°). Alle drei verfolgten den gleichen Zweck, ihr Standpunkt war der Castellios, nur freier, und Reichard rechtfertigte die Art seiner Arbeit ausführlich in seinem Tractatus grammatico-theol. de adornanda NT. versione vere lat., Lips. 1796, 8°. Sie wollten nicht wörtlich übersetzen, aber auch keine Paraphrase geben, sondern den ursprünglichen Sinn des Originals getreu in gute Latinität umsetzen. Das Resultat konnte nur eine gänzliche Umschmelzung des Originals sein, die der Lateiner zwar leicht weglieft, aber die Exegese und Paraphrase schlägt doch überall durch, bei aller Freiheit müssen noch Ergänzungen mit gesperrter Schrift nachhelfen und der Ausdruck ist doch oft genug nicht adäquat. Man fühlt sich in eine Atmosphäre versetzt, die eine andere Luft und andere Gedanken hat.

Noch erschienen drei neue Übersetzungen, die dem griechischen Texte mit einer Auswahl von Varianten beigegeben wurden und vornehmlich der studiosa juventus, natürlich der docta, forthelfen sollten. Möglichste Wörtlichkeit, sodaß die Diktion hebraisiere, ergab sich hiermit von selbst als Prinzip, so jedoch, daß das Latein auch nicht geradezu barbarisch sei. Die sehr handliche Ausgabe H. A. Schotts ward mit Recht vielfach gebraucht; sie erschien zuerst Lips. 1805, 8°, dann 1811 und wieder 1825, die vierte Auflage 1839 besorgte und überarbeitete zum Teil L. F. O. Baumgarten-Crusius. Die Übersetzung ist mit großer Sorgfalt gearbeitet und in den folgenden Ausgaben fleißig nachgebessert, sie will zwar möglichst wörtlich sein, hält sich aber doch in einer gewissen Mitte, zur Verständlichung ist teils das Wörtliche in margine gegeben, teils sind Zusätze oder freiere Übersetzungen in Klammern zugefügt.

Schließlich traten F. A. Ad. Näbe (Lips. 1831, 8°) und Ad. Göschen (Lips. 1832) als Herausgeber und Übersetzer des NT.s in der Weise Schotts auf; ihre Übersetzungen, die sich sehr ans Wort halten, sind schwache Arbeiten, namentlich zeigt Göschen im Sprachlichen manche Blößen.

Von den Übersetzern einzelner Teile des NT.s wurden Thalemann und Jaspis schon besprochen, wir glauben einzig noch den strebsamen Faber Stapulensis hervorheben zu sollen, der eine Übersetzung der paulinischen Briefe lieferte, die zuerst (Paris. 1512 fol.) erschien und dann öfter gedruckt wurde. Bei der Rücksicht, die er auf die Vulgata nahm, kann sie als eine revidierte Vulgata angesehen werden, s. Graf, Essai sur la vie et les écrits de J. Lefèvre d'Étaples, Strasb. 1842, p. 27 sq.

Die Zeit der lateinischen Bibelübersetzungen ist vorüber, neue würden ein Anachronismus sein. Blicken wir auf die langen Jahrhunderte zurück, so ist erhebend, zu sehen, wie eifrig man bemüht war, auch durch diese Sprache die evangelische Heilslehre in die weitesten Kreise zu verbreiten. Die Übersetzungen fielen zwar sehr verschieden aus, aber auch nicht gelungene trugen ihre Früchte. Aufgabe der Gegenwart und Zukunft ist, das schwere Geschäft des Bibelübersetzens in lebenden Sprachen eifrigst zu treiben und die ältesten lateinischen Übersetzungen gründlichst zu erforschen und auszunutzen.

(O. F. Fritzsche †) Eb. Nestle.

3. Deutsche Bibelübersetzungen.

Wenn der Bibelkatalog des Britischen Museums auf die griechische und lateinische Bibel gleich die englische folgen läßt, wird man in einem deutschen Werke noch mehr berechtigt sein die deutsche Bibel an jene anzureihen. Ist doch die älteste deutsche Bibelübersetzung, die gotische, mindestens ebenso alt wie die lateinische Bibel des Hieronymus.

a) Die gotische Bibelübersetzung des Ulfila.

Litt.: Goedeke[2] I, §. 8; W. Krafft, A. Ulfila PRE[2] 16 (1885) 140—146. Soz. h. e. 6, 37. Theodoret h. e. 4, 33. 5, 30. Nicephorus Callisti h. e. 11, 48. Isid. Hisp., de regg. Goth. 8. Walafr. Strabo, de reb. eccl. 7; Sievers in Pauls Grundriß der germ. Phil. II, die Geschichte der d. Litt. z. B. von Kelle I, Kögel I; E. Bernhardt, Kritische Untersuchungen über die gothische Bibelübersetzung. Meiningen 1867, Heft 2 Elberf. 1868; W. Bangert, Der Einfluß lat. Quellen auf die gotische Bibelübersetzung des Ulfila, Rudolstadt 1880, Progr. 4°; K. Marold, Kritische Untersuchungen über den Einfluß des Lat. auf die gotische Bibelübersetzung, Königsberg 1881 (Diss.) Germania (Wien) 14 (1881) 129—172, 15 (1882) 23—60; Ignaz Peter, Die Zahl der Blätter des codex argenteus, ebenda 18 (1885) 314. 315; K. Marold, Stichometrie und Leseabschnitte in den gothischen Episteltexten, Königsberg 1890; A. Kisch, Der Septuaginta-Codex des Ulfilas, Monatsſ. für Gesch. u. W. des Judenthums 22 (1873) 42—46. 85—89. 215—219; Otto Ohrloff, Die Bruchstücke vom AT. der Gothischen Bibelübersetzung kritisch untersucht, Halle 1873; ders., Die alttestamentl. Bruchstücke der got. Bibelübersetzung. Ein ergänzender Nachtrag zu der Ausgabe des Vulfila von Ernst Bernhardt ZfdPhilologie 7 (1876) 251—295 (vgl. Wellhausen ThLZ 1876, S. 307); A. Schaubach, Ueber das Verh. der goth. Bibelübersetzung des Vulfila zu der lutherischen mit Zugrundelegung von Lc 1, Meiningen 1879 (Progr.) 4°; K. Weinhold, Die gothische Sprache im Dienste des Kristenthums, Halle 1870. Von biblischen Einleitungen bes. Kaulen[3] 1890 S. 163—169. Tischendorf-Gregory III, 1108; Lagarde, Pars prior p. XIV. Mitt. 4, 21—23 „Vulfilas Ezdras"; Fr. Kauffmann, Beiträge zur Quellenkritik der gotischen Bibelübersetzung ZfdPhil. 29 (1896) 306—337 (Vorbem. u. I. die atl. Bruchstücke. Forts. folgt); W. Streitberg, gotisches Elementarbuch, Heidelberg 1897.

Ulfila, gotisch Wulfila (Wölflin), der Moses der Goten, wie Konstantin ihn nannte (Draeseke ThStK 1893, 273), über den zuerst Ge. Waitz 1840 die urkundlichen Nachrichten seines Schülers Auxentius zugänglich machte, hat als Bischof der Westgoten zum Zweck der Übersetzung der Bibel ins Gotische das gotische Alphabet erfunden und nach Philostorgius des kriegerischen Sinnes seines Volkes wegen nur die Königsbücher unübersetzt gelassen.

(Ueber die Ansetzung seines Lebens, ob 311, 313 oder 318 bis 381, 83 oder 88 s. Gg. Kaufmann, Kritische Untersuchung der Quellen zur Geschichte Ulfilas, Haupts Zeitschrift 27 (1883) 193—261; Sievers in Pauls Grundriß der germ. Philologie 2, 1 (1889) 65—70 und Beiträge z. Gesch. d. deutsch. Spr. u. Lit. 20, 302. 21, 247; Jostes 22, 158; E. Martin, Haupts ZdA 40 (1896) 223.

Eine Nachbildung des gotischen Alphabets ex Dureto schon in Waltons Polyglotte Prol. S. 11, über die Bezeichnung der slavischen Schrift als gotischer (Friedrich SMA 1892, 414). Neuerdings hat man gezweifelt, ob auch die alttestamentlichen Teile der Übersetzung von Ulfila herrühren, da die 2 gotischen Priester Sunia und Fretela, die mit Hieronymus über exegetische Fragen in Briefwechsel waren, offenbar den Psalter ins Gotische zu übersetzen beabsichtigt hätten, zu einer Zeit, wo Ulfila mit seiner Arbeit schon fertig gewesen sein müßte, und da Walafrid Strabo, der letzte, beiläufig, der aus alter Zeit die Gotenbibel kennt, sie mehreren zuschreibe: Gothi, qui et Getae . . . nostrum i. e. Theodiscum sermonem habuerunt. Et ut historiae testantur, postmodum studiosis illius gentis divinos libros in suae locutionis proprietatem transtulerunt, quorum adhuc monumenta apud nonnullos habentur. (Ohrloff und Wellhausen a. a. O.; auch Bernhardt 2. Heft, ob Lc 1—10 aus anderer Vorlage geflossen sei.) Da vom AT. nur wenige Verse erhalten sind, läßt sich die Sache nicht entscheiden. Diese sind einige dürftigste Trümmer aus Gen 5, 3—30 in der Wiener Hds. (7mal jah libaida und 13 Zahlreste s. Kauffmann S. 320), Esr 15, 13—16, 16, 14—17, 3 und 17, 13—45 („15" bei Cornill Einl.[3. 4] 338 ist Druckfehler), und die noch allenthalben sich findende Angabe Esr 2, 8—42 (bei Kaulen[3] 164 „32" statt 8) statt 17, 13—45, d. h. Neh 7, 13—45 ruht auf Verwechslung der zwei in der Hauptsache allerdings identischen Stammlisten. In den Ausgaben (noch bei Stamm[9] 1896 215f. u. 217f.) müssen die beiden alttestamentlichen Bruchstücke umgestellt und als eines behandelt werden (s. jetzt Kauffmann S. 314). Übrigens genügen diese 3 von A. Mai 1817 in der Ambrosiana (G 82) entdeckten Blätter zum Beweis, daß die gotische Bibel,

wie nicht anders zu erwarten, der Lucianischen Septuaginta-Rezension folgt (s. Kisch, Ohrloff [Wellhausen], Lagarde, Kauffmann; ganz ungenügend Streitberg 11. 13).

Viel länger bekannt sind die zum Glück viel umfangreicheren Bruchstücke der Evangelien, im sogenannten codex argenteus der Universitätsbibliothek zu Upsala. In Werden an der Ruhr sah Anton Morillon, der Sekretär Granvellas, und der bekannte Geometer und Geograph Mercator im 16. Jahrhundert die Prachthandschrift, dann kam sie nach Prag, 1648 als Kriegsbeute nach Schweden, an die Königin Christine oder ihren Bibliothekar Isaak Voß, bei dem sie 1655 in Holland war und von Derrer kopiert wurde; 1662 kaufte sie der Marschall Gabriel de la Gardie und machte sie der Universität Upsala zum Geschenk, wo zwischen 1821 und 34 10 Blätter gestohlen und 1857 von dem Diebe angesichts seines Todes zurückgegeben wurden. 1756 entdeckte F. A. Knittel in einem aus Weißenburg stammenden Wolfenbüttler Palimpsest Fragmente des Römerbriefs, 1817 A. Mai die genannten alttestamentlichen Stücke, Fragmente des Matthäus und der paulinischen Briefe in der Ambrosiana, in 5 Handschriften; drei zu einer derselben gehörige Blätter, die in der Vaticana sich befinden und eine Erklärung des Jo Ev. enthalten (Skeireins), gab Maßmann 1834 heraus, während Reifferscheid 1866 in Turin vier weitere Blätter fand, die zu einer anderen der ambrosianischen Hdss. gehörten. Über die interessante Vorrede des codex Brixianus, die beweist, daß die latein. Bibel zum mindesten zur Kollation der gotischen beigezogen wurde s. Stamm[9] p. XI und die dort angegebene Litteratur. Dazu M. Haupt, de scheda aliqua Brixiana ad Goticam librorum sacrorum interpretationem (Index. lect. Frider. Guil. 1869. 4°); ders., die Vorrede der Gotischen BÜ. (Opuscula Bd II).

Ed. Pr.: Quatuor D. n. J. C. Evangeliorum versiones antiquae duae, Gothica scil. et Anglo-Saxonica, quarum illam ex celeberrimo codice argenteo nunc primum deprompsit Franciscus Junius . . . Dordrechti 1665, 4° (neuer Titel Amstel. 1684, 4°). Vgl. dazu G. J. Heupel, diss. de Ulphila s. versione IV Evangelistarum Gothica Vit. 1693, 4°.

—, cum parallelis versionibus Sueo-Gothica, Norraena seu Islandica et Vulgata latina edita. Stockholmiae 1671, 4°, dazu ein Glossarium Ulphila-Gothicum von dem Herausgeber Georg Stiernhjelm.

—, ex cod. arg. emendata atque suppleta cum interpr. lat. et annotationibus Erici Benzelii non ita pridem archiep. Upsaliensis († 1743) Edidit Edwardus Lye (nicht Lyn: Kaulen[3] 164) Oxonii 1750 fol.

Ulphilae versionem gothicam nonnullorum capitum ep. Pauli ad Romanos . . . eruit commentatus est datque foras Fr. Ant. Knittel (Guelpherbyti 1762) 4°; wiederholt wurden diese Fragmente von Joh. Ihre, Upsaliae 1763, 4°, dessen Scripta versionem Ulphilanam . . . illustrantia A. F. Büsching, Berlin 1773 4° edierte.

Das bisherige zusammenfassend:

Ulfilas Gothische Bibelübersetzung: die älteste germanische Urkunde nach Ihre'ns Text, mit einer lateinischen Uebersetzung . . . samt einer Sprachlehre und einem Glossar ausgearbeitet von F. K. Fulda . . . das Glossar umgearbeitet von W. F. H. Reinwald . . ., und der Text nach Ihre'ns genauer Abschrift der silbernen Handschrift in Upsal sorgfältig berichtigt, die Uebersetzung und Sprachlehre verbessert und ergänzt, auch mit Ihre'ns lateinischer Uebersetzung . . . und einer vollständigen Kritik und Erläuterung in Anmerkungen . . ., samt einer historisch kritischen Einleitung versehen und herausgegeben von J. C. Zahn 3. Teile, Weißenfels 1805, 4°.

Die neuen Fragmente:

Ulphilae partium ineditarum in Ambrosianis palimpsestis ab Ang. Maio repertarum specimen conjunctis curis eiusd. Maii et Caroli Octavii Castillionaei editum, Mediol. 1819, 4°, ähnlich die anderen von Castillionaeus herausgegebenen Stücke 29 4°, 34 4°, 38 4°, 39 4° die oben genannten Fragmente; die ersten Mailänder Fragmente auch in Selecta patrum capita ad εισηγητικην sacram pertinentia ed. Jo. Casp. Orelli, Turici Part. III. 1822. Von Maßmann (München 1834): Skeireins Aiwaggeljons þairte Jôhannên, Auslegung des Evangelii Johannis in gotischer Sprache.

Wieder zusammenfassend:

Ulfilas. Veteris et Novi Testamenti versionis Gothicae fragmenta quae supersunt, ad fidem codd. castigata, latinitate donata, adnotatione critica instructa, cum glossario et grammatica linguae Gothicae, conjunctis curis ediderunt H. C. de Gabelentz et J. Loebe, Lips. 1836. 46 2 Bde 4° 1. Bd (Text) Altenb. 1836; wiederholt in MSL 18 (1848); Uppströms Cod. Argenteus. Nachschrift z. d. Ausg. d. Ulfilas v. Gabelentz u. Löbe, Lpz. 1860, 4.

Ulfilas. Urschrift, Sprachlehre, Wörterbuch. Von Ign. Gaugengigl. Bevorw. v. Mich. Fertig, Passau 1848. [2]49. Später unter dem Titel: Aelteste Denkmäler der deutschen Sprache erhalten in Ulfilas gothischer Bibelübersetzung von Ign. Gaugengigl. [3](p. 202) 1853, [4](p. 67. 209) 1856.

Codex Argenteus sive sacr. evangeliorum Versionis Gothicae fragmenta quae iterum recognita adnotationibusque instructa per singulas lineas ad fidem codicis additis fragmentis evangelicis codicum Ambrosianorum et tabula lapide expressa edidit Andr. Uppström, Upsaliae 1854, 4°, dazu 1857: Decem Codicis Argentei rediviva folia cum foliis contiguis et intermediis ed. A. U. (p. 87—100) 4°.

Codices Gotici Ambrosiani, sive epistolarum Pauli, Esrae (s. o.!), Nehemiae versionis Goticae fragmenta, quae iterum recognovit, per lineas singulas descripsit, adnotationibus instruxit Andreas Uppström, Ups. 1868 4°.

Ulfilas. Die heiligen Schriften alten und neuen Bundes in gothischer Sprache. Mit gegenüberstehendem griechischem und lateinischem Texte, Anmerkungen, Wörterbuch, Sprachlehre und geschichtlicher Einleitung von H. F. Maßmann 2 Abt., Stuttgart 1855—57.

Ulfila oder die uns erhaltenen Denkmäler der deutschen Sprache. Text, Grammatik und Wörterbuch bearbeitet von F. L. Stamm, Paderborn 1858 (XVI. 471) ²60. Von der dritten Auflage ab (1865) besorgt von M. Heyne ⁴1869 (XII. 386) als Band I der Bibliothek der ältesten deutschen Litteraturdenkmäler, ⁵71 (nicht 72, wie ⁹p. VI gesagt ist) ⁶74, ⁷78, ⁸85, ⁹1896 (Text u. Wörterbuch von Moritz Heyne, Grammatik von Dr. Ferdinand Wrede) XV. 443.

Vulfila oder die gotische Bibel, mit dem entsprechenden griechischen Text und mit kritischem und erklärendem Kommentar, nebst . . . . von E. Bernhardt, Halle 1875, große Ausgabe (mit Glossar), daneben: Die gotische Bibel des Vulfila nebst . . . . herausgegeben von E. Bernhardt. Textabdruck mit Angabe der handschriftlichen Lesarten nebst Glossar. Halle 1884, VII. 334, als Bd 3 der „Sammlung germanistischer Hilfsmittel".

The first Germanic Bible translated from the Greek by the gothic Bishop Wulfila in the fourth century and the other remains of the gothic language edited with an introduction, a syntax and a glossary by G. H. Balg, Milwaukee 1891.

Einzelausgaben:

J. Bosworth, the Gothic and Anglosaxon Gospels . . . with . . . Wycliffe and Tyndale, London 1865, ²74; S. Hanshall, Matthäus got. u. angelsächsisch, London 1807; J. A. Schmeller, (got. u. fränkisch), Stuttgart 1827; Andr. Uppström, fragmenta gothica selecta ad fidem codicum Ambrosianorum Carolini Vaticani, Upsalae 1861. Maßmann, Turiner Blätter der gotischen Bibelübersetzung, Germania 13 (1868) 271—284; K. A. Hahn, Auswahl aus U.s got. Bibelübersetzung, Heidelberg 1849, ³bearbeitet von Zeitteles 1874; Mc grammatisch erläutert von R. Müller und H. Höppe, Berlin 1881, W. W. Skeat, London 1882.

In die neutestamentliche Textkritik wurde die gotische Übersetzung 1675 durch Fell, noch vollständiger durch Mill eingeführt; Bengel mußte noch dagegen kämpfen ihren Dialekt als fränkisch zu bezeichnen; man glaubte damals noch, daß in der Bibliothek Hermann von Neuenaars ein vollständiges Exemplar derselben sich befinde (s. Nestle, Bengel als Gelehrter 1893 S. 56. 75). Eine Spur des arianischen Standpunktes ihres Verfassers will man in Phi 2, 6—8 finden. Die Arbeit folgt dem griechischen Text fast Wort für Wort und zwar dem auch von Chrysostomus benutzten, s. Kauffmann; an Fremdwörtern, die Ulfilas aus dem Griechischen und Lateinischen beibehielt, hat man 116 gezählt.

b) Altdeutsche Bruchstücke.

Auf deutschem Boden lagen die kirchlichen und kulturellen Verhältnisse im angehenden Mittelalter nicht so, daß man schon frühzeitig vollständige Übersetzungen der Bibel oder auch nur des Neuen Testaments in der Landessprache erwarten dürfte. Neben asketischen Werken und poetischen oder geschichtlichen Bearbeitungen (Reimbibeln, Historienbibeln) brauchte man am ehesten den Psalter oder die Evangelien in der eigenen Mundart.

Litteratur: Hauptwerk: Die deutsche Bibelübersetzng des Mittelalters dargestellt von Wilh. Walther. Erster Teil: Der erste Übersetzungskreis, Braunschweig 1889. Zweiter Teil: Zweiter bis vierzehnter Übersetzungszweig. Mit 6 Kunstbeilagen 1891. Dritter (Schluß-) Teil. Mit 9 Kunstbeilagen 1892 zus. 766 Sp. 4°.

1. Das älteste erhaltene Stück wird der Monseeer Matthäus sein; 23 Blätter in Wien, 2 in Hannover, von Buchdeckeln abgelöst, daher sehr trümmerhaft, aus einer dem bayerischen Kloster Monsee entstammenden Hds. vom Jahr 738, auf der linken Seite den lateinischen, auf der rechten den deutschen Text bietend, nach Walthers Urteil (Sp. 437—445) eine vorzügliche Arbeit, dem Dialekt nach bayerische Überarbeitung eines fränkischen oder elsäßischen Originals; hinter Mt 20, 28 der aus cod. D bekannte Zusatz: vos autem quaeritis de pusillo crescere. Gutes Faksimile bei Walther. Einziges Mißverständnis des Übersetzers altilia Mt 22, 4 daz hohista; Pontius 27, 2 wie häufig in der ältesten Zeit als Adjektiv zu demo pontischin herizohin pilate.

Ausgaben und Bearbeitungen: J. G. Eccard, Veterum Monumentorum quaternio 1720 (Mt 12, 40—13, 1). — St. Endlicher et Hoffmann Fallerslebensis, Fragmenta theotisca versionis antiquiss. ev. S. Matthaei et aliquot homiliarum. Vindob 1834 (s. M. Haupt, Jahrbb. der Literat. 67, 178), ed. sec. curante Massmann 1841. ZdA 1, 563; F. Friedländer und J. Zacher, ein deutsches Bibelfragment aus dem VIII. Jahrhundert ZfdPhil 5, 381—392. Zuletzt Gg. Allison Hench, The Monsee fragments newly collated, with text, introduction, notes, grammatical treatise and exhaustive glossary and a photolithographic facsimile, Straßburg 1890. 212 S.; Hauck, KGD 2, 221; Gödeke² I § 15, Tischendorf-Gregory 3, 1126.

2. Der deutsche Tatian. Die Haupthandschrift in St. Gallen aus der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts in 2 Spalten, links lateinisch, rechts deutsch (Faksimile bei Walther), 1538 von Ägidius Tschudi beschrieben als „ein alt bermentin Evangelibuch vor sechshundert Jaren geschriben, vast in denen Zyten, als Tütsch zu schryben wenig Zyts darvor den Anfang gehebt . . . aber under fünff Worten merckt (= versteht) einer kum eins, wo nit das Latin darneben stüend, daruss einer so Latin verstat die Meinung der Worten nemmen muoß." Das Orginal wird um 830 in der rabanischen Schule in Fulda entstanden sein; der lateinische Text ruht auf der berühmten um 540 für Viktor von Capua geschriebenen, noch heut in Fulda bewahrten Handschrift; das Deutsche dem Lateinischen sich eng anschließend, auch in der Wortstellung. Dialekt ostfränkisch. Auf Grund sprachlicher Beobachtungen, daß gewisse Ausdrücke, namentlich Konjunktionen, nicht immer gleich, sondern streckenweise so, streckenweise anders wiedergegeben sind, glaubte man, namentlich Sievers, eine ganze Reihe von Übersetzern annehmen zu müssen, 17 oder 18; Walther (Sp. 446—455) macht sehr beachtenswerte, Arens (ZfdPh 29, 63. 510) wohl entscheidende Gründe dagegen geltend. Nicht einmal das läßt sich sagen, ob für die Harmonie schon verschiedene deutsche Texte der einzelnen Evangelien vorlagen. Statt „Jesus" mit einer einzigen Ausnahme überall (ther) heilant, auch Mt 1, 21; Jo 1, 13 fon fleiskes luste; also glaubte der Übersetzer volu(m)ptate statt voluntate zu lesen, was bis jetzt nur im Cavensis und Toletanus (von zweiter Hand) belegt ist.

Goedeke² I § 16; Michelsen, A. Evangelienharmonie PRE² 4 (1879) 427; Ausgaben: nach Palthenius Gryph. 1706 4° u. Scherz im Schilterschen Thesaurus II. (1727), Mt von Schmeller 1827, von diesem ganz Ammonii Alexandrini quae et Tatiani dicitur harmonia 1841; E. Sievers 1872: Tatianus. Lateinisch und altdeutsch mit ausführlichem Glossar, als Teil 5 der Bibliothek der ältesten deutschen Litteraturdenkmäler 1872, 2. neubearbeitete Ausgabe 1892; darüber Steinmeyer, ZfdPhil. 4, 473; weiter Sievers, ZdA 17, 71; ebenda Ignaz Harzyk, zu der Lautlehre im Tatian; E. Mourek, Zur Syntax des ahd. Tatian, SkböhmGW 1894 n. XI. XIII; Gebrauch der casus im ahd. Tatian. (Mit parallelen aus der bibelübersetzung der böhm. Brüder), ebenda 1895, n. XXIII.

Anfang Lc 1 bi thiu wanta manage zilotun ordinon saga thio in uns gifulta sint rahhono so uns saitun thie thar fon anaginne selbon gisahun inti ambahta warun wortes, was mir gisehan (= visum est mihi etc.).

3. Ein „Evangelium Theudiscum" verschenkte 876 mit anderen Büchern der Graf Heccardus von Burgund (s. Paul Lejay, Catalogues de la bibliothèque de Perrecy [XIᵉ siècle] [Extrait de la] Revue des Bibliothèques Juillet-Septembre 1896 p. 4 nach Pérard, Rec. de plusieurs pièces curieuses servant à l'hist. de la Bourgogne, n. 1 p. 25.

Valdo Episc. Frisingensis circa annum 800 Evangelia Germanice transtulit teste Beato Rhenano schreibt Walton Prol. 34ᵃ seiner Polyglotte; nach Hauck KG Deutschlands 2, 730 von 884—906 Bischof von Freising.

4. Von Pergamentstreifen, die zum Bucheinbinden benutzt waren und in Münchei und Wien abgelöst wurden, veröffentlichte Fr. Keinz (SMA 1869, 546) und Jose Haupt (Germania 14. 1869, 440) Stücke aus allen vier Evangelien, die wohl derselbei Handschrift des 12. Jahrhunderts angehören, aber auf eine viel ältere Vorlage zurück gehen, da sie über einzelnen Worten noch die Tonzeichen a c t (d. h. altius, celeriter trahendo oder tenendo nach Notker Balbulus) aufweisen. Gutes Deutsch; die Sab

ducäer, von seducere abgeleitet = die verleiter; in Mt 23 die Reihenfolge 13. 15. 14 wie in den Hdss. QR bei W.-W. Bei Walther Sp. 455—465 und Faksimile. Tischendorf-Gregory 3, 1126; K. Tomanetz, ZdPh 14, 256; E. Mourek, Krumauer altdeutsche Perikopen vom Jahr 1388 und Zum Dialekt der Krumauer Perikopen vom Jahre 1388 (s. S. 65, 7).

5. 6. Der Heliand (s. PRE³ 4, 428—431), oder wie man jetzt sagen muß, die altsächsische Bibeldichtung und Otfrids Liber evangeliorum oder Krist (ebenda 431—434) können nicht eigentlich zu den Übersetzungen gerechnet, daher hier nur eben genannt werden.

7. Als deutsche Bibelübersetzer nennt Flacius Illyricus vor Gassars Otfrid 1571 Strabo († 849), Hrabanus († 859) und Haimo; der Name aymo steht auf dem letzten Blatt des St. Galler Tatian.

Der erste wirklich mit Namen bekannte Übersetzer eines Teils der Bibel, dessen Arbeit nachgewiesen werden kann, ist der dritte (bezw. vierte) der berühmten Notker von St. Gallen (Notker Labeo † 29. Juni 1022, s. PER² 10. 1882, 649), dessen Übertragung des Hiob leider verloren ging, während sein deutscher und lateinischer Kommentar über die Psalmen und die damit zusammengehörigen Cantica erhalten blieb und so eingerichtet ist, daß man die Textübersetzung fast vollständig herausschälen kann (Walther Sp. 558—566 mit Faksimile der einen vollständigen Hds. von St. Gallen; Bruchstücke in München, Basel, Maihingen, St. Paul in Kärnten).

Beispiel: Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum. Der man ist salig der in dero argon rat ne gegieng. So Adam teta do er dero chenun rates folgeta wider gote. et in via peccatorum non stetit. noh an dero sundigon wege ne stuont. So er teta. Er cham dar ana, er cham an den breiten weg ter ze Hello gat unde stuont tar ana, wanda er hangta sinero geluste. Hengendo stuont er. Et in cathedra pestilentie non sedit. noh an demo suhtstuole ne saz, ih meino daz er richeson ne wolta etc.

Litt.: H. Hattemer, Denkmahle des Mittelalters Bd II; St. Gallens deutsche Sprachschätze. Nach der Wiener Hds. herausgegeben von R. Heinzel und W. Scherer. Straßb. 1876; Holder, Germanischer Bücherschatz, Freiburg: darin Die Schriften Notkers und seiner Schule Bd I—III von P. Piper (s. LCBl 1883, 51); E. Henrici, Die Quellen von Notkers Psalmen (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germ. Völker 29. Straßb. 1878); ders., Der lateinische Text in Notkers Psalmenkommentar ZdA 23, 217; Hauck KG Deutschlands 3, 967. Über die späteren Schicksale von Notkers Arbeit s. Walther 563—566. Daß die Kaiserin Gisela 1027 ihre Abreise von St. Gallen so lange verschob, bis eine Abschrift des Werks für sie angefertigt war, war es wohl wert.

8. Neben Notker lieferte das Beste Williram, seit 1048 Abt zu Ebersberg in Baiern († 1085) mit seiner Bearbeitung des Hohenlieds, von der noch 19 Handss. vollständig oder in Bruchstücken bekannt sind, darunter eine (in Bamberg), die erst 1528 kopiert wurde; der Vulgatatext in der Mitte, rechts eine lateinische Paraphrase in leoninischen Hexametern, links eine prosaische Erklärung in deutscher Sprache vielfach von lateinischen Worten durchwoben.

Anfang: Cusser mih mit demo cusse sines mundes. Dicco gehiezzer mir sine cuonft per prophetas; nu cume er selbo unte cusse mih mit dero suoze sines evangelii. Wanta bezzer sint dine spunne demo wine etc. Über eine Bearbeitung des Williramschen Werks, die nach dem Herausgeber Jos. Haupt (Wien 1864) von Relindis und Herrat, Äbtissinnen zu Hohenburg im Elaß 1147—1196 für ihre Nonnen vorgenommen worden sein soll s. Walther Sp. 530 ff.

Litt.: Walther 523—536 (Faksimile der Münchener Hds. Cg 10); Joseph Seemüller, Die Handschriften und Quellen von W.s deutscher Paraphrase des Hohenliedes und W.s D. P. d. H.L. mit Einleitung und Glossar. Quellen und Forsch. 24 (1877). 28 (1878); Hauck, KGD. 3, 968 wonach Haimo nicht, wie Seemüller annahm, Hauptquelle für Williram sein kann.

9. Eine Interlinearversion ist der Psalter aus dem Kloster Windberg, in München, 1187 geschrieben, vollständig abgedruckt in Graff, Deutsche Interlinearversionen der Psalmen (Quedl. und Leipzig 1839). Berichtigungen dazu von Paul Wallburg Berlin 1888, s. Walther 566 f., wo Faksimile. Die Gewohnheit für ein lateinisches Wort zwei oder drei deutsche Synonyma zu geben z. B. Ps 51, 2 potens mahtich oder gualtich hat sein Gegenstück an den lat. Interlinearversionen des griech. NT.s.

Andere Hdss. dieser Art sind in Wien aus dem 12. Jahrh. (2682) s. Walther Sp. 568, in Olmütz (XIV s.) Sp. 569, in Trier (XII o. XIII s.) mit niederfränkischen Formen; ein lat. Psalter in Wolfenbüttel aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts hat wohl erst im 15. eine deutsche Interlinearversion bekommen, die Ps 25, 9 laetatum mit „gebreitet" übersetzt (= latatum!).

10. Eine Klasse von 19 Handschriften bei Walther und 2 Drucken giebt „die glozz über den psalter, die der erber lerer Nychlai von der Leyern von erst in latein gemachet und beschriben hat (— ein mynner bruder, welcher abrahamisch wohl konnte, wie es anderswo heißt —), Und darnach von dem getrewen mann Hainreichen vom Müggellein in dewtsch gepracht ist".

Heinrich von Mügeln ist eine Zeit lang bei Kaiser Karl IV. in Prag, später mit ihm zerfallen, vielleicht im Zusammenhang mit dessen Edikt von 1469 gegen die deutschen Bücher über die heilige Schrift, weshalb in 2 Hdss. dieser Art ein besonderer Abschnitt kommt wyder dye [die] das widersprechent, das man die heilig schrift nicht in Daütsch machen schülle. Die beiden Drucke sind Hain 13508 (vielleicht von Knubloezer in Straßburg um 1477) und von Peter Drach aus Speier in Worms 1504. Zu Ps 8, 5 bemerkte Lyra filius hominis i. e. filius virginis; so heißt es auch hier des menschen sun . . das ist der magde sun (s. Walther 588—600).

11. Besonders interessant ist die 8. Psalterienklasse bei Walther, welche alle im MA. gedruckten lateinisch-deutschen Psalterien und 2 Handschriften neben einer Berliner angehören, dadurch, daß der neben dem lateinischen Vulgatatext stehende deutsche nicht auf jenen, sondern auf des Hieronymus Psalterium secundum Hebraeos (oder direkt auf das Hebräische) zurückgeht. Welche Korrekturen sich die Handschriften und Drucke dieser Art gefallen lassen mußten, ist bei W. nachzusehen als interessante Parallele zur Verderbnis der lateinischen Bibel durch das Nebeneinander von Itala und Vulgata. Ein Ex. dieser Art wurde in Venedig 1518 mit einem Brevier auf Kosten des hochgebornen Herrn Christof von Frangepan in 4000 Exemplaren gedruckt, ist aber trotzdem sehr selten (W. 606—613).

12. Walters neunter Psalmenkreis, durch einen in Breslau befindlichen Psalter schlesischen Dialekts von 1340 vertreten, ist dadurch interessant, daß ihm das dreisprachige lateinisch-polnisch-deutsche Prachtpsalterium von St. Florian zugehört, das für die polnische Königin Margarete (Tochter Karls IV.) oder für Maria, Schwester der Polenkönigin Hedwig von Anjou, bestimmt gewesen zu sein scheint (Fass. bei W. 614 bis 618).

13. Henricus de Hassia, von dem ein in mehreren Hdss. erhaltenes, auch überarbeitetes, psalterium de latino in vulgare translatum stammt, wird der Heidelberger Rektor gewesen sein, der 1427 als Karthäuser starb.

Über andere Psalterien s. bei W. Nr. 12—24 Sp. 621—634; unter ihnen eine Hds. von dem bekannten Bücherfabrikanten Diebold Lauber in Hagenau.

Bruchstücke einer altfriesischen Psalmenübersetzung veröffentlichte G. H. Gallée ZdA 32, 417.

Zum Teil sind wir damit schon in die Zeiten des Buchdrucks geführt, dem sich in neuester Zeit die Forschung besonders eifrig zuwandte.

c) Die vorlutherischen Bibeldrucke.

Litteratur: Das Hauptwerk ist auch hier Walther, unbrauchbar geworden sind die Arbeiten von Clement, Le Long, Widekind, Zapf, Maittaire. Frühere Arbeiten — außer den allgemein bibliogr. Werken von Ebers, Hain — G. Steigenberger, Goeze, Panzer, Nast, Kehrein (zur Geschichte der deutschen Bibelübersetzung vor Luther, Stuttg. 1851). Auf katholischer Seite hat Jostes schon lange eine Geschichte der vorlutherischen deutschen Bibel vorbereitet. Ueber eine Detailfrage, ob die vorlutherische deutsche Bibel Waldenserkreisen entstammt, hat sich eine eigene Litteratur angesammelt, aus der erwähnt werden muß: Der Codex Teplensis, enthaltend die Schrift des newen Gezeuges. München (und Augsburg) (1882—)1884. klein 4° (herausgegeben von Klimesch); L. Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien. Leipzig 1885; H. Haupt, Die deutsche Bibelübersetzung der mittelalterlichen Waldenser in dem Codex Teplensis und der ersten gedruckten deutschen Bibel nachgewiesen, mit Beiträgen zur Kenntniß der romanischen Bibelübersetzung und Dogmengeschichte der Waldenser. Würzburg 1885. 64 S.; derselbe, zur Entstehung der ältesten deutschen Bibelübersetzungen. Centralblatt für Bibliothekswesen 1885, 287. 290; Frz. Jostes, Die Waldenser und die vorlutherische deutsche Bibelübersetzung. Eine Kritik der neuesten Hypothese. Münster 1885. 44 S.; H. Haupt, Der waldensische Ursprung des Codex Teplensis und der vorluthe-

rischen deutschen Bibeldrucke gegen die Angriffe von Dr. Fr. Jostes vertheidigt. Würzburg 1886. 45 S.; Frz. Jostes, Die Tepler Bibelübersetzung. Eine zweite Kritik. Münster 1886, 43 S.; L. Keller, Die Waldenser und die deutschen Bibelübersetzungen. Leipzig 1886. V. 189 S.; M. Rachel, Die Freiberger Bibelhandschrift. Freiberg (Progr.) 1886. 4°.; Samuel Berger, La question du codex Teplensis. Rev. historique t. 30. Janv. 1886, 164 t. 32 Sept. 1886, 184, wiederholt in Bulletin de la société d'histoire vaudoise N. 3. Déc. 1887. p 23—37, dazu neu p 37—41; K. Müller, ThStK 60. 1887. 571; Mourek, Sitzungsberichte der kön. böhm. Gesellschaft der Wissenschaften (Philos. Histor. Philolog. Klasse 1892 S. 176 bis 190: sucht durch Vergleichung deutscher Perikopenbücher zu zeigen, daß rücksichtlich der Evv. ein und dieselbe Uebersetzung vom Ende des 12. bis auf die Neige des 16. Jahrh. im Gebrauch gewesen sei [vgl. ZkTh 19. 1895. 586]; s. oben S. 63,3); F. Jostes, „Die Waldenserbibeln“ und Meister Johannes Rellach. Historisches Jahrbuch 15. 1894. S. 771 ff.; Wilh. Walther, Ein angeblicher Bibelübersetzer des Mittelalters. NkZ 7 (1896) H. 3. S. 194 bis 207; Rudolf Schellhorn, Ueber das Verhältnis der Freiberger und der Tepler Bibelhandschrift zu einander und zum ersten vorlutherischen Bibeldrucke. I. Freiberg (Gymn.-Progr.) 1896. 23 S. 4°. (Ueber die franz. Arbeiten vgl. roman. Bibelübers.).

Neben 202 (203) Handschriften ermittelte W. aus den 57 Jahren von 1466 bis 1521 18 Drucke von vollständigen deutschen Bibeln, 22 Psalterien (inkl. eines Breviers), 12 Drucke anderer biblischer Bücher. Darnach war die deutsche Bibel gegen Ende des Mittelalters mehr verbreitet als man früher annahm, wiederum auch nicht so bekannt, als man in neuerer Zeit glauben machen wollte. Denn in der gleichen Zeit erlebte z. B. das Predigtbuch Dormi secure wenigstens 25 Auflagen, die Postille des Guillerinus 75, das Missale wenigstens 185 Drucke; Schriften von Gerson wurden mehr als 110 mal, von Gregor dem Großen etwa 80 mal gedruckt.

Andererseits sind in den folgenden 12 Jahren von 1522—33 allein von Luthers NT. etwa 85 Ausgaben, vom Psalter etwa 26 Ausgaben gedruckt worden und das in weit stärkeren Auflagen als jene ersten Werke, von den weiteren Übersetzungen abgesehen, die damals erschienen.

Von den genannten 18 vollständigen Bibeldrucken sind 14 hochdeutsch; die 4 ersten erschienen ohne Ort und Jahr. Nach Hain ordnete man bisher

1. Straßburg, Eggestein, 2. Straßburg, Mentel, 3. Augsburg, Jod. Pflanzmann, 4. Nürnberg, Fisner und Sensenschmid.

Als fünfte zählte man die zu **Augsburg** ohne Angabe des Jahres und Druckers aber von G. **Zainer** hergestellte.

Diese deutschen Bibeln weichen alle, was die Ordnung der biblischen Bücher betrifft, nur darin von der gewöhnlichen Vulgata ab, daß sie hinter Ga noch den Brief an die **Laodicener** haben und AG hinter Hbr, nicht hinter Jo stellen. In den beiden ersten fehlt auch das in den folgenden hinter 2 Chr eingereihte Gebet Manasses. W. hat nun ein dreifaches zur zweifellosen Gewißheit erhoben

1. daß Mentels Druck (von 1466) die erste deutsche Bibel ist, Eggesteins Ausgabe ein Abdruck derselben;

2. daß Zainers Druck (von c. 1473) eine durchgehende Korrektur des Eggesteinschen und an vierte Stelle zu setzen ist;

3. daß die bisherige vierte nach Nürnberg verlegte Bibel eine von Zainer abhängige Schweizerbibel ist.

Eine weitere Revision hat dann erst Koburger für seine illustrierte Bibel von 1483 vorgenommen. Daher ist die Reihe der vorlutherischen Bibeldrucke jetzt so zu ordnen (die frühere Zahl in Klammer):

1. [2] (Straßburg, Joh. Mentel 1466) Hain 3130. (Das Münchner Ex. am 27. Juni 1466 um 12 Gulden gekauft und eingebunden; antiquarisch 1300 Mk.); daraus

2. [1] (Straßburg, H. Eggesteyn c. 1470). H. 3129. (Ein Stuttgarter Ex., 1488 von Jörg von Sachsenhein um 9 Gulden gekauft, hat den falschen Eintrag 1462 von Joh. Fust. Dieses hat Bengel für sein NT. benutzt, daher stammt die vielverbreitete Angabe [auch noch z. B. bei Tischendorf zu AG 28, 30] von der versio germanica edita Moguntiae a. 1462 (80 Pf. St., 105 Pf. St., 2010. 2500. 2800 Mk.); daraus

3. (Augsburg, Jod. Pflanzmann c. 1473) H. 3131.

4. [5] **Augsburg**, (Günther Zainer c. 1473) H. 3133; Revision von 2; Schlußschrift: Diss durchleuchtigost werck der ganczen heyligen geschrifft genandt die Bibel für all ander vorgedrucket teutsch Biblen lauterer klärer vnnd warer nach rechter gemeinen teutsch dann vorgedrucket hat hie ein ende. Ein Ex. mit der Jahreszahl „1470“ bot nach W. (Sp. 705) Heß in Ell-

wangen aus; ebenso (ob dasselbe?) 1891 S. Kende in Wien; 700. 1100. 1400. 1500 Mk.

5. [4] (Schweiz [Basel?] 1474) H. 3132, vgl. CBlfBW 1892, 133. 339.

6. (7?) Augsburg (G. Zainer) 1477 H. 3134.

7. (6?) Augsburg, A. Sorg 1477. H. 3135.

8. Augsburg, A. Sorg 1480 H. 3136.

9. Nürnberg, A. Koburger 1483 H. 3137. Schlußschrift: Diss durchleuchtigist werck (etc. s. 4) mit hohem vnd grossem vleiss gegen dem lateynischen Text gerechtuertigt, vnderschidlich punctirt, mit vberschrifften bey dem meysten teyl der capitel vnd psalm. iren inhalt vnd vrsach anzaygende Vnn mit schönen figuren dy historiē bedeutēde hat hie ein ende. 340. 450. 500 Mk.

10. Straßburg (Grüninger) 1485. H. 3138. 1200 Mk. (Teil II 300 Mk.).

11. Augsburg, H. Schönsperger 1487. H. 3139. 330 Mk.

12. ebenso 1490. H. 3140.

13. Augsburg, Hans Otmar 1507.

14. Augsburg, Silvanus Otmar 1518, (Ja. Rosenthal 600 Mk.).

Der Text dieser deutschen Bibel geht ohne Benutzung des hebr. oder griech. Urtextes im AT. auf die Vulgata zurück, und zwar auf eine spanische Rezension, die nach Handschriften wie den von Vercellone F und S genannten korrigiert worden war. Im NT. haben sich, zumal in der AG, viele Spuren der Itala erhalten. Die vom Drucker der ersten Ausgabe benutzte deutsche Hds. war vielfach undeutlich, die vom Übersetzer benutzte lateinische enthielt manche Fehler, der Übersetzer selbst war des Lateinischen und Deutschen nicht hinreichend mächtig, doch hat er sein Ziel, nicht eine wörtliche, sondern eine jedermann verständliche, leicht lesbare deutsche Bibel zu geben mit staunenswerter Anstrengung verfolgt und in manchen Beziehungen glücklich erreicht (W. 84). Daß beim AT. die provenzalische Übersetzung benutzt sei oder gar zu Grunde liege (s. Berger, la question p. 38) scheint nicht bewiesen, trotz Didymus Jo 11, 6. 21, 2 „ein zweifeler“ = no crezentz und dubitos in den prov. Hdss. von Lyon und Carpentras.

Nachstehend einige Belege: Ps 67, 22 wollusten, also deliciis statt delictis; 77, 12 unter den hauptleuten, also in capotaneos statt in campo Taneos; Pr 25, 24 in dem winckel des lerers (dogmatis statt domatis); Mt 4, 6 laß dich zerück: deorsum = dorsum; 4, 25 von Capoli = decapoli; AG 28, 11 in den zeichen der herbergen = insigne Cast[r]orum („albergas“ in der Lyoner Hds.).

Günther Zainers vierte Ausgabe ist eine durchgreifende Revision und Modernisierung dieses Textes, der seiner Sprache nach, als er zum Druck kam, sicher schon 100 Jahr alt war. So nach Walther; nach Jostes eine dialektische Umgestaltung. Doch ist es übertrieben, wenn ihr „brutale Beseitigung von Hunderten von wahren Perlen des mittelalterlichen Wortschatzes der deutschen Bibelübersetzung“ vorgeworfen wurde (Haupt), und eben so wenig läßt sich beweisen, daß sie eine Expurgation in katholischem Sinn, eine katholische Überarbeitung der alten Waldenserbibel sei. Denn das ist eben noch fraglich, ob diese Übersetzung überhaupt aus Waldenserkreisen hervorging. Sicher scheint, daß die ganze Bibel (ausgenommen Jonas bis Schluß des AT.s) von einem und demselben Übersetzer herrührt. Von Hilfsmitteln, die er benutzte, läßt sich nur die glossa ordinaria des Walafrid Strabo nachweisen; vgl. AG 27, 2 stigen auf in ein schiff, wir begunden ze schiffen ze rome oder zu affrice für ascendent. navem adrumetinam incipientes navigare. Denn in der Glosse las er Adrumetinam i. e. ad romam navigantem secundum quosdam, sed melius derivatur de nomine civitatis affrice (cf. Berger p. 34).

Sind die Drucke 5—8 nicht viel ändernde Wiederholungen von Zainers Revision, so brachte Koburger 1483 sprachlich manche Besserungen, z. B. Ri 19, 16 Jemini statt zwyling, Jo 5, 2 statt ein bewerter schafteich (= probatus!): ein wasser der reinigung des fleisches des viehs, vor allem aber 97 große Holzschnitte zum A. und 12 zum NT., die er aber wie jene Besserungen der berühmten Kölnerbibel entlehnte. Erst die dreizehnte endlich bessert Druckfehler, die sich von der ersten bis zur zwölften (wie Ps 39, 4 im Hertzen für in Domino) oder von der vierten bis zur zwölften forterhalten hatten (wie Jo 6, 64 aber das ist nit nutz, wo „fleisch“ fehlte, oder Eph 4, 13 des altars Christi): der deutlichste Beweis, daß alle diese Drucke einer und derselben Übersetzung angehören.

Von Drucken einzelner Bibelteile gehören hierher 5 Psalterien

1. H. 13512 (spätestens 1473 aus 2). 2. H. 13513 Teutsch Psalter, spätestens 1489, wie die folgenden von 10 abhängig. 3. H. 13517 Ulm, Dinckmut 1492. 4. H. 13516 Augsburg, Sorg 1492. 5. H. 13518 Augsburg, Schönsperger 1498.

Weiter die heimlich Offenbarung Johannis mit Dürers Holzschnitten von 1498 (nach 9) und das Buch Job (Straßb. 1488) (nach 10), von dem W. in Deutschland noch kein Ex. auftreiben konnte.

Von Handschriften dieser Übersetzung fand W. 14, von denen aber 9—10 nur Abschriften einer gedruckten Bibel sind, 2 andere einiges Interesse verdienen: die Hamburger Evangelienhandschrift, mit welcher einst Göze das Opfer eines Betrugs geworden ist (W. Sp. 137—143), eine um 1400 angesetzte Wolfenbüttler des AT.s (Sp. 143 bis 147), und 3 höchst bedeutsam sind, die Nürnberger (Solger, N 16 2°), die Tepler und die Freiberger.

Erstere geht auf Johannes Rellach von Resöm (= ? in der Konstanzer Diözese um 1460) zurück, enthält aber leider nur Jos, Ri und Ruth (W. Sp. 148—154). Weil mit der Einnahme von Konstantinopel die griechischen Bücher untergegangen, wollte er die lateinischen Bücher ze Tütsch machen, daß die Laien im christlichen Glauben gestärkt werden und machte deshalb zu teutsch den „settens über der bübel bücher", daß jeder vernünftige Laie, der lesen kann, desterbaß kan antwurtten den bösen Juden: d. h. eine deutsche Inhaltsangabe über jedes einzelne Buch der Bibel, welcher er die Verse voranschickt:

Wer nun der bübell Büch
Will stricken in sins Hertzen Tüch
Den will ich leren öne Such
Kurz wie ir Ordnunge stätt.

Auf diese Nachricht hat Jostes die Ansicht gegründet, daß nicht bloß die Übersetzung dieser 3 Bücher, sondern die der ganzen Bibel, wie sie in den aufgezählten Drucken vorliegt, das Werk dieses Johannes Rellach sei, den er den Dominikanern zuweist. Seine Heimat sucht er auf romanischem Boden, in der Ostschweiz, man könnte auch an Rosheim zwischen Straßburg und Schlettstadt denken. Die bisher für älter gehaltenen Hdss. sollen kein Veto einlegen, es sei keine darunter, die nicht auch der zweiten Hälfte des 15. Jahrh. entstammen könnte; auch die im Prämonstratenserstift Tepl in Böhmen und die in der Gymnasialbibliothek Freiberg in Sachsen bewahrten Evangelienhandschriften. Von der ersteren dürfte aber doch nicht bloß höheres Alter, sondern auch das wahrscheinlich sein, daß sie einmal in Waldenser Händen war; das beweisen nicht Einzelheiten wie die Übersetzung von filius hominis und gehenna durch sun der maid und qual, eher die nachträglich beigefügten „7 Stücke dez heiligen cristlichen Gelauben" und „VII Heilikheit der Kirchen" und die vielen mit „Merk" versehenen Stellen, die einen Leser verraten, der einer gedrückten, an der Bibel sich aufrichtenden Genossenschaft angehört, die ihres Glaubens sich erwehrt. Die Heimat der Handschrift wird im böhmisch-obersächsischen Sprachgebiet, die der Übersetzung in einer nicht viel südlicher als Prag gelegenen böhmischen Landschaft zu suchen sein. Dies scheint bestätigt zu werden durch den Umstand, daß diejenige lat. Bibelhandschrift, welche namentlich in der Apostelgeschichte unter allen bis jetzt bekannten am meisten mit der deutschen Bibel stimmt, Z[a] 81 in Wernigerode, auch in Böhmen geschrieben zu sein scheint. Vgl. über diese Hds. außer W. (Sp. 180. 189 ff.) Blaß, Neue Texteszeugen für die AG ThStK 1896, 436 ff. und Acta Apost. Lipsiae Teubner, p. XXV. Schade, daß Blaß ihr Verhältnis zu diesem deutschen Bibeltext nicht berücksichtigte, er hätte sonst neben und statt der provenzalischen Bibel vor allem unsere erste deutsche Bibel als Zeugen für die von D u. s. w. vertretene Rezension verwertet.

Vgl. AG 11, 1 und sy erten Gott vnn vestent sy vnd er macht ein begnüglich wort lernt sy durch die gegent die getrewen;

c. 12, 21 im danckten die von thyri vnd sydon;

c. 15, 29 vnn die ding die ir nit wolt das sy euch werden getan, das ir sy icht tůt den andern;

c. 19, 6 vnd weyssagten, also das sy selber auslegten;

c. 28 Schluß: mit aller dürstikeit on hinderung. Wann dirr ist ihesus cristus der sun gotz durch den alle die Werlt anfecht ze werden geurteylt.

Angeschlossen seien einige weitere Proben dieser Bibel:

Act. 2, 2. vnd ein don wart gemacht gechlich vom himel als eins starcken geists des zůkumenden (13) seint vol mostes;

4, 1 die pfaffen vnd die meysterschafft des tempels vnd die verleiter ... (6) annas der fürst der pfaffen ... Johatas . . vnd als vil als ir warn von dem pfefflichen geschlecht;

8, 1 michel durechten wart gemacht in der kirchen . . (27) ein keuscher man ... (34) der Keusch;

9, 4 worumb iagstu mich? hertt ist dir zestreyten wider den garten

11, 2 mannen die do haben die vberwachsung;

12, 8 schůch dich mit dein hosen 13, 13 der pfaff Jovis;

17, 11 Wann dise warn die edelsten der iuden die do waren zů thesalonicens (so bekanntlich noch Luther);

(16) er sach die statt gezieret oder gelestert mit den abgötten (18) der seer der wort ... ein erkünder der neuwen teufel (22) O mann Athen ich sich euch zesein vberüppig (= superstitiosus) durch alle ding;

20, 8 glasvass warn in dem soler;

22, 28 Vnd der tribun antwurt: ich hab nit vil guter ding entphangen in dirr stat 24, 5 ein meister des widerteyls des irrthums der nazarener;

26, 24 Paule du unsinnst: Die manig buchstaben die kerent dich zu der vnsinn ... O bester Felix (so!) ich vnsinn nit;

27, 16 ein insel die do ist geheissen der zagel (= Schwanz, cauda).

Walther hat die These von Jostes, die auf katholischer Seite schon ohne allen Vorbehalt weiter verbreitet wurde, durchaus abgelehnt; er will dem Meister Rellach höchstens die Revision einer schon bestehenden Übersetzung zugestehen; jedenfalls weicht der erste Straßburger Druck viel zu sehr von der Nürnberger Hds. ab, als daß man annehmen könnte, Rellachs Arbeit sei seine unmittelbare Vorlage; s. auch W. Sp. 703.

Als zweiten Zweig behandelt W. eine Übersetzung, die nur das AT. umfaßte und zwischen 1370 und 80 entstanden sein mag. Neben den merkwürdigsten Übersetzungsfehlern weist sie große Freiheit und Herrschaft über die deutsche Sprache aus, sodaß sich W. nicht wundern würde, wenn sie ein Künftiger uns als Werk eines Meistersängers ausweisen würde. Diesen Zweig vertritt vor allem 1. die berühmte Wenzelbibel, in Wien (s. Mitt. d. VfG d. Deutsch. i. Böhm. 30, 394), die Martin Rotlev nach 1389 vielleicht auf Befehl Wenzels und seiner von Huß beeinflußten Gemahlin Sophie von Baiern aus der Latein zu Deutsch richtete, als der besten Abenteuer Hort, die meine Ohren je gehort, allen Gottes Kinden, die sich in Treuwen lassen finden, die Gott von Herzen und von Sinnen und die heilige Schrift minnen, daß sie gerne hören lesen oder selber lesen; 2. eine „Byblein der Armen“ in Maihingen vom Jahre 1437, welche die 212 Hexameter, in welche Alexander Villadeus den Inhalt aller biblischen Kapitel zusammenfaßte (Gen 1—7 sex, prohibet, peccant, abel, enoch, archa fit, intrant), in deutscher Bearbeitung giebt, die Zahl der Bücher auf 76, der Prologe oder Vorreden auf 58, der Kapitel auf 1457 und der Vers im Psalter auf 1606 bestimmt; weiter 3. eine Nürnberger Bibel aus dem gleichen Jahr von einer Nonne für das dortige Katharinenkloster geschrieben (Falk. S. 312); 4. eine ganz vollständige, in 6 Bänden, jetzt in Weimar, aus dem Nonnenkloster in Pforzheim; 5. die von Furtmeyer 1472 prachtvoll illuminierte, jetzt in Maihingen, die 1487 als Hochzeitsgeschenk für Albrecht IV. von Bayern und Kunigunde die Tochter Kaisers Friedrich IV. diente (daß im Brit. Mus. Egerton 1895/96 eine vom gleichen Schreiber [Georg Rörer von Regensburg] 1465 gelieferte Hds. liegt, die mit der Maihinger den Unsinn teilt, zwischen Dt und Hi Mt 1—5, 44 einzuschieben, ist Walther unbekannt geblieben. K. P. the German Bible before Luther. The Athenaeum 31. May 1884 p. 694[b]—695[a]. Im Brit. Mus. ist nach derselben Quelle noch eine vollst. deutsche Bibel [Eg. 855] von Michael Finck von Beyereut 1436 und eine Apokalypse XIV s. [Add. 15, 243]; vgl. dazu jetzt auch Ro. Priebsch, Deutsche Handschriften in England 1. Bd, Erlangen 1896 und NA 22, [1895] 313), endlich 6. ihr Seitenstück zu Gotha, die aus Heidelberg nach München entführt, trotz Reklamationen dort zurückbehalten, durch Gustav Adolf an ihren jetzigen Aufbewahrungsort kam und ursprünglich für die bayerische Familie Hofer von Lorenstein hergestellt war.

Für einen großen Teil des AT.s (1—4 Mos 1 Chr 7, 33 bis Hi inkl., und 2 Mak) haben die 2 letztgenannten Handschriften mit 2 andern in München von 1463 ihren Text einer anderen Übersetzung entnommen, die nach W. Sp. 338—346 eine Interlinearversion war und infolge davon von Versehen wimmelt; andere kleine Teile Mt 1—5, 44, in der Furtmeyer Hds. zwischen Dt und Hi (s. o.) und Tobias in der

Wenzelbibel, 1 Mos. 1—2, 20 in der sonst mit der letzteren gehenden Münchener Hds. cg 341 weisen wieder anderen Typus auf.

Drei Übersetzungszweige sind in einem Augsburger NT. vereinigt, dessen ältester Teil (Evv., Kath. Briefe, Apk) schon im Jahr 1350 geschrieben wurde und unter anderem mit der Stuttgarter Hds. verwandt ist, die Johann Viler von Koburg an Jakobi im Summer 1435 begann, an dem Hilarius Tag im |35| Jahr d. h. eben 1435 und nicht wie man bisher las 1351 beendete (was W. Sp. 437 über das Verhältnis dieser Hds. zu der von demselben Schreiber gelieferten Münchener (cgm. 5018) sagt, ist gerade umzukehren; die Münchener ist die frühere, vollendet 1435 alz es Eins het geslagen und slug XIIII Or den tag an sant Nery vnd Achilley abent (12. Mai), die Stuttgarter, die spätere (vom 25. Juli 1435—10. Sept. 1435, nicht wie W. rechnet 1. Mai 1434 bis 13. Jan. 1435); ebenso mit der prachtvollen Gothaer, deren Illuminierung Otto Heinrich Pfalzgraf zu Rhein durch Matthias Gerung von Nördlingen 1530—1532 vollenden ließ. Die Stuttgarter Hds. enthält auch noch das Ev. Nicodemi, das in einer von Einsiedeln c. 1400 ausgeschnitten ist. Von den Lese- oder Übersetzungsfehlern, die W. 365 ihrem Urheber nachweist, werden 2 (Mc 8, 28 confessus statt confusus und Jo 6, 23 gratias agentes statt agente) jedenfalls schon auf seine lat. Vorlage kommen.

In einer Nürnberger Hds. (Solg. 15), welche die 5 altt. Weisheitsbücher enthält, beginnt HL: Sie soll mich kussen mit dem kusse ires mundes; — eine andere Übersetzung derselben Bücher (in Nürnberg und München) giebt die alten capitula, was auch bei einer in 3 Hdss. erhaltenen Übersetzung der Propheten der Fall ist. Vielleicht stammen beide — mit noch weiteren Stücken, To, Esth, Jud, 1 u. 2 Esr — von einem Probst Cunrot von Nierenberg, der noch nicht sicher festgestellt ist und Est 2, 9 ut acceleraret mundum muliebrem übersetzt hätte, „daz er eilet zu dem reinen weibe".

Den zwölften Zweig W.s vertreten 4 Hdss. in Wien, Zürich und Heidelberg; im zweiten Band der letzteren (früher in Rom) angeblich von Luthers Hand die Verse: O Gott durch deine Güte (s. Lutherophilus, das sechste Gebot und L.s Leben, Halle 1893). Sehr lehrreich ist, wie der Verf. dieser Übersetzung bei schwierigen Stellen mehrere Ausdrücke zur Wahl stellt; z. B. Hbr 11, 1 der Glaube ist „ein substantie oder ein gut . . . ein argumentum oder ein bewerunge der die nit schinent oder offenbar sint." W. vermutet, daß der Verf. eine ältere Übersetzung zu Rat gezogen, die er einem Schweizer oder Schwaben des 13. Jahrhunderts zuschreiben möchte.

Eine Berliner Hds. des 15. Jahrhunderts, welche Hiob im Land der Hussiten leben läßt, hat den Text der Bibel wesentlich verkürzt, um ihn dadurch wirksamer und an gewissen Stellen unschädlich zu machen (Sp. 412—427).

Von niederdeutschen Arbeiten erwähnt W. kurz die von M. Heyne im 4. Band der Bibliothek der ältesten deutschen Litteratur (Kleinere altniederdeutsche Denkmäler 1867, ²1877) abgedruckten Psalmenfragmente (vgl. auch F. H. v. d. Hagen, Niederdeutsche Psalmen aus der Karolingerzeit Breslau 1826 4°) und die Bücher der Könige in niedersächsischer Bearbeitung aus einer Hds. der Oldenb. ö. Bibliothek, herausgegeben von Dr. Merzdorf 1857. Die erste hiehergehörige Arbeit, das holländische, 1477 in Delft erschienene AT., dem merkwürdigerweise der Psalter (und das NT.) fehlt, hat sich in einer großen Zahl Hdss. erhalten. In der Paulinischen Bibliothek in Münster ist eine westmitteldeutsche Bearbeitung, deren Revision die erste in Deutschland gedruckte niederdeutsche Bibel, die berühmte Kölner Bibel Quentels (von c. 1478) ist. Von derselben sind dreierlei Ausgaben zu unterscheiden 1. H 3141 in westniederdeutschem holländischem Dialekt, mit Ausnahme des Psalters, der kölnisch-niederdeutschen Dialekt ausweist, vielleicht schon vorher gedruckt war und nur hier eingefügt wurde, 2. H 3142 mit durchgehend niedersächsischem Dialekt (die erstere ende, im Psalter inde, die zweite unde); 3. gemischte Exemplare. Das Hohelied ist hier nicht übersetzt, sondern nur lateinisch gegeben. Bei der Revision scheint die fünfte hochdeutsche Bibel benutzt worden zu sein, während umgekehrt aus dieser Kölner Bibel Koburger seine Holzschnitte entnommen hat. Über dieselben s. die erschöpfende Monographie von Rud. Kautzsch (Die Holzschnitte der Kölner Bibel von 1479. Studien zur deutschen Kunstgeschichte 7. Heft, Straßburg, Heitz 1896), der sie einem in französischer Schule gebildeten Arbeiter zuweist. In der zweiten Ausgabe sind die zur Offenbarung gehörigen weggeblieben, weil Papst und Mönch in der Hölle Anstoß erregt haben mögen.

1494 erschien die Lübecker Bibel des Druckers Steffen Arndes (H. 3143), bis 2 Kg 7 eine selbstständige Übersetzung, von da ab auch für den Text nicht bloß für die Holzschnitte die Kölner Bibel benutzend. W. meint sie als die beste der im Mittelalter gedruckten bezeichnen zu dürfen.

Die Halberstädter von Ludwig Trutebul 1522 gedruckt, ist vielleicht deshalb jetzt so selten, weil sie so kurz vor Luthers Bibel erschienen, neben derselben sich nicht mehr verbreiten konnte (Mitt. des Thüring. Sächs. Vereins 11 (1865) 121).

Über die Psalterien s. W. Zweig 25—32, Sp. 682—703.

Litt.: J. M. Goeze, Versuch einer Historie der gedruckten niedersächsischen Bibeln von 1470—1621, Halle 1775, 4°; P. H. J. Riesert, Nachricht über die erste zu Köln gedruckte niederdeutsche Bibel, Cösfeld 1825.

d) Luthers Übersetzung.

Litt.: J. Ge. Palm, Historie d. deutschen Bibelübersetzung Dr. M. Lutheri von 1517 bis 1534. Herausgegeben von J. M. Göze, Halle 1772, 4°; Ge. W. Panzer, Entwurf einer vollst. Gesch. d. d. Bibelübers. Dr. M. Luthers vom J. 1517—1581, Nürnb. 1783, 8° (2. A. 1791), und desselben Zusätze dazu 1791, 8°; Ge. W. Hopf, Würdigung der Luth. Bibelverdeutschung, Nürnberg 1847, 8°. Die weitere Litteratur s. bei Palm a. a. O. Vorrede S. 4 ff., und H. Schott, Gesch. d. t. Bibelübers. Dr. M. Luthers, Leipz. 1835, 8° S. VI ff.; vgl. auch Janssen-Pastor GddV. VII (1893) 531—575 „Übertragungen der H. Schrift in die deutsche Sprache bei Katholiken und Protestanten“.

In Martin Luther erschien der deutsche Bibelübersetzer.

In den gleichen Jahren, in denen er Hand ans Werk zu legen gedachte und schon legte, 1520 ff., beschäftigte die Übers. bibl. Schriften auch einige andere Männer, von denen einiges erschien. Der gewaltige Nachfolger hat ihre Produkte in Vergessenheit gebracht, aber es ist billig, auf ihre Namen hier kurz hinzuweisen; es sind J. Böschenstain (7 Bußps. und Rut), J. Lange in Erfurt (Mt, Mc und Lc), Nic. Krumpach in Querfurt (Ev. Jo, Briefe Pt und die Pastoralbr.), Casp. Amman (Psalter), Ottm. Nachtgal (Psalter, Ev. Harmonie des Ammon. Alex. und eine eigene), Capito (Ho) und Ge. Fröhlich (Ps. aus dem Lat. des J. Campensis, Nürnb. 1532 und öfter); die näheren Angaben s. in Ge. W. Panzer, Beschreibung der ältesten Augsp. Ausgaben der Bibel, Nürnb. 1780, 4°, die wichtigern anderen Übersetzungen S. 77, 20 ff. Ohne noch an weiteres zu denken, übersetzte Luther nicht „für die Gelerten“, sondern für das Volk mehrere kleinere bibl. Stücke und fügte zu dem Ende eine Auslegung bei s. Weimarer Ausgabe. Den Anfang machte er mit den 7 Bußps. (März 1517, 4°; binnen wenig Jahren 9 Ausgaben; wesentlich verbessert 1525), denen 1518 das Vaterunser mit Ps 110, 1519 Gebet des Manasse mit Mt 16, 13—20, 1520 die zehn Gebote, 1521 Ps 68, das Magnifikat mit dem Gebete des Salomo, Ps 119 und 37 und evang. Perikopen folgten Lc 21, 25—36; 17, 11—19; auch nachher erschienen noch einige Ps und Festepisteln besonders: Schriftchen, die wiederholt gedruckt wurden. Erst gegen Ende des Jahres 1521 scheint Luther den Plan gefaßt zu haben, die ganze Bibel zu verdeutschen. Über seine Gründe fehlen speziellere Angaben; über seinen eigenen Beruf zum Werke aber konnte er nicht zweifelhaft sein. Zuerst nahm er das NT. in Angriff; es war der wichtigste Teil, die Schwierigkeiten geringere. Als Luther die Wartburg verließ, war die Arbeit vollendet und nach neuer Revision wurde der Druck mit drei Pressen so beschleunigt, daß er zum Matthäusfeiertag (21. Sept) 1522 beendet war. Das Buch erschien in Fol. mit Holzschnitten, namentlich zur Offenbarung, ohne Angabe des Druckers (Melch. Lotther) und der Jahrzahl, „Das Newe Testament Deutzsch, Vuittemberg“; der Preis 1½ fl., jetzt 63 Pfd. St., 750 Mk.; auch Faksimileausgabe mit Einleitung von J. Köstlin (ThStK 1884, 384). Schon im Dezember des gleichen Jahres erschien die zweite Originalausgabe unter gleichem Titel, aber mit der Angabe des Druckers und der Jahreszahl: über den Unterschied beider oft mit einander verwechselten Ausgaben s. Panzer, Entwurf &c. S. 55 ff. Sofort wandte sich Luther zum AT. und mit dem Anfange ging es wunderbar schnell, schon 1523 erschien Teil 1 (5 B. Mose), 1524 Teil 2 (ohne Jahrzahl) und 3 (jetzt 550 Mk.) (die histor. Bücher und Hagiographen), doch erst 1532 „die Propheten alle deudtsch“, von denen indessen einige vorher besonders erschienen, nämlich 1526 Jon und Hab, 1528 Zachar. und Jes, 1530 Da. Von den Apokryphen erschien 1529 zuerst die Wei, die übrigen, von denen 3. und 4. Esr und 3. und 4. Mak ausgeschlossen blieben, 1533 und 1534 stückweis; als Sammlung scheinen sie unter dem Titel „Apocrypha, das sind Bücher, so nicht der hl. Schrift gleich gehalten, und doch nützlich und gut zu

lesen sind“, zuerst in der ersten Ausgabe der Lutherschen Bibel August 1534, Fol. (900 Mark), bei Hans Lufft erschienen zu sein, doch vgl. Palm a. a. O. S. 394. So war in verhältnismäßig wenigen Jahren das epochemachendste Werk der Neuzeit ans Licht gestellt; es war ganz das Werk Luthers, denn die Angabe des Dav. Chyträus, daß Melanchthon die Bücher der Makkabäer übersetzt habe, s. F. Galle, Versuch einer Charakteristik Mel.s, Halle 1840, 8°, S. 162, scheint unbegründet, s. Palm a. a. O. S. 393, und das eigenste Werk Luthers, der aber gern von Freunden und Feinden lernte, namentlich von seinen Kollegen oft genug Rat einholte und in seinem Sinne verwendete. Wie unablässig er alles umstieß, änderte, verbesserte, ausfeilte, zeigt die Vergleichung der verschiedenen Ausgaben. Schon Emser gab seinem NT. von 1528 eine „Widereinanderstrebung Luthers Testaments“ bei, 183 Stellen aufführend, wo eine Ausgabe von 1527 von der ersten abwich; eine Vergleichung von 6 Ausgaben des NT.s s. bei Palm a. a. O. S. 102 ff., eine der Ausgaben der 5 B. Mose giebt Göze, Vergleichung der Original-Ausgaben &c., Stück 1, Hamb. u. Leipz. 1777, 4°; einzelne Übersetzungen sind fast neue geworden, was ganz besonders von den Psalmen gilt. Wenn er selbst das Verhältnis der Ausgabe der Psalmen vom Jahre 1524 zu der vom Jahre 1531 dahin bestimmt, daß erstere dem Hebräischen, letztere dem Deutschen näher stehe, so findet dies allgemeinere Anwendung: ließ er sich anfangs durch das Original noch sehr binden, so suchte er später mehr deutscher Art zu entsprechen.

Luther erlebte 10 Originalauflagen seiner Bibel. Die erste enthielt im Verhältnis zu den früheren Einzel-Drucken bedeutende Verbesserungen, wogegen in den nächsten wenig nachgebessert werden konnte (²1535 jetzt 675 Mk.), und doch schien eine gründliche Durchbesserung von Nöten. Daher errichtete Luther zu diesem Ende ein collegium biblicum. Seine Kollegen Melanchthon, Bugenhagen, Jonas, Cruciger, Aurogallus und der Korrektor Ge. Rörer (Rorarius) versammelten sich wöchentlich etliche Stunden vor dem Abendessen in seiner Wohnung, ein jeder hatte sich dazu in den ihm am nächsten liegenden Hilfsmitteln umgesehen und nun kam das einzelne Fragliche in Beratung. So kam die zweite Hauptausgabe 1541 zustande (500 Mk.), deren Verbesserungen indessen schon zum Teil (1 Mos. bis Ende 2 Kg) die vorhergehende Ausgabe 1540 und 1541 hat, welche zuerst als „auffs new zugericht“ bezeichnet ist (580 Mk., 1000 Mk.). Auch die 2 folgenden Ausgaben vom Jahre 1543 haben manche Verbesserungen, bis in der vom Jahre 1544 und 1545 die nachbessernde Thätigkeit Luthers ihren Abschluß fand, an die wir uns denn als an das letzte Vermächtnis Luthers zu halten haben. Eine kritische Bearbeitung nach dieser letzten Original-Ausgabe lieferten H. E. Bindseil und H. A. Niemeyer, 7 Bde, Halle 1845—55, 8°. Vgl. noch: Marcus-Evangelion Mart. Luthers nach der Septemberbibel (so!) mit den Lesarten aller Originalausgaben (A—R) und Proben aus den hochdeutschen Nachdrucken (1—19) des 16. Jahrhunderts von Dr. Alex. Reifferscheid, Prof. zu Greifswald, Heilbronn 1889. Allerdings erschien schon 1546 wieder eine Ausgabe mit Änderungen, die aber nicht von Luther selbst (so J. M. Krafft 1708 ff.), sondern vom Korrektor Rörer herrühren dürften, von dessen Hand die Korrekturen im Jenaer Exemplare Luthers stammen.

In der Reihenfolge der einzelnen Bücher folgte Luther der Vulgata, im AT. nur darin abweichend, daß er einige Apokryphen ganz überging, s. oben, die anderen als Anhang dem Ganzen anschloß, im NT. nur darin, daß er unter den Briefen die paulinischen voranstellte, den Brief an die Hbr, den des Ja, des Judas mit der Offenb. Jo als Anhang gab, als Bücher die vor Zeiten ein ander Ansehen gehabt. Im Register hat er sie sogar nicht mitgezählt und im Druck abgetrennt. In der Kapiteleinteilung ist er des Zusammenhanges wegen bisweilen von der herkömmlichen abgewichen, so ist 1 Chr 4 in 2 Kapitel zerlegt, so daß das Buch nun 30 Kapitel zählt. Die Versabteilung findet sich nur in den Ps und Sprüchen, doch ohne Zahlangabe, dafür sind die Kapitel in Unterabteilungen geteilt. Am Rande stehen Parallelstellen und Glossen, so übersetzte Luther 1 Mose 1, 1 der wind, in der 2. Ausgabe kam die Glosse dazu: oder geyst, bis 1534 der geyst in den Text kam, oder 3, 16 du solt dich ducken für deinem Mann; vorausgeschickt sind wertvolle Vorreden. Die Summarien sind erst nach Luthers Tode in die Bibeln gekommen; er selbst schrieb solche nur zu den Psalmen, aber nicht mit der Absicht, daß sie zwischen den Text kommen sollten.

Die Verbreitung, die dieses Werk sofort fand, war außerordentlich; es erschienen Originalausgaben und Nachdrucke in Menge. Erstere sämtlich in Wittenberg, erst und zwar bis um 1527 in der Lottherschen Offizin, s. über diese Serapeum 12, S. 335 f., dann in der von Hans Lufft, † 2. September 1584, vgl. G. Wustmann, Luthers

Bibeldrucker. Die Grenzboten 1878, II, 1. 281/301; vom NT. sind von 1522—1533 ziemlich sicher 16 Originalausgaben nachgewiesen, über die seltene und beachtenswerte A. Wittenb. 1528, 8°, am Ende des Registers: gedruckt zu Magdeburg durch Hans Barth, s. Lorck, Bibelgesch. 2, Kopenh. u. Leipz. 1783, S. 428ff.; dagegen belaufen sich die Nachdrucke auf ungefähr 54, wobei Augsb. mit 14, Straßb. mit 13 und Basel mit 12 vertreten ist. Über den sehr seltenen Nachdruck der Lutherbibel Augsburg, H. Steyner 1535, Fol. (auch auf Pergament), s. Lorck a. a. O. 2, S. 318ff. Über die Nachdrucke hatte sich Luther bitter zu beklagen, schon 1524 giebt er dem andern Teil des AT.s eine Schutzmarke bei: Lamm mit Fahne und Rose mit Kreuz und ML „dis Zeichen sey zeuge, das solche Bücher durch meine Hand gangen sind, denn des falschen Druckens und Bücherverderbens vleyßigen sich yzt viel"; ähnlich steht in der Ausgabe von 1530 auf der andern Seite des Titels eine Warnung wider Nachdrucke, die „unvleißig und falsch" seyen: man solle dies Test. des Luthers deutsch Test. seyn lassen, „denn meisterns und klügelns ist itzt weder masse noch Ende"; brauchen sie eins, so sollen „sie selbs ein eignes für sich machen". Daß in diese auch dialektische Verschiedenheiten in Menge eindrangen, versteht sich von selbst. Auch die einzelnen Teile des AT.s wurden, wie sie erschienen waren, in entsprechendem Verhältnisse wieder aufgelegt oder nachgedruckt, nämlich Teil 1 in Wittenberg 7 mal, auswärts 15 mal, Teil 2 in Wittenberg 4 mal, auswärts 15 mal, Teil 3 in Wittenberg 2 mal, auswärts 12 mal. Endlich wurden auch einzelne Bücher wiederholt gedruckt und namentlich erschienen vom Psalter 6 Originalausgaben und 11 Nachdrucke; vgl. Riederer 2, 442—479 L.s Verdienste um den Psalter und 3, 328—347 Nachlese dazu. Als das ganze Werk 1534 ans Licht gestellt war, bewirkte die Betriebsamkeit des rechtmäßigen Verlegers, daß die Nachdrucke seltener wurden, es erschienen bis 1545 nur 7. Jedoch schon vorher waren vollständige deutsche Bibeln erschienen. Da die Vollendung der lutherischen sich verzögerte, so kam man auf den Gedanken, das in der Lutherschen noch fehlende durch eine neue Übersetzung zu vervollständigen. Man nennt dies *kombinierte* Bibeln. Es sind 1. die 4 vor 1534 in Zürich bei Christoffel Froschower erschienenen, 1525—1529, 6 Teile Fol. (Jak. Rosenthal, Katal. 7 1200 Mark, ebenda eine Basler Ausgabe 1523—25, 4 Teile in 3 Bden 1500 Mark); 1527 bis 1529 6 Teile 16°; 1530 4°; 1531 2 Bde Fol., mit der Züricher Übersetzung der Propheten und Apokryphen, s. u., 2. die vielbesprochene Wormser 1529 bei Peter Schöfer, Fol. (Nachdruck Augsburg H. Steyner, 1534, Fol.), die sogenannte Täuferbibel, die zuerst unter den protestantischen den Gesamttitel Biblia führt (500 Mk., 1500 Mk.), ein Nachdruck der Züricher von 1527 mit einigen Änderungen, s. Panzer a. a. O. S. 274ff., 3. die 2 Ausgaben von Straßburg bei Wolff Köpphl 1530, Fol. und 4°, in denen in den Propheten das bei Luther noch fehlende Haetzers, s. u., in den Apokryphen Leo Juds Übersetzung ist, endlich die sehr seltene von Frankfurt a. M. bei Christ. Egenolph 1534, Fol., wo alles die luth. Übersetzung und nur die der Apokryphen, aber auch Wei, Sirach und 1 Mak ausgenommen, die Züricher ist (jetzt 600 Mk). In den 4 zuletzt genannten Ausgaben und in dem Straßburger (W. Köpphl) Nachdruck (1537, 8°) der luther. Bibel hat auch der apokryphische Brief an die Laodicäer, aus vorluth. Bibelübersetzungen nach Philemon gestellt, Aufnahme gefunden.

Über die Aufgabe des Übersetzers hat sich Luther in seinem Sendschreiben über das Dolmetschen 1530 und in der Schrift: von Ursachen des Dolmetschens 1531 ausgesprochen, vgl. Hopf a. a. O. S. 75ff. Die Übersetzung floß aus dem Grundtext: bei dem AT. lag die Ausgabe von Brescia 1494 vor (Luthers Handexemplar ist jetzt in Berlin), daneben wurden die LXX, Vulgata, die lat. Übersetzungen des Santes Pagninus, Seb. Münster, von Kommentaren besonders die glossa ordinaria und der des Nicol. v. Lyra zu Rate gezogen (über Raschis Einfluß auf N. v. Lyra und Luther in der Auslegung der Genesis s. Siegfried im Arch. f. wiss. Erforschung des AT.s, herausgegeben von Merx, Bd 1, S. 428ff.); doch findet sich der gewöhnlich auf Luther bezogene Vers si Lyra non lyrasset mit dem Nachsatz nemo doctorum in Bibliam saltasset schon vor Luthers Auftreten in Reischs margarita philosophica (s. JdTh 1877, 668), beim NT. wurde vornehmlich der Text der Erasm. Ausg. vom J. 1519 befolgt, vgl. übrigens Schott a. a. O. S. 31, daneben besonders die Vulgata eingesehen. Sein Verhältnis zu der älteren deutschen Übersetzung wurde in der allerverschiedensten Weise beurteilt; nach den einen kannte er sie gar nicht, nach den andern ist er der reinste Plagiator; eines so unrichtig wie das andere. Der Übersetzungsfehler „die edelsten unter denen zu Thessalonich" AG 17, 11 findet sich schon 1466. War

Luther auch nicht der Sprachgelehrteste seiner Zeit, so doch gelehrt genug, um selbst sehen und auf eigenen Füßen stehen zu können, und was ihm an philologischer Tiefe abging, wurde zum Teil durch sein eminentes exegetisches Gefühl und dadurch ersetzt, daß er sich ganz in den biblischen Geist hineingelebt hatte; er war geistlich geschickt und erfahren in der hl. Schrift. Nur mit den Apokryphen ging er selbst etwas leicht um und nahm sich zum Teil auch nur die Mühe, den sehr veränderten und verderbten Text der Vulgata zu übersetzen. Aber auch in Hinsicht der deutschen Sprache war gerade Luther befähigt, außerordentliches zu leisten. Ein durch und durch deutscher Mann, aus dem Volke kommend und in demselben stehend, beherrschte er, wie keiner seiner Zeit, den vorliegenden Sprachstoff, und konnte so auch getrost seinem schöpferischen Genius nachgeben. Über die sprachliche Begabung Luthers vgl. die Zusammenstellung von Aussprüchen in „Luther als deutscher Klassiker in einer Auswahl seiner kleineren Schriften". Zweite Aufl., Frankf. 1875 (Bd I) S. XV—L; Kluge, von Luther bis Lessing. P. Pietsch (s. u.). Er wollte kein „Buchstabilist" sein, sondern befleißigte sich ein „rein und klar Teutsch zu geben". Er wollte genau sein, aber da es ihm doch eben auf den Inhalt ankam, so scheute er sich auch nicht, hier und da eine Metapher aufzulösen (Ps 36, 6), ein Wort zuzusetzen (Rö 3, 28, allein durch den Glauben) oder wegzulassen und einen Vers umzustellen. Von fremden Worten brauchte er eine Menge herkömmliche nicht, was er davon beibehielt, gehörte der gebräuchlichen Kirchen- oder Dichtersprache an. Es ist ihm gelungen, einer in einer anderen Zone gewachsenen Pflanze in entsprechender Form ein neues Vaterland zu schaffen. Wir dürfen ihm wohl glauben, daß er emsig nach dem rechten Ausdruck, dem treffenden Worte suchte. „Im Hiob arbeiten wir also, M. Philips, Aurogallus und ich, daß wir in vier Tagen zuweilen kaum drei Zeilen kundten fertigen". Eigentliche Nachlässigkeiten, wie daß Ez 41, 20 ausgelassen wurde (bis 1596), finden sich selten.

Ueber L.s Sprache vgl. v. Raumer, Die Einwirkung des Christentums auf die ahd. Sprache, 1845 S. 285 ff.; W. A. Teller, Darstellung und Beurtheilung der deutschen Sprache in Luthers Bibelübersetzung 2 Bde, Berlin 1794 f., 8°; J. F. Wetzel, Ueber die Sprache L.s in seiner Bibelübersetzung, Stuttgart 1859, 8°; A. Lehmann, L.s Sprache in seiner Uebersetzung des NT., Halle 1873, 8°; F. A. Beck, Wörterbuch zu L.s Bibelübersetzung, Siegen und Wiesbaden 1846, 8°; W. U. Jütting, Biblisches Wörterbuch 2c., Leipzig 1864, 8°; E. Opitz, Die Sprache Luthers, Halle 1869; H. Rückert, Geschichte der neuhochdeutschen Schriftsprache, 2. Bd, 1875; P. Pietsch, M. Luther und die hochdeutsche Schriftsprache; K. Burdach, Die Einigung der neuhochdeutschen Schriftsprache. Einl. Das 16. Jahrhundert, Halle 1884; Ueber das Verhältnis Luthers zu seinen Vorgängern s. W. L. Krafft, Die deutsche Bibel vor Luther, sein Verhältnis zu derselben und seine Verdienste um die Bibelübersetzung, Bonn 1883 (Univ.-Progr.); W. Walther, Die Unabhängigkeit der Bibelübersetzung Luthers NkZ 6 (1890) 359—392; ders., L.s Bibelübersetzung kein Plagiat, Leipzig 1890, III, 47; vgl. weiter Franz Delitzsch, L.s Druckmanuskript zur Bibelübersetzung (AELKZ 1884, 17); ders., Luthers hebr. Handbibel (ebenda 1883, 51; darüber auch Johs. Bachmann, Alttestamentliche Untersuchungen, Berlin 1894); W. Grimm, Kurzgefaßte Geschichte der lutherischen Bibelübersetzung bis zur Gegenwart, Jena 1884.

Luthers Bibelübersetzung wurde das gelesenste Volksbuch, ihre Bedeutung ist schwer zu bemessen. Nicht nur, daß sie das Reformationswerk einem guten Teile nach festigte, das religiöse Einheitsband des lutherischen Volkes wurde, welches weiter die gesamte Anschauung desselben auf das tiefste bestimmte, sie wirkte auch unmittelbar auf weitere Kreise, namentlich reformierte, s. u., mittelbar aber dadurch, daß sie von andern Übersetzern stark benutzt und auch mehr als bloß benutzt wurde, s. u., ja in neuen Übersetzungen in Landessprachen Töchter erhielt (z. B. 1524 dänisch, 1526 schwedisch und holländisch, 1540 isländisch). In sprachlicher Hinsicht ist das Werk ein nationales; es gewann bestimmenden Einfluß auf die Entwickelung der deutschen Sprache und gab den bedeutendsten Anstoß, daß eine einheitliche deutsche Sprache als feinere Umgangs- und Schriftsprache sich weiter ausbildete und dem Ober- und Niederdeutschen gegenüber zur Herrschaft kam. In den süddeutschen Nachdrucken mußten anfangs noch viele dialektische Veränderungen vorgenommen oder Wörterverzeichnisse beigegeben werden (Basel, Petri 1523; ebenso in Augsburg, Nürnberg) und in das Niederdeutsche mußte die Übersetzung geradezu umgeschrieben werden, aber nach Verfluß eines Jahrhunderts war der Sieg auch hier entschieden, das Hochdeutsche war Kirchen- und Schulsprache, das Niederdeutsche sank zum Patois herab. Die erste niederdeutsche Bibelausgabe (De Biblie vth der vthlegginge D. M. Luthers yn dyth düdesche vlittich vthgesettet) besorgt von Bugenhagen, erschien schon Lübeck, Lud. Dietz, 1534, Fol., die letzte war, wie es scheint, die zu Lüneburg 1621. Überhaupt erschien niederdeutsch bis 1533 das NT. in

Wittenberg sechsmal und in sieben Nachdrucken, einzelne Teile des AT.s in Wittenberg in sechs Drucken und in acht Nachdrucken; von 1534—1621 die Bibel etwa in 24 Ausgaben (auch Barth 1588), einzelne Stücke in 77, darunter das NT. (zuletzt Grypswoldt 1625, 8°) in 28. Das nähere hierüber s. bei Göze a. a. O. und in dessen Verzeichnis seiner Sammlung seltener und merkw. Bibeln, Halle 1777, 4°, S. 249ff.; Lorck, Bibelgeschichte 1, S. 457; 2, S. 244ff., 376ff.

Was Luther vorhergesehen, geschah; der Kot hängte sich an das Rad, wer am Wege bauet, der hat viel Meister. Blöde Insinuationen und maßlose Angriffe blieben nicht aus. Zur Verteidigung der Maßregeln, die zur Unterdrückung der Arbeit Luthers an mehreren Orten ergriffen worden waren, schrieb Hier. Emser: „Auß was grund vnnd vrsach Luther's dolmatschung — dem gemeinen man billich vorbotten worden sey“, Leipzig 1523, 4°, 2. Aufl. u. T. Annotationes, Dresde 1524, 8°; (vgl. Ge. W. Panzer, Versuch einer Gesch. der römisch-kathol. d. Bibelübersetzung, Nürnberg 1781, 4°, S. 16ff.), worin er Luthern in der Übersetzung des NT.s ketzerische Irrtümer und Lügen in Fülle nachzuweisen sich bemühte. Für Luther: Urban Regius, Ob das new Test. yetz recht verteuscht sey kurtz bericht, 1524, 4°. Ein Gegner besserer Art und mit mehr Wissen ausgerüstet, war Ge. Wicelius (Annotationes, das sind kurze verzeichnus rc., Leipzig 1536, 4°, 2 Bde, Mainz 1555, 4°, 1557, Fol.), er erkannte manches an, fand aber überhaupt in der Übersetzung mehr Glosse als Text. Wie diese schmähten auch in der Folge Katholiken Luthers Werk (über Fr. Traub 1578, M. Zanger 1605, J. Keller 1614 s. Hopf a. a. O. S. 135, 145), aber auch von andern Seiten verlauteten manche ungünstigen Urteile, die nicht ohne Antwort blieben, vgl. J. G. Hagemann, Nachricht von denen fürnehmsten Uebersetzungen der hl. Schrift, 2. Aufl., Braunschw. 1750, 8°, S. 336ff. Luther selbst berücksichtigte nur gelegentlich diese Angriffe und auch seine Freunde hielten es nicht der Mühe wert, ausführlich darauf einzugehen. Erwähnenswert von den späteren Verteidigungen sind die von M. Beringer, Rettung d. Dolmetschung der Bibel Lutheri, Frankfurt 1613, 4°, und Balt. Raith, Vindiciae vers. s. Bibl. germ. M. L., Tub. 1676, 4°. In neuester Zeit urteilte unter den Protestanten vielleicht de Lagarde am absprechendsten über L.s Sprache und Arbeit; vgl. die revidierte Lutherbibel des Halleschen Waisenhauses besprochen GgA 1885, 2, auch im Sonderdruck 40 SS. u. in Mitt. 3, 335. Zur glänzendsten Rechtfertigung Luthers dient, daß sein Werk jahrhundertelang ohne Unterbrechung seine Volkstümlichkeit bewährt hat, daß es Freund und noch mehr Feind plünderten und ausschrieben, und daß man auf seine Übersetzungsart, als die bewährteste, immer wieder zurücklenkt.

Über die weitere Geschichte der Übersetzung beschränken wir uns auf folgendes. Ein Verzeichnis der Originalausgaben sowohl der ganzen Bibel, als auch größerer und kleinerer Teile derselben lieferte H. E. Bindseil, Halle 1840, 4°. Bei H. Lufft erschienen bis zu seinem Tode 1584 noch gegen 37 Ausgaben, worunter etwa sechs bloße Titelausgaben; seit 1555 blieben Rörers Postfationen und auch das „Auffs new zugericht“ weg. Die Ausgabe Wittenberg bei Hans Krafft 1572, Fol., erhielt Veit Dietrichs Summarien, die bei demselben 1581, Fol., ward auf Befehl Kurfürst Augusts von Sachsen im Text und in den Glossen nach der Ausgabe von 1545 gereinigt. Die Ausgaben ohne und mit Glossen und Anmerkungen, vgl. über letztere Schott a. a. O. S. 173ff., folgten sich namentlich in neuester Zeit in zahlloser Menge; ein nichts weniger als vollständiges Verzeichnis bis 1749 s. bei Hagemann a. a. O. S. 306 ff. 339ff., die Nürnberger Ausgaben bei Panzer, Gesch. d. Nürnb. Ausgg. d. Bibel, vgl auch Göze, Verzeichnis seiner Samml. rc. S. 142ff., die seit 1750 s. in Ch. G. Kayser Vollst. Bücher-Lexikon. Sehr lehrreich wäre ein vollständiges Verzeichnis der Orte, an denen Luthers Übersetzung gedruckt wurde. Die folgende Liste macht auf Vollständigkeit keinen Anspruch: sie beruht auf einer (notgedrungen sehr flüchtigen) Durchmusterung des Katalogs der Stuttgarter einst Lorckschen Bibelsammlung. Die beigegebene Zahl bedeutet das erste Jahr, aus welchem ein Bibeldruck des betreffenden Ortes mir bekannt ist, in Klammer stehen die Orte und Jahre, aus denen mir keine Ausgaben der ganzen Bibel, sondern nur des NT.s bekannt sind. Eine chronologische Anordnung würde die Einwirkung des Pietismus noch deutlicher hervortreten lassen; der erste aus Berlin mir bekannte Druck ist von 1699, direkt durch Spener veranlaßt. Lokalforscher würden mich durch Mitteilung von Ergänzungen und Berichtigungen zu Dank verpflichten.

Altdorf 1688, Altona 773, (Amberg 597), Amsterdam 649, Arnstadt 742, Augsburg 53[illegible] Basel 644, Berlin 699 („samt Vorrede Ph. J. Speners“), Blankenburg 750, Braunschwei[illegible] (698) 722, Bremen 653, Büdingen 738, Cassel 601, Danzig 624, Delitzsch 734, Dresde[illegible]

886 (?), Duisburg 684, Ebersdorf 727, Eisenach 720, Erfurt 735, Erlangen 781 (nur Auszug, vom Buchhändler Palm), Eßlingen 752, Frankfurt 560, Freyberg 739 (Genf 679), Germantown 732 (von dieser Ausgabe kamen damals nur 12 Exemplare nach Deutschland, eine andere von 763 wurde im amerikanischen Krieg fast ganz zu Patronen verarbeitet, Brit. Mus. Kat. Sp. 205), Goslar 618. Gotha 712, Halberstadt 665 (Hanau 615), Halle 701, Hamburg 708, Heidelberg 568, Heilbronn 719 („zweite Auflage"), Herborn 609, Hildburghausen (Newyork) 830, Hildesheim 750, Hirschberg 756, Hof 736, Jena 599, Königsberg 734 („preußische Hausbibel"), Kopenhagen 731, Lauenburg 743, Leipzig 541, Lemgo 719, Leyden 630, Lippstadt 731, London (811) 814, Lörrach (?), Lübeck (616) 620, Lüneburg 627, Ludwigsburg 746, Marburg 818, Mengeringshausen 734, Minden 707 (die Ausgabe von 1709 druckte 2 Ko 8, 7 „schaffet, daß ihr auch in dieser *Welt* reich seid"), Mühlheim a. Rh. 730, München (u. Stuttgart) 850, Reuß 711, Neustadt a. d. Aisch 683, Neustadt a. Hardt 588, Newyork (854) 857, Nürnberg 593, (Offenbach 703), Oldenburg 705, Onolzbach 735, Philadephia 846, (Plön 695), Ratzeburg 677, Regensburg 756, Reutlingen 808, Riga 677, Rostock 702, Rudolstadt 724, Salzwedel 723, Schiffbeck (bei Hamburg) 717, Schleswig 664, Schleusingen 694, Sondershausen 704, Stade 690, Stargard 694, Alten Stettin 708, Straßburg (wann?), Stuttgart 704, Sulzbach 681, Tondern 737, Tübingen 627, Ulm 712, Wernigerode 709, Wertheim 722, Zittau 728, Zürich 772, Zwickau 737.

Die Stelle 1 Jo 5, 7 hat zuerst eine Frankfurter Bibel von 1575, von Wittenb. Ausgg. zuerst die vom Jahre 1596, 4°. In der Wittenb. Ausg. 1624, 4°, traten an die Stelle der Summarien V. Dietrichs die neuen von Leonh. Hutter. In diese kam auch durch einen katholischen Setzer Offenb. Jo 14, 6 statt „ein ewig Evangelium" „ein new Ev.", weil von den Lutheranern der Engel oft von Luther verstanden ward. Der Bogen wurde umgedruckt, doch haben sich einzelne Exemplare mit der verfälschten Stelle erhalten. Ähnlich brachte ein kathol. Setzer in die Ausg. Nürnberg 1670, Fol., das Fegfeuer, nämlich Jud 23: und rücket sie aus dem Fegfeuer. Die Wittenberger Ausgg. wurden seit 1626 zu Frankfurt a. M. gedruckt, s. J. Deutschmanns Vorrede der Ausg. 1695, 12°. Mehrere Ausgaben gaben durch ihre Änderungen im Texte oder auch durch ihre Zuthaten großen Anstoß. Die von J. Salmuth in calvinistischem Sinne glossierte Bibelausgabe der sächsischen Kryptocalvinisten. Nik. Krell u. a., Dresd. 1590—1593 (bis Ende der Chronik) wurde unterdrückt. Ebenfalls wegen ihrer calvinistischen Tendenz erfuhren herbe Angriffe die Ausgaben des David Pareus, Neustadt a. d. Hardt, 1587 und öfter, gegen den sich die Tübinger Jak. Andreä und J. Ge. Siegwart erhoben; die zu Herborn 1595 und öfter, gegen welche die theolog. Fakultät zu Wittenberg eine Warnung ausgehen ließ; die des Paul. Tossanus, Heidelberg 1617, 18 Fol. und öfter (über die Ausg., Basel 1665, Fol., s. Buxtorf-Falkeisen, Baslerische Stadt- und Landgeschichten aus dem 17. Jahrhundert, Heft 3, Basel 1877, 8°, S. 7 ff.), gegen den besonders der Gießener J. Winckelmann auftrat; endlich die Stuttg. Ausg. vom Jahre 1704. In anderem Sinne erregte die mystische und prophetische Bibel (v. H. Horche), Marb. 1712, 4°, Anstoß, die sich als „auffs neue nach dem Grund verbessert" gab, die zu Ebersdorf 1726, 4° aber wegen ihrer im zinzendorfischen Sinne meisternden Summarien. Neuerlich erregte die Bibelausgabe von Nic. Funk, Altona 1815, 8°, einen Sturm, weil in den Inhaltsanzeigen und Erklärungen „ein neuer Glaube" gelehrt werde. Freilich war damals dieser Glaube der alte, aber indem er in dieser Form in Umlauf gebracht werden sollte, setzte dagegen die erstarkende Orthodoxie alle Hebel an. Die schwache Regierung gab nach, Ende 1817 wurden die noch unverkauften Exemplare (3937; die Auflage betrug 7500) von der Regierung aufgekauft, vgl. Nic. Funk, Gesch. d. neuesten Altonaer Bibelausgabe, Altona 1823, 8°.

Es konnte nicht fehlen, daß in die Ausgaben durch Willkür, Zufall und Nachlässigkeit Verschiedenheiten mannigfaltigster Art eindrangen. Daß in der Orthographie geändert, alte Worte und Wortformen beseitigt wurden, war noch das Geringere, doch blieb der gar modernisierende Versuch in der Braunschweiger Exzellenzbibel 1756 vereinzelt stehen. In der That wurde ja auch die Sprache eine andere, Wörter kamen außer Gebrauch oder wechselten ihre Bedeutung, so daß zum Verständnis der ursprünglichen Übersetzung Erklärungsschriften nötig wurden, s. Hopf a. a. O. S. 230 ff. In dieser Hinsicht tragen die einzelnen Ausgaben in der Regel mehr oder weniger den Stempel ihrer Zeit. Aber es that not, von Zeit zu Zeit der Willkür und Nachlässigkeit ernstlich entgegenzutreten und auf das Ursprüngliche zurückzuschauen, um nicht gar am Ende einen Wechselbalg zu haben. Unter den Männern, die sich so um Korrektheit verdient machten, ist besonders J. Dieckmann, † 1720, hervorzuheben, dessen Stadeschen Ausgaben 1690 und öfter hervorragen. Die Ausgabe vom J. 1703 diente

den sehr treuen Cansteinschen zur Grundlage. Seit 1717 druckt die Cansteinsche Bibelanstalt in Halle mit stehenden Lettern Bibeln und sie hat seitdem über fünf Millionen ganze Bibeln und Bibelteile unters Volk gebracht, vgl. A. Canstein. Den Halleschen Text gaben auch die Bibeln (ohne Apokryphen) der englischen Bibelgesellschaft. Die Marburger 1808 besorgte J. M. Hartmann und G. W. Lorsbach, die revidierte, B. G. Teubnersche 1850 W. Hopf.

L.s Übersetzung galt auch in der lutherischen Kirche nie als unverbesserlich und so hat es im Laufe der Zeit an Vorschlägen zur Verbesserung nicht gefehlt, aber legte, oder wollte man Hand ans Werk legen, so erregte es Anstoß, wie unter andern das Beispiel A. H. Franckes zeigt, s. Guericke, A. H. Francke S. 284 ff., 326 ff.; aus späterer Zeit vgl. C. F. Aichinger, Unvorgreifliche Vorschläge u. s. w., Regensburg 1774, 8°. In unsrer Zeit ist das Vornehmen einer Verbesserung von J. F. v. Meyer, R. Stier, C. Mönckeberg, K. Frommann (Vorschläge zur Revision v. M. L.s Bibelübersetzung, H. 1, 2, Halle 1861, 1862, 8°), u. a. wiederholt in Anregung gebracht und in verschiedenem Sinne erörtert worden; über Stiers Bemühungen s. E. R. Stier, Versuch einer Darstellung seines Lebens —. 2. Bd (Wittenberg 1868), S. 177 ff., 290. Von einer einfachen Rückkehr zur Ausgabe von 1545, s. H. Hupfeld R. Jen. Lit.-Zt. 1842, Nr. 253 ff., konnte im praktischen Interesse nicht die Rede sein; in Frage konnte nicht die Statthaftigkeit und Notwendigkeit einer Verbesserung in L.s Geiste kommen, sondern nur die nähere Art der Ausführung. So haben, um von kleineren Anfängen der Art abzusehen, J. F. v. Meyer, E. Ch. F. Kraus (Tüb. 1830, 8°) und W. Hopf (3. Aufl. Leipzig und Dresden 1854, 8° und 16°), eine Berichtigung vorgenommen. Letztere haben in der Form nur einzelne veraltete und weniger deutliche Worte geändert, aber dem Sinne nach das Richtige nach dem Grundtexte zu geben gesucht, dagegen hat sich ersterer (Frankf. a. M. 1819, 3 Bde; 3. Aufl. Frankfurt a. M. und Erlangen 1855, 4°; 6. Aufl. [ohne Anmerkungen] neu revidiert von R. Stier, Braunschweig 1856, 8°), in der Berichtigung große Freiheit gestattet, und noch kühner ist Stier (nochmals nach J. Fr. v. Meyer berichtigt. Mit Apokryphen, Bielefeld 1856. 8°; 3. Aufl. 1867, 8°), vorgegangen. Es stand nun so, daß neben der Cansteinschen etwa noch sechs Textgestalten der luth. Bibelübersetzung verbreitet waren, vgl. C. Mönckeberg, Tabell. Uebersicht der wichtigsten Varianten der bedeutendsten gangbaren Bibelausgaben. NT., Halle 1865, 4°; AT. I—IV, 1870, 1871, 4°. Diesem Übelstande ließ sich nur dadurch abhelfen, daß man durch Revision und Berichtigung einen guten, der Art und Einsicht unserer Zeit entsprechenden Lutherschen Text herstellte, der durch alle Bibelgesellschaften verbreitet, zur allgemeinen, eigentlich kirchlichen Geltung käme. Nach Mönckebergs Anregung (L.s BÜ. und die Eisenacher Konferenz 1855) wurde auf den Kirchentagen zu Stuttgart und Hamburg 1857 und 1858 die Angelegenheit dem Oberkirchenrate in Berlin empfohlen, der sie 1861 und 1863 bei der Kirchenkonferenz in Eisenach zur Beratung brachte (vgl. „Vorschläge zur Revision von D. M. L.s BÜ." Corrigenda des Cansteinschen Textes I. Heft: Theologisch-kritischer Teil von C. Mönckeberg, Halle 1861; II. Heft: Sprachlicher Teil von Dr. C. Frommann, Halle 1862). Diese beschloß, sie zwar auf mögliche Weise zu fördern, aber nicht unmittelbar kirchenregimentlich in sie einzugreifen; und nachdem man sich weiter klar zu stellen versucht hatte, wie in sachlicher und sprachlicher Hinsicht zu verfahren sei, ward die Ausführung einer Kommission von Theologen verschiedener Farbe übertragen. Eine durchgreifende Revision und Berichtigung hielt man (leider) für unmöglich und glaubte aus praktischem Interesse sich auf das „Notwendige und Unbedenkliche" beschränken zu sollen. Die Kommission hat mit Fleiß und Sorgfalt ihrer schwierigen Aufgabe obgelegen. Als Resultat ihrer Arbeit erschien das NT., revidiert Halle 1867, 8°, und wieder 1870 (vgl. J. W. Grashof, Die revidierte A. der luth. Übers. des NT., kritisch beleuchtet, Köln 1868, 8°), das erste Buch Mose, revidiert mit Vorbemerkungen und Erläuterungen von Ed. Riehm, Halle 1873, 8°, die Psalmen von K. Fr. Schroeder, Halle 1876, 8°, endlich 1883 Die Bibel oder die ganze heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers. Erster Abdruck der im Auftrage der Eisenacher deutschen evangelischen Kirchenkonferenz revidierten Bibel (sogen. Probebibel), Halle a. S., Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1883, LXX. 916, 167. 312, 14 S. (Überwachung des Drucks durch Dr. v. Gebhardt). Im Jan. 1890 wurde in einer Konferenz zu Halle die eigentliche Revisionsarbeit zum Abschluß gebracht; der erste Abdruck des schließlich angenommenen Textes erschien in Halle 1892 (XVIII [2], 926 [2], 166 [2], 316, 24. 12 Seiten). Derselbe wurde sofort insbesondere von der

württemberg. Bibelgesellschaft verbreitet, während sich Norddeutschland, namentlich Mecklenburg, gegen ihn zum Teil noch spröde verhält. Es ist nicht möglich die Litteratur aufzuzählen, die seither für und wider die „Probebibel" und die „Durchgesehene" erschienen ist. Noch vor Ausgabe der Probebibel E. Riehm, zur Revision 2c. (Halle 1882 Osterprogramm), Düsterdieck, die Revision 2c., Hannover 1882. Der ThJB von 1885 zählt etwa ein Viertelhundert Veröffentlichungen auf; z. B. von E. Hohbach (Stimmen aus Württemberg über die deutsche Probebibel), Kamphausen, Kautzsch, Kliefoth u. Luthardt, Möndeberg, Schlottmann, V. Schultze, Zittel; Lagardes Urteil ist schon genannt; hervorgehoben sei das „Gutachten der deutsch-romanischen Sektion der Philologenversammlung zu Dessau 1885". Im ThJB von 1886 sind 12 Arbeiten aufgeführt, 1887 der offizielle oder wenigstens offiziöse Bericht der Eisenacher Konferenz von Kohlschütter, Die Revision der Lutherschen Bibelübersetzung, 26 S. Das Vorwort zur „Durchgesehenen" ist von Frick († Jan. 1892); das zur Probebibel von Schröder († 1895); die am ersteren Orte mehrfach erwähnte Arbeit Fricks „Das Werk der Bibelrevision" ist nicht erschienen; statt ihrer kann A. Kamphausens Rektoratsrede vom 18. Oktbr. 1893 dienen „Die berichtigte Lutherbibel" (vgl. dazu auch Jehle, NKZ 4. 1893, 579—612, 5. 1894, 761—773). Das schließliche Urteil über die Arbeit wird nicht so scharf ausfallen, wie das von de Lagarde, aber die Vergleichung mit der englischen und mit der schweiz. Revisionsarbeit dürfte zeigen, wie viel weiter man hätte gehen können und sollen.

e) Übersetzungen nach Luther.

Neben Luther als Übersetzer aufzutreten konnte man sich nicht eben versucht fühlen, und in der That erschien evangelischerseits, abgesehen von der achtungswerten Arbeit der Antitrinitarier Ludwig Haetzer und Hans Denck, der Übersetzung der Propheten, Worms bei Peter Schöffer 1527, Fol. (800 Mark), und oft (s. Jos. Lorck, die Bibelgesch. Bd 1, S. 439; Panzer, Beschr. d. ält. Augsp. Ausgg. d. B. 105ff.; Baumgarten, Hall. Bibl., 8, S. 285ff.; Heberle in den ThStK 1855 S. 832ff., 889), der auch Luther (Werke von Walch 2, S. 323) Kunst und Fleiß nicht absprach, wenn schon etwa ein unedler Ausdruck mitunterläuft (Jes 58, 1 Schrey, daß dir der Hals kracht), nur die Züricher Übersetzung, vgl. J. J. Mezger, Gesch. der deutschen Bibelübersetzungen in der schweizerisch-ref. Kirche, Basel 1876, 8°, und dazu Jenaer LZ. 1877, Nr. 8, ThStK 1878, S. 345f.

Daß in Zürich L.s Arbeiten sofort nachgedruckt wurden, wurde schon bemerkt, aber da die Propheten und Apokryphen zu lange auf sich warten ließen, legte man selbst Hand ans Werk. Beide erschienen als 4. und 5. Teil des AT.s 1529, Fol. und 12°, in neuer Übersetzung, erstere „durch die Prädikanten zu Z.", letztere durch Leo Jud mit der näheren Bezeichnung: „diß sind die bücher die by den alten vnder Biblische geschrifft nit gezelt sind, auch by den Ebreern nit gefunden". Aufnahme fanden darunter auch das 3. u. 4. B. Esr und das 3. B. der Mak, dagegen sind erst später in den Ausgaben das Gebet Asariä und der Gesang der 3 Jünglinge im Feuerofen, das Gebet des Manasse und die Stücke in Esther hinzugekommen. So erschien als ganze Bibel die Züricher 1530, 4°. Weggelassen wurden alle Vorreden und Glossen, im Texte wurden Druckfehler beseitigt, aber sonst erhebliche Änderungen nicht vorgenommen. Die Apokryphen stehen am Ende der ganzen Bibel. Bemerkenswert ist sofort die Ausgabe 1531, 2 Bde Fol., und nicht nur wegen ihrer trefflichen äußeren Ausstattung. Voran geht eine „kurze vermanung und eynleytung an die Christenlichen läser diser Biblischen bücher", eine wohlgelungene Arbeit, wie ich nicht zweifle, Zwinglis; beigegeben sind Summarien und häufigere Parallelstellen, eingefügt viele kleine Holzschnitte, doch das wichtigste ist, daß nun von den Hagiographen Hi, Ps, Sprichw, Prd und HL die Züricher eine eigene Übersetzung gegeben haben, weiteres über sie s. bei Mezger a. a. O. S. 95ff. Die folgende Ausg. 1534, 2 Bde 4°, ist, von einigen Änderungen in den Zuthaten abgesehen, von dieser irgend wesentlich durchaus nicht verschieden und nur durch die Anpreisung des Druckers Ch. Froschower, daß die Diener des Wortes in Zürich „die gantz Bibel grundtlich und eygentlich verteütschet" zu höheren Ehren gekommen. Die Übersetzung selbst ist also größtenteils die Luthers, die angebrachten Änderungen sind ganz überwiegend dialektischer Art und als solche zahlreich, dagegen sind der materiellen nur wenige und wenig bedeutend. Wenn Luther brieflich (L.s Briefe, herausg. von de Wette 3 S. 460) über Juds Arbeit urteilt: mirum quam nihili sint, so läßt sich dagegen nicht wohl aufkommen, aber auch die Übersetzung der anderen Bücher der Züricher trägt wesentlich denselben Charakter. Die Sprache ist hart und

schwerfällig, der Sinn sehr oft nicht getroffen; sichtlich erstrebte man Wörtlichkeit, aber indem man denn doch keinen Jargon geben, sondern verständlich sein wollte, verirrte man sich nicht selten zum Platten; jedenfalls war es ein Produkt, das nur einem beschränkten Kreise dienen und zusagen konnte. — Ein Verzeichnis der späteren Ausgaben geben J. C. Nüscheler vor der Ausg., Zürich 1755, Fol., und in J. Lorck a. a. O. 1 S. 212 ff.; J. J. Breitinger in J. J. Simler, Sammlung alter und neuer Urkunden II, 2 S. 381 ff., und Mezger a. a. O. S. 109 ff. Aus der weiteren Geschichte der Übersetzung noch dies. Die Versabteilung erhielt zuerst die Ausg. 1589, 4°. Die Ausgabe von 1548, 2 Bde Fol. und 4°, will Wort für Wort mit dem Hebräischen verglichen sein, sodaß sie „an vil orten verbesseret“ und „das Teutsch yetz dem Hebräischen vil näher dann vor ye worden“ sei; in Wirklichkeit aber weicht sie nach Text und Beigaben von den unmittelbar vorhergegangenen Ausgaben von 1542, 4°, und 1545, Fol., durchaus nicht ab: dagegen hatte schon die Ausgabe von 1539 und 1540, 2 Bde Fol., eine neue Vorrede erhalten und war unter Beihilfe des jüdischen Konvertiten Mich. Adam verbessert worden. In den folgenden Ausgaben folgte man ganz überwiegend der von 1548. Selbstverständlich änderte sich mit der Zeit dialektisch mancherlei, Druckfehler in Menge schlichen sich ein und auch willkürlich wurde da und dort geändert. — Die vom Antistes J. J. Breitinger besorgte Ausgabe des NT.s 1629, 4°, giebt nicht eine neue Übersetzung, sondern eine ziemlich durchgreifende Revision der Züricher nach der Ausgabe von 1622, 8° (das korrigierte Exemplar ist auf der Züricher Kantonsbibl.). Da Breitinger in sprachlicher Hinsicht reaktionär verfuhr, um das Buch dem Volke wiederum „in seiner Eidgenöss. anerbornen mutterspraach“ zu geben, sonst auf möglichste Wörtlichkeit ausging, so sind wohl Änderungen, aber nicht eben Verbesserungen „an unzalbar vil orten“ bemerkbar. Dennoch wurde diese Arbeit nicht nur 1642 und 1656 wieder aufgelegt, sondern sie fand auch Aufnahme in die Bibelausgabe 1638, Fol. Letztere Ausgabe hatte im AT. wieder mancherlei Nachbesserungen erfahren. Seit 1661 nahm man einen großen Anlauf zu einer durchgreifenden Überarbeitung der Übersetzung und an Kräften fehlte es nicht, man errichtete ein collegium biblicum und arbeitete fleißig, aber da lähmte die allerdings begründete Furcht damit Anstoß zu geben („Insgemein vermeinen die H. Capitulares es seyge weder notwendig noch erbaulich, daß abermalen im Text etwas geändert werde“) die Kraft: die neue Ausgabe 1665 bis 1667, Fol. und 4°, brachte zwar Änderungen und auch Besserungen, aber keineswegs eine den Zeitverhältnissen entsprechende Umarbeitung, vgl. J. J. Breitinger in J. J. Simler, Sammlung &c. I, 3, S. 914 ff.; II, 1, S. 113 ff., doch auch Mezger a. a. O. S. 230 ff. Von den weiteren Ausgaben, s. Mezger a. a. O. S. 253 ff., heben wir als revidierte die von 1724, 4°, die von 1755, 2 Bde Fol., von J. Casp. Ulrich besorgt, vgl. J. J. Simmler a. a. O. II, 1, S. 365 ff., bes. aber die von 1772, Fol., hervor. Letztere war nach dem Grundtexte sehr fleißig und mit Geschick verbessert, erregte aber wegen ihrer rationalisierenden Beigaben Anstoß, so daß sie erst später die verdiente Anerkennung fand. Durchgreifenderes geschah im 19. Jahrh. zuerst in der Ausgabe von 1817, Fol. u. 3 Bde 8°, besonders aber in der vom J. 1860, 8°, dann wider 1868, 8°, zuletzt 1882 revidiert, unter gewissenhafter Benutzung der bisherigen exegetischen Ergebnisse. So hat die Übersetzung, die auch in Thurgau, Glarus und Graubünden Verbreitung fand, ihr dialektisches Gewand nun völlig abgelegt und in Rücksicht der Richtigkeit kann sie sich den besten zur Seite stellen; freilich ist sie nicht aus einem Gusse gekommen, und gerade die erstrebte Treue führte nicht selten zu Schwulst und Unklarheit. Auch in der Schweiz wurde von der evang. Konferenz der Landeskirchen 1858 eine Kommission bestellt, von dieser 1861 eine Revisionsprobe vorgelegt, von einer 1877 neuberufenen, welcher auch Prof. Kautzsch, damals in Basel, angehörte 1878 eine neue Probe vorgelegt, und im Herbst 1892 die Arbeit abgeschlossen. Über deren Ergebnis „Das Neue Testament nebst Psalmen. Nach dem Grundtext revidierte Uebersetzung“ (J. Huber, Frauenfeld 1893, Frcs. 1,15, geb. Frcs. 1,60) s. Lic. theol. Eduard Riggenbach, Die schweizerische, revidierte Übers. des NT.s und der Psalmen. Ein erweiterter Vortrag, Basel. Reich 1895. „Beim NT. haben die Arbeiten von den Ergebnissen der Textkritik gewissenhaften Gebrauch zu machen“; schon diese eine Vorschrift zeigt den Unterschied von der deutschen Arbeit; beim AT. solle auch von ihnen noch, „abgesehen von zwingenden Fällen“, der massoretische Text angenommen werden. Doch ist vom AT. außer den Psalmen noch nichts erschienen. (Begleitwort zu der im Auftrage der deutschen evangelischen Kirchenkonferenz durchgesehenen Ausgabe, Halle, Verlag der Cansteinschen Bibelanstalt 1892).

Die katholische Kirche konnte bei dem wunderbaren Erfolge der Lutherschen Übersetzung nicht zurückbleiben; daß sie dieselbe als verfälscht verschrie, wollte nicht verfangen, das echte mußte dafür geboten werden. Nachdem zuerst Jac. Beringer Luthers Übersetzung des NT.s mit wenigen, fast nur dialektischen Änderungen, stillschweigend zum Frommen seiner Leute verwendet hatte, Speier 1526, Fol., s. Serapeum 15 S. 333 ff., trat Hier. Emser, „der Sudler in Dresden", auf den Kampfplatz, sein NT. erschien Dresden 1527, Fol. Ein Zufall wollte, daß es in der Offenb. Jo ganz dieselben Holzschnitte (2 ausgenommen) hatte, wie Luthers Ausgabe, aber das ging ehrlich zu, denn die Formen waren von Luc. Cranach gekauft, s. Palm a. a. O. S. 80, anders stands mit dem Inhalte. Emser erklärt weislich die alte und neue Translation nur emendiert und zurechtgebracht zu haben, in der That hat er aber nur eigene Glossen gegeben, die Übersetzung Luthers dagegen mit geringfügigen sprachlichen und wenigen Veränderungen nach der Vulgata beibehalten. Luther lachte der großen Weisheit, der Sache war auch so gedient. Das Werk ist dann oft wieder gedruckt worden, s. Ge. W. Panzer, Versuch einer kurzen Gesch. der röm.-kath. deutschen Bibelübersetzung, Nürnb. 1781, 4°, S. 47 ff. Gegen den Druck in Rostock erklärte sich Luther, s. O. Krabbe, Die Universität Rostock im 15. und 16. Jahrh. 1 (Rostock und Schwerin 1854, 8°), S. 384 f.; Luthers Briefe, herausgeg. von de Wette 3 S. 528 f. Ganz verunglückte J. Ecks Bibel, Ingolstadt 1537, Fol., und einigemale aufgelegt, s. Panzer a. a. O. S. 132 ff., denn im NT. war Emsers Ausgabe im wesentlichen nur sprachlich noch verschlechtert, beibehalten, im AT. aber gab er die ältere Übersetzung, vgl. die Ausgaben Augsburg 1477 und 1507, sprachlich etwa und nach seiner Vulgata, aber nichts weniger als durchgreifend ändernd; sein Deutsch ist unter aller Kritik, vgl. Th. Wiedemann, J. Eck, Regensburg 1865 S. 615 ff.; G. Keferstein, Der Lautstand in den Bibelübersetzungen von Emser und Eck, Jena 1888 (Diss.). W. Schlüter, Bruchstücke von Emsers Niedersächsischem NT. Rostock 1530 (Neuer Anzeiger f. Bibliogr. u. Bibliothekwiss. 1884, Juni 194 f.).

Mehr Glück machte der Dominikaner Dr. J. Dietenberger mit seiner Bibel, Mainz 1534, Fol., und oft, s. Panzer a. a. O. S. 94 ff. Indem er sich im NT. fast ganz an Emser hielt, die Apokryphen fast wörtlich aus Leo Jud abschrieb, in den übrigen Büchern des AT.s aber Luther stark benutzte, doch im einzelnen nach der Vulgata umformte, so steuerte er selbst nicht eben viel bei. Seine Sprache ist rauh, ungefüge; seine Tendenz polemisch. Er wollte die ungesauberten Biblien der „Elymassiten" von ihrem Unflat fegen und reinigen und ruft daher sofort allen deutschen Christen zu:

„Kommt her on forcht, lesst mich allein.
Bey mir habt yr Gots wort gantz rein.
Das euch vil zeit ist abgestolen,
Durch falsche Bibel unverholen.
Hier findt yr, wie yr seyt verfürt.
Gantz, trew, rein, war, werd ich gespürt."

(Berghauer schließt seine *Βιβλιομάχεια* d. i. Biblischer Feldzug und Musterung vieler jämmerlich verfälschten Bibelen —, Oberammergau 1746, 4°, mit den Worten: Du verfälschte Bibel | Bist des Teufels Kübel | Wo steckt alles Uebel).

Nachdem dieses Werk von Casp. Ulenberg, † 1617, Köln 1630, Fol., stark überarbeitet, dann wieder von den Mainzer Theologen, Köln 1662, Fol., verbessert worden war, erschien es gewöhnlich u. d. T.: Catholische Bibel, s. die Ausgaben bei Panzer a. a. O. S. 160 ff., 177 ff., und so hatte die kathol. Kirche allmählich eine Übersetzung erhalten, die von ihrer Grundlage zwar sehr bedeutend, aber nicht zu ihrem Vorteil abwich; im ganzen herrscht das Streben nach Wörtlichkeit, der Text der Sixtin. Vulgata war maßgebend.

Etwa nach Verfluß eines Jahrhunderts versuchte man sich zunächst in den protestantischen Kirchen wieder in neuen Übersetzungen; sie sind ein treuer Spiegel des Zeitgeistes: Glaube wie Unglaube, Vertiefung wie Verflachung, Reaktion wie Revolution suchten darin ihre Siege. Die äußersten Extreme, widersinnige Wörtlichkeit, und schales, das Schriftwort mehr als nur verwässerndes Modernisieren wurden durchgemacht und Klopstocks Ode „die deutsche Bibel", daß der hl. Luther bitte für die Armen, denen Geistes Beruf nicht scholl, war schon lange vorher am Platze. Aber auch die Besseren übersetzten in gar manchen Stellen allerdings richtiger, etwa auch besser, im ganzen aber, der deutschen Art, dem biblischen Tone nach blieben sie hinter Luther weit

zurück, sodaß es gar nicht wunder nimmt, wenn es die Mehrzahl dieser Übersetzer nur zu einer flüchtigen Bedeutung zu bringen vermochte. Von ganzen Bibeln erschien zuerst die des reformierten J. Piscator, Herborn 1602 ff., 4 Bde 4°, und oft, die sogenannte Strafmich-Gott-Bibel (Mc 8, 12, „wann disem geschlecht ein zaichen wirdt gegeben werden, so straaffe mich Gott"), die in Bern (s. J. J. Frickart, Beiträge zur Geschichte der Kirchengebräuche im ehemal. Kanton Bern, Aarau 1846, 8°, S. 52; Mezger a. a. O. S. 286 ff., vor allem Rud. Steck, Die Piskatorbibel und ihre Einführung in Bern im Jahre 1684. Eine Studie zur Vorgeschichte der schweizerischen Bibelübersetzung, Rektoratsrede, Bern 1897), und auch in einigen anderen Gegenden in kirchlichen Gebrauch kam. In Bern erschien 1684, 4 Bde Fol. und 4°, eine offizielle Ausgabe, der im Laufe der Zeit weitere folgten; noch 1847—48 wurde sie von der dortigen Bibelgesellschaft neu aufgelegt. Die Übersetzung ist sprachlich schwach, undeutsch und breit, sie sucht ängstlich den Text wiederzugeben, latinisiert aber daneben so stark, daß die Benutzung der lat. Übersetzung des Junius und Tremellius dabei sichtbar ist. Notiert sei die Übersetzung „allerley" für πάντας und πάντων 1 Ti. 2, 1. 4. 6. Tit 2, 11. — In der lutherischen Kirche erschienen zuerst die Perikopen in der „Evang. Kirchen-Harmoney" des Herzog August von Braunschweig 1644 neu übersetzt, vgl. J. M. Göze, Verzeichnis seiner Samml. ꝛc. S. 198 ff., als aber auf Befehl desselben Herzogs der jüngere J. Saubert eine Übersetzung übernommen hatte, so wurde nach dem Tode des Herzogs der Druck inhibiert und das Gedruckte (Lüneb. 1666, 4°, bis 1 Sa 17, 58) unter Verschluß genommen; das Prinzip strenger Wörtlichkeit herrschte auch hier, übrigens vgl. Göze a. a. O. S. 212 ff. Im folgenden Jahrhundert entstand im mystischen Interesse die Berleburger Bibel 1726—1742, 8 Bde Fol., von J. F. Haug u. a. mit einer nicht eigentlich neuen, sondern nach dem Grundtext ziemlich stark überarbeiteten Lutherschen Übersetzung, daneben ward aber auch die Züricher Übersetzung benutzt, s. Mezger a. a. O. S. 283; u. A. Bibelwerke. Die Wertheimsche Bibel, Wertheim 1735, 4°, von J. Lor. Schmidt, war um mehrere Jahre verfrüht: es durfte nur der erste, die 5 Bücher Moses enthaltende Band ans Licht gestellt werden. Die Übersetzung ist abgeschmackt breit und umschreibend und dabei herrscht das naturalistische Interesse alles außerordentliche und wunderbare zu beseitigen. 1 Mose 19, 26. „Lots Frau blieb zurück und sahe sich eine Weile um: wurde aber von dem Feuer ergriffen und lag nachgehends da, von harzichtem Dampf angelaufen und erstarrt, wie ein steinernes Bild." Vgl. Sammlung von (34) Schriften für und gegen das Werth. Bibelwerk 1738, 4°, und J. N. Sinnhold, Ausf. Historie der W. Bibel, Erfurt 1739, 4°. — Dem gelehrten J. D. Michaelis fehlte zum Übersetzer der gewandte, treffende deutsche Ausdruck und Geschmack, seine Übers. (AT. Gött. 1769 ff., 13 Bde 4°, 2. A. 1—4 und 6, 1773 ff.; ohne Anmerk. AT. 1789, 2 Bde 4°, NT. 1790, 2 Bde 4°) ist breit, echt hausbackene Kost damaliger Zeit; vgl. (C. F. Bahrdt) Kritiken über die Mich. Bibelübersetzung, Frankf. a. M. 1773, 8°, und J. H. Voß in Jen. Allg. Litt.-Zt. 1804, Nr. 25. Breit und matt übersetzt auch J. H. D. Moldenhauer, AT., Quedlinburg 1774 ff., 10 Bde 4°, NT. 1787 f., 2 Bde 8°. Simon Grynaeus, Basel 1776 f., 5 Bde 8°, 2. Aufl., Berl. u. Bas. 1782, 3 Bde 8°, paraphrasiert mit engerem Anschluß an die Texteswortes in modernisierender Weise. Die historischen Bücher des AT.s sind im Auszuge gegeben, die Evangelien synoptisch in einander verschmolzen. — Um durch eine „edele und gebildete" Übersetzung, statt der veralteten Lutherischen, zum Verständnis der hl. Schrift zu verhelfen, gab Prälat Ge. F. Griesinger die hl. Schrift „nach den neuesten besten deutschen Übersetzungen" heraus, Stuttg. 1824, 8, worin von 11 neutestamentl. Briefen die Bahrdts gegeben ist. Doch die Zeit hatte bereits gezeigt, daß sie besseres haben wollte und geben konnte, denn die Übers. von W. L. M. de Wette, und J. C. W. Augusti, Heidelberg 1809—1814, 6 Bde 8°, bezeichnet jedenfalls einen bedeutsamen Fortschritt und namentlich hat sie durch den Rücktritt Augustis, der der Arbeit in keiner Beziehung gewachsen war, in der 2. umgearbeiteten Aufl. 1831 f., 3 Bde 8° (3 Aufl. 1838 f., 4. Aufl. 1858), bedeutend gewonnen. In Anschluß an Luthers Art verbindet de Wette mit außerordentlicher Gewandtheit in kurzem, treffendem, geschmackvollem Ausdruck exegetischen Takt, der über Schwierigkeiten nicht selten glücklich hinüberhilft. Die Übersetzung in Bunsens Bibelwerk (Leipz. 1858—1869, 8°), die Hagiographen von Ad. Kamphausen, die Apokryphen und das NT. von H. J. Holtzmann soll als verständlichere dem Gemeindeinterresse dienen; ebenso die Darbystische. Von dieser erschien zuerst das NT. (4. Aufl., Elberfeld, C. Brockhaus, kl. 4°), dann auch das Alte.

Zahlreiche Übersetzungen erschienen in der katholischen Kirche. Die herkömmliche katholische blieb meist die Grundlage, man folgte der Vulgata, berücksichtigte hier und da etwa den Grundtext, selten nur diesen. Änderungen wurden genug angebracht, sie betrafen aber überwiegend nur die Form; die Sprachform wurde der eben herrschenden anbequemt. Die Extreme wurden vermieden, man hielt sich meist treu und verständlich. In diesem Sinne hielten sich zur früheren Th. Aqu. Erhard, Augsb. 1722, 2 Bde Fol., 6. Aufl. 1748, die Benediktiner des Kl. Ettenheimmünster unter Leitung von Germ. Cartier, Konstanz 1751, 4 Bde Fol., 3. Aufl. 1770 (paraphrasierend), Fr. Rosalino („von unzäligen Sprachfehlern gereiniget"), Wien 1781, 3 Bde 8°, Seibt, Prag 1781, 8°, Ign. Weitenauer, Augsb. 1777—1781, 14 Bde 8°, und (Jos. Fleischütz), Fuld 1778 ff., 8°. Als neu verdeutscht giebt sich die anonyme, Wien 1793, 12 Bde 8°. Selbstständiger arbeitete H. Braun, Augsburg 1788—1805, 13 Bde 8°, 2. A., verbessert von M. Feder, Nürnberg 1803, 3 Bde 8°, 3. A., umgearbeitet von Jos. Fr. Allioli, Nürnb. 1830—1832, 6 Bde 8°, worauf sie, da sie allerdings durch den letzteren eine andere Gestalt gewonnen und mit Vermeidung des Modernisierens auf Luthers Art zurückgelenkt hatte, unter Alliolis Namen erschien, so 3. verb. Aufl., Landshut 1838, 6 Bde 8°; vom NT. erschien die 4. Aufl., Landshut 1855, 8°. Im gleichen Sinne, aber auch aus der Vulgata hat H. J. Jäck, Leipzig 1847, 8°, übersetzt. Aus dem Grundtexte übersetzte Dom. v. Brentano, aber ziemlich frei und modernisierend; das NT. erschien zuerst Kempten 1790 f., 3 Bde 8°, 5. A. Grätz 1813 f., 4 Bde 8., dagegen vollendete er die Bearbeitung des AT.s nicht. Sie wurde fortgesetzt von Th. A. Dereser und J. M. A. Scholz, Frankf. a. M. 1797—1833, 4 Tle. in 15 Bänden 8°, und erschien währenddem größtenteils auch in 2. Aufl. Daran schließt sich die Bearbeitung des NT.s von Scholz, Frankf. a. M. 1828—1830, 4 Bde 8°. Treuer hielten sich K. und Leand. van Eß, NT., Sulzb. 1807, 8°, und sehr oft, AT. von L. v. E., 2 Bde, Sulzbach 1822, 1836, 8°.

Noch sei bemerkt, daß man es auch an Übersetzungen ins Judendeutsch nicht fehlen ließ und daß selbst einige Afterübersetzungen (abgesehen von denen aus der Vulgata) geliefert wurden. Eine aus dem Französischen des Martin enthält das aus dem Französischen übersetzte, von Rom. Teller, J. A. Dietelmair u. a. besorgte Bibelwerk, Leipz. 1749—1770, 19 Bde 4°, eine aus dem Englischen Sam. Nelsons antideistische Bibel, übersetzt von Ge. W. Panzer. Erlangen 1766—1778, 8 Bde 4° (AT. bis Hohel.). Das NT. übersetzte M. A. Wittola, Wien 1775 f., 3 Bde 8°, aus dem Französischen.

Wenn bisher fast ausschließlich die über die gesamte hl. Schrift sich erstreckenden Übersetzungen in Berücksichtigung kamen, so ist nun auch noch auf die eines Teiles derselben hinzuweisen. Von denen geringerer Stücke sehen wir billig gänzlich ab, aber auch ein Verzeichnis der einzelnen Bücher zu geben, würde nicht dieses Ortes sein. Über diese sei nur dies bemerkt, daß ihre Zahl, in früherer Zeit ziemlich gering, erst etwa seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts außerordentlich angewachsen ist, wo es gebräuchlich wurde, der Erklärung eine Übersetzung beizugeben. Sie tragen den Stempel der Zeit und sind mit ehrenwerten Ausnahmen im ganzen ziemlich gering ausgefallen. Zunächst das AT. anlangend, so hat sich neuerlich das Streben nach Verähnlichung des Originals in einer Weise geltend gemacht, daß die Bildsamkeit des Deutschen harte Proben zu bestehen hatte. F. Rückert (Hebr. Propheten, Lief. 1, Leipz. 1831, 8°), ging voran und diese Art ist die herrschende geworden, wenn sie auch von den einzelnen strenger oder milder und unter verschiedener Begabung zur Anwendung kam. Bei den dichterischen Büchern bediente man sich entweder eines Metrums, namentlich des Jambus und konnte damit freilich nur eine freie Nach- oder vielmehr Umbildung geben, oder gewöhnlicher folgte man dem Original, das sich ohne Silbenmessung bloß in parallelen Gliedern und rhythmischer Messung der Sätze bewegt. Von einzelnen Arbeiten gehören die von Jos. Lauber, Bd I (5 Bücher Mos.), Wien 1786, 8°, (R. F. D. Heinzelmann) Halle 1801, 2 Bde, 8° (bis 2 Mos. Kap. 28), K. G. Kelle, 4 Bde (Salom. und Mos. Schriften) Freiberg 1815—1821, 8° und E. F. Ch. Oertel, Bd I (5 B. Mos.), Ansbach 1817, 4°, der modernisierenden Richtung an, M. Mendelssohn lieferte eine verständige Übersetzung der 5 Bücher Mos. (Berlin 1780 ff., 3 Bde und öfter) und der Psalmen (Berlin 1783, 2. Aufl. 1788, 8°). Zahlreiche Übersetzungen erschienen in den letzten 3 Jahrhunderten in gebundener und ungebundener Rede von den Psalmen; von denen, welche zum gottesdienstlichen Gebrauche bestimmt waren, nennen wir nur die viel gebrauchten und oft gedruckten von Casp. Ulenberg „in allerlei Teutsche gesangreimen gebracht", Köln 1582, 8°, und die deutsche Übersetzung der fran-

zös. Ps „in Teutsche Reimen verstendtlich und deutlich gebracht, nach Frantzösischer Melodey und Reimart durch Ambr. Lobwasser, Newstadt an der Hardt 1582, 8°." Letztere, Bremen 1616 auch niederdeutsch erschienen, diente den Reformierten als Gesangbuch. — Die neuesten israelitischen Bibeln von H. Arnheim, J. Fürst, M. Sachs unter Redaktion von Zunz, Berlin 1837, 8°, 6. Ausg. 1855; L. Philippson, Leipzig 1839 ff., 8°, mit ausführl. Erklärung nebst Einleitungen, 4 Bde, Leipz. 1854, 8°, 3. Ausgabe 1862, 8°; S. Herxheimer, Berlin 1842 ff., 8°, 2. Ausg. Bernburg 1854, 8°, erstreben Treue und dienen in ihrem Judendeutsch der Synagoge. Von den Übersetzungen größerer Stücke des AT.s sind die der Propheten von H. Ewald, Stuttg. 1840 f., 2 Bde, 8°, und Ferd. Hitzig, Leipz. 1854, 8°, und der poetischen Bücher von H. Ewald, Göttingen 1835 ff., 4 Bde, 8°, und E. Meier, Stuttg. 1854, 8°, hervorzuheben. Eine unseren heutigen Anforderungen entsprechende wissenschaftliche Übersetzung des AT.s ist erst durch Ed. Reuß und das von Kautzsch geleitete Unternehmen zu Stand gekommen.

Die Übersetzung von Ed. Reuß, eine Bearbeitung seines französischen Bibelwerks, hat den Vorzug von Einleitungen und Erläuterungen, und verrät wie die Originalität so den Geschmack des Verfassers, aus dessen Nachlaß es von Erichson und Horst 1892 bis 1894 in 7 Bänden bei C. A. Schwetschke und Sohn in Braunschweig herausgegeben wurde (Erster Band Allgemeine Einleitung zur Bibel. Ueberblick der Geschichte der Israeliten von der Eroberung Palästinas bis zur Zerstörung Jerusalems. Die Geschichtsbücher. Richter, Samuelis und Könige. 1892. 2. Die Propheten. 3. Die heilige Geschichte und das Gesetz. Der Pentateuch und Josua. 93. 4. Die Kirchenchronik von Jerusalem. Chronik, Esra, Nehemia. 5. Die hebräische Poesie. Der Psalter, die Klaglieder und das Hohelied. 6. Religions- und Moralphilosophie der Hebräer. Hiob. Das Salomonische Spruchbuch. Der Prediger. Die Weisheit Jesus, des Sohnes Sirachs. Das Buch der Weisheit Salomos. Lehrreiche Erzählungen und andere erbauliche Schriften aus den letzten Zeiten des vorchristlichen Judentums: Jona, Tobia, Susanna, die Pagen des Darius, Baruch, das Gebet Manasses. 94. 7. Die politische und polemische Litteratur der Hebräer. Ruth. 1 und 2 Makkabäer. Daniel. Esther. Judith. 3 Makkabäer. Bel und die Schlange. Die Epistel des Jeremia. Register. (Schluß).

Das letztere (Die Heilige Schrift des Alten Testaments in Verbindung mit . . . Baethgen . . . Guthe . . . Kamphausen . . . Kittel . . . Marti . . . Rothstein . . . Rüetschi . . . Ryssel . . . Siegfried . . . Socin übersetzt und herausgegeben von E. Kautzsch) erschien in 10 Lieferungen 1890—94 bei J. C. B. Mohr in Freiburg. Erstes Vorwort Juni 1890, zweites Mai 94. Dem Texte (1012 Seiten) sind nur wenige kritische Anmerkungen beigegeben, und am Rand bei Pentateuch, historischen Büchern und Jesaia die Chiffern für die Quellenscheidung beigedruckt. Ein besonderer Band Beilagen. Mit einer Karte von Palästina (XVIII. 216 S.) giebt 1. Textkritische Erläuterungen S. 1—98, Ein Register der Eigennamen, Maße u. Gewichte, Übersicht über die Geschichte der Israeliten S. 110—135), zuletzt aus der Feder des Herausgebers einen „Abriß der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums". (Ursprünglicher Subskriptionspreis bis zu einem Umfang von 60 Druckbogen 9 Mk., schließlicher Preis 12 Mk. Zweite Ausgabe: April 1896 mit sorgfältiger Korrektur der Stereotypplatten; s. u. a. Budde ThLZ 92, 13. 94, 20. 96, 20).

Gehen wir zu den Übersetzungen des NT.s über. Erst im 17. und besonders im 18. Jahrh. glaubte man durch neue Übersetzungen dem Verständnisse zur Hilfe kommen zu sollen. Die nächste Richtung ging auf treue, strengste Wörtlichkeit. Abgesehen von der mir nur aus Le Long, Bibl. s. II, p. 181 bekannten Übersetzung von J. Adam Lonicerus, Frankf. 1590, 8°, und von der des Am. Polanus v. Polansdorff, Basel 1603, 8°, die trotz der gleißnerischen Vorrede wesentlich nur eine schwach und wenig geschickt überarbeitete lutherische ist, so erschien in dieser zunächst die socinianische (von J. Crell und J. Stegman d. ä. mit Zuziehung anderer socin. Gelehrter), Racau 1630, 8°. Da Luthers Übersetzung sehr stark benutzt ist, so hat der hermeneutische Grundsatz nicht so übel eingewirkt, als sonst geschehen wäre, aber auch die dogmatische Parteistellung blieb nicht ohne nachteilige Einwirkung. Der Logos (Jo 1) ist „die Rede", „alle Dinge geschahen durch sie, und ohne sie geschah nicht ein einig Ding, welches geschehen ist" (1, 3) „und die Rede war Fleisch" (1, 14). Die zu Amsterdam 1660, 8°, erschienene Übersetzung (vom Socinianer Jer. Felbinger) sucht ihr Muster, die Racausche, zu überbieten und hat durch Buchstäblichkeit das Deutsche sehr verunstaltet; übrigens vgl. Ge. H. Goezius, De vers. NT. Felbingeriana, Lubec. 1706,

4°. Durch diese Beispiele nicht gewitzigt, schritt man vielmehr in dieser Weise bis zum Äußersten vor. Barbarisch ist die Übersetzung des Reform. J. H. Reitz, Offenbach 1703, 8°, und doch erlebte sie bis 1738 5 Auflagen, indessen viel schlimmerer Art die von C. E. Triller (Amsterdam 1703, 8°), in der wir z. B. Rö 1, 12 den untereinander Glauben, 1, 19 das kennerliche Gottes, Mt 6, 11 das zuwesentliche Brot finden; übrigens vgl. G. Olearius, Observatt. circa orac. Jes. Matth. 4, 14. 15, Lips. 1704, 4°, und G. Ge. Zeltner, De novis bibl. verss. germ. non temere vulgandis etc. Ed. II. Altdorf 1711, 4°. Schließlich kam J. J. Junckherrot (Offenbach) 1732, 8°, und lieferte ein gar possierliches Kauderwelsch. So lautet „Treibungen derer H. Geschichten da abhin", 1, 1 „die zwar vorderste rede habe ich gethan von aller da o küsser Gottes welcher hat angefangen der Jesus da zu machen beydes euch zu lehren da". Eine handschriftliche Übers. ungefähr aus dieser Zeit, die J. M. Göze besaß, s. Verzeichnis &c. S. 243 f., war ziemlich treu und fließend. Andererseits übersetzte der Graf L. v. Zinzendorf (Ebersdorf 1727, Büdingen 1739, 8°), sich seinem gemütlichen Genius überlassend, sehr frei „in einem stylus, der ein wenig cavalier, bei dem sein eigentlicher National-Trant allenthalben zu mercken". Daß er den Orthodoxen zum Ärgernis gereichte (vgl. z. B. J. H. Benner, Tirocinium Zinzend., Giss. 1742, und s. Acta historico-eccles. Bd 5, S. 410 ff.), war nicht zu verwundern, meinte er doch, unser Heiland möge selbst „sehr platt geredet und vielleicht manche Bauren-Phrasin gebraucht haben, dahinter wir itzt etwas ganz anders suchten, weil wir den Idiotismum der Handwerkspursche zu Nazareth nicht wüßten". Ebenso frei hielt sich auch der theosophische Timotheus Philadelphus (J. Kayser, Arzt in Stuttgart) 1733 f., 8°, doch 1735 f. lieferte er auch eine Übersetzung nach dem Buchstaben. Die nächsten Übersetzer waren Ch. A. Heumann, Hannover 1748, 2 Bde, 8°, 2. A. 1750, und J. A. Bengel, Stuttg. 1753, 8°, 3. A. 1771. Ersterer folgt ziemlich genau dem Texte, aber mit der „feinen und zierlichen Schreibart ists nicht weit her"; zu den Angriffen Kohlreifs und Frischs s. Ge. A. Cassius, Lebensbeschreibung Heumanns, Kassel 1768, 8°, S. 414, 416 ff. Bengels Arbeit sollte neben der fließenden Lutherschen Übersetzung durch engern Anschluß an das Griechische „Etlichen dienen", aber sie ist damit steif und undeutsch ausgefallen.

Es kam die Zeit der Neologie. Diese zeigte auch hier ihren völligen Mangel an historischem Sinn. Das Geschäft des Übersetzers und Auslegers mit einander vermengend, kam sie weiter zu dem leidigen Modernisieren. Indem die hl. Schriftsteller ganz in der damals gewöhnlichen Redeweise auftreten sollten, wurde nicht nur die ursprüngliche Form gänzlich verwischt, sondern es konnte auch nicht ausbleiben, daß selbst die Gedanken alteriert und gefälscht wurden. An die Stelle des urkräftigen, vollen und reichen urchristlichen Rede- und Gedankenkreises trat ein blasser, matter, den Errungenschaften der hausbackenen Zeit also angepaßter Abklatsch, daß alles Dämonische verschwand, aber freilich auch von dem Wehen des Geistes nichts mehr zu verspüren war. Das extremste Produkt dieser Richtung sind die „neuesten Offenbarungen Gottes — verteutscht" von C. F. Bahrdt, Riga 1773 f., 4 Bde, 8°, 3. A., Berlin 1783, 8°. Mt 2, 23, „worauf man die alte Sage deuten kann". 5, 4 „Wohl denen, welche die süßen Melancholieen der Tugend den rauschenden Freuden des Lasters vorziehen, sie werden reichlich dafür getröstet werden." Daß dagegen J. M. Göze (Beweis &c., Hamb. 1773, 8°), seine ernste Stimme erhob, Goethe 1774 (Werke, Stuttgart und Tüb. 1828, kl. 8°, Bd 13, S. 107 ff.) seinen Witz versuchte, wollte in dieser Zeit nicht verfangen, noch weniger konnte das Konklusum des kaiserlichen Reichshofrates 1779 von Wirkung sein. Viel geringer und in mannigfaltiger Abstufung erscheint das Modernisieren bei den andern Übersetzern. Der verdiente Philolog Ch. T. Damm, (Berlin 1765, 3 Bde 4°), brachte die Neologie wenigstens nur in die Anmerkungen, vgl. dagegen A. G. Masch, Prüfung &c., Bützow und Wismar 1765, 1767, 2 Bde, 8°, auch Ph. M. Hahn, (Winterthur 1777, 12°), hielt sich auf Grundlage Luthers ziemlich treu, verfuhr aber so puristisch, daß auch die Namen Christus, Evangelium, Apostel u. dergl. übersetzt wurden, wogegen J. G. Sillig, Leipz. 1778—1786, 8° (Mt—Rö) stark modernisierte. Weiter gehören hierher J. Ch. F. Schulz, Bd I, Evang., Leipz. 1774, 8°; G. W. Rullmann, Lemgo 1790 f., 3 Bde, 8°; J. A. Bolten, Altona 1792—1806, 8 Bde, 8°, J. O. Thieß, Hamb. und Gera 1794—1800, 4 Bde, 8°, Evang. und AG; G. F. Seiler, Erl. 1806, 2 Bde, 8°, 2. A., 1822; J. C. R. Eckermann, Kiel 1806—1808, 3 Bde 8°; J. W. F. Hetzel, Dorpat und Leipz. 1809, 8°; Ch. F. Preiß, Stettin und Leipz. 1811, 2 Bde, 8; L. Schuhkrafft, Stuttg. 8°. War die Sprache auch wohl eine fließendere, so konnte sie

jedoch nicht den breiten, paraphrastischen, die Gedanken verdünnenden Charakter vergessen machen. Wegen geschmackvollerer Haltung fand nicht mit Unrecht J. J. Stolz den meisten Beifall. Die Übersetzung erschien zuerst Zürich 1781 f., Bd I von J. L. Vögeli, Bd II von Casp. Häfeli und Stolz; die 2. A. 1795 war ein neues von **Stolz** allein geliefertes Werk, 4. A. Hannover 1804, 2 Bde, 8°. Zur Rechtfertigung ließ St. Anmerkungen zu seiner Übersetzung erscheinen, 6 Hefte, Hannover 1796—1800, 8°. Über die Verketzerung Stolz's von seiten J. L. Ewalds s. Stolz, Nötige Antwort ꝛc., Helmst. 1797, 8° und Die Verketzerer, Altenb. u. Erfurt 1800, 8°. Im Jahre 1820 lieferte Stolz auch eine wörtliche Übersetzung. Die Zeit dieser Richtung war abgelaufen; J. **Goßner**, München 1815, neue nach dem Grundtexte revidierte Ausg., Leipz. 1825, 8°, hält sich im Anschluß an Luther etwas wörtlicher, Richters u. a. Arbeit, Zwickau 1830, war ein verunglücktes Denkmal des großen Jubeljahres. Die neueren Übers. H. A. W. **Meyer**, Gött. 1829, 8°, 2 Abt.; E. G. A. Böckel, Altona 1832, 8°; J. K. W. Alt, Leipz. 1837—1839, 4. Abt. 8°, besonders aber K. v. d. Heydt, Elberf. 1852, 8°, 3. umgearb. Aufl. 1869, 8°, Fr. Rengsdorff (Hamburg 1860, 8°) und C. Reinhardt, Lahr 1878, 8°, erstrebten mögliche Treue, ohne damit freilich immer dem Deutschen gerecht zu werden. Als neueste Übersetzung ist die von Carl **Weizsäcker** zu nennen (Tübingen 1875, 8°, ^{2}Freiburg i. B. 82, $^{3-4}$88, ^{5}92, $^{6-7}$94; nach eigener Textbearbeitung und mit immer erneuten Verbesserungen, aber denselben Stereotypplatten seit 82, s. AG 1, 42 wohneu und Auderer, 1 Ko 15, 55 ꝛc.), vgl. darüber Jenaer LZ 1875, Nr. 40. Als Kuriosität sei „das Neue Fermähtnis" erwähnt, von dem Mt und Jo, Leipzig 1875, 2 Bde, 8°, erschienen. Schließlich darf die wohlgelungene Offenbarung Johannis von J. G. Herder, Riga 1779, 8°, nicht unerwähnt bleiben.

Auch von **Katholiken** erschienen seit Ende des vorigen Jahrhunderts neue Übersetzungen. Sie flossen aus der Vulgata, doch meist unter Berücksichtigung des Grundtextes und halten sich, etwa die modernisierende und paraphrasierende J. Babors, Wien 1805, 3 Bde, 8°, ausgenommen, auf einem mittleren Niveau; das Traditionelle schlägt natürlich oft genug durch. Vgl. die von Christoph Fischer, Prag 1784, Trier 1794, 8°; Seb. Mutschelle, München 1789 f., 2 Bde 8°; B. Weyl, Bd I, Mainz 1789, 8°; J. Ge. Krach, Freiburg 1790, 2 Bde, 8°, 2. A. 1812; die anonyme, Wien 1792, 3 Bde, 8°; die von B. B. M. Schnappinger, Mannheim 1787—1799, 3 Bde, 8°, 3. A. 1817, 4 Bde; C. Schwarzel, Ulm 1802—1805, 6 Bde, 8° (Evangelien); die anonyme Salzburg 1808, 8°; die (von M. Wittmann) nach der Vatikan. A., Regensb. 1809, 8, u. oft; von J. M. Sailer, Grätz 1822, 8°, und die von J. H. **Kistemaker**, Münster 1825, 8°, welche von der engl. Bibelgesellschaft verbreitet wird. Die des Deutschkatholiken Ant. Maur. Müller, Berlin 1845, 8°, hält sich treu nach dem Grundtexte.

Zu S. 62, 40 ist nachzutragen: Die althochdeutschen Glossen, gesammelt und bearbeitet von Elias Steinmeyer und Eduard Sievers. Berlin, Weidmann. I. Bd: Glossen zu biblischen Schriften. gr. Lex. 8°. (XVI u. 821 S.).

(D. F. Fritzsche †) **Eb. Nestle.**

4. Ägyptische Bibelübersetzungen.

Litteratur: J. P. Martin, Polybiblion 1886. 1. 126; L. Stern, Kopten. Koptische Sprache und Litteratur, Ersch und Gruber 2. 39. 1886. 12—36; J. B. Lightfoot, in F. H. A. Scriveners Plain introduction, für die vierte von Edw. Miller besorgte Auflage 1894. II 91—144 revidiert von G. Horner, mit Zusätzen von A. C. Headlam; H. Hyvernat, étude sur les versions coptes de la Bible. Revue biblique 5 (1896) 3, 427—433 (nombre des versions coptes) 540—569 (ce qui subsiste de ces versions); 6 (1897) 1, 48—62 (3. ce qui a été publié des versions égyptiennes), 63—68 (4. date des versions coptes) 68—74 (5. nature et importance des versions coptes); A. Schulte, Die koptische Uebersetzung der vier großen Propheten, Münster 1893; Die kopt. Übers. der kleinen Propheten ThQS 1894/95; Tischendorf-Gregory III, 859—893.

„Il est difficile de traiter d'une manière définitive, ou même d'une manière provisoire mais suffisante, la question des versions égyptiennes" (Hyv. l. c. 427). Ganz gewiß, und doch gehören einzelne der ägypt. Übersetzungen zumal des AT.s zu unsern wichtigsten Texteszeugen und sind, nach den syrischen, die ersten in barbarischer Sprache, von denen wir hören (K. Müller, Kirchengesch. 1, 102).

Bis vor kurzem unterschied man 3, jetzt kennt man 4 beziehungsweise 5 ägyptische Dialekte und Bibelübersetzungen.

1. **bohairisch**, nach früherer unrichtiger Vokalisierung **bahirisch** — Bohirica bei Gregory 3, 860. 1328 scheint Versehen — der in der Bohaira d. h. (arab.) Meergegend gesprochene Dialekt, niederägyptisch, früher **memphitisch** genannt, aber mit Unrecht, weil dieser Dialekt erst mit der Verlegung des Patriarchats von Alexandria nach Kairo in die dortige Gegend übertragen wurde;

2. **sahidisch** d. h. der Dialekt von Oberägypten (arab. es-saʿîd, אל סעיד) früher **thebanisch** genannt;

3. Das Basmurische oder Buschmurische, das Athanasius von Kos im 11. Jahrh. neben den beiden erstgenannten aufführte, identifizierte man teils mit demjenigen Dialekt, den man in Handschriften auffand, die aus dem **Faijum** (Fajum) stammen, teils mit dem erst in neuester Zeit in Handschriften aus **Achmîm** gefundenen. Besser vermeidet man die Bezeichnung und sagt **faijumisch** (andere: fajumisch ꝛc.), womit

4. **mittelägyptisch**, namentlich in Handschriften vom Jeremiaskloster beim Serapeum (Theben) nahe verwandt ist. Von beiden unterscheidet sich wieder

5. **achmîmisch**, der Dialekt in Hdss. aus Achmim, dem alten Chemmis, Panopolis.

Dem Bohairischen, als dem Nord- oder Niederägyptischen stehen die 4 letztgenannten Dialekte als näher verwandt gegenüber. Das erstere ist mit der Verlegung des Patriarchats nach Kairo zur Kirchensprache des ganzen Landes geworden, daher zuerst in Europa bekannt und kurzweg koptisch d. h. ägyptisch genannt worden. In allen vier Dialekten (wenn man faijumisch und mittelägyptisch zusammennimmt) giebt es mehr oder minder vollständige Übersetzungen der Bibel, deren Anfänge spätestens im dritten Jahrh., wenn nicht schon im zweiten, zu suchen sind, so J. K[rall], Das christliche Aegypten Allg. Zeitg. 1888, 17 B.; ähnlich Hyv. p. 66. 67 vers la fin du deuxième siècle au plus tard; Steindorff (koptische Grammatik 1894, S. 2) „etwa am Ende des 3. Jahrh.".

Von der **bohairischen** Übersetzung kennt Hyvernat (a. a. O.) an Handschriften zum Pentateuch 5, zu den geschichtlichen Büchern nur ein Exzerpt der auf den Tempelbau sich beziehenden Kapitel und Bruchstücke in den liturgischen Büchern, namentlich dem Euchologium und *καταμεϱος* (s. Lagarde, Orientalia I. AGG 24 [1879] 4. 48. 65—88. 99), zu Job 2, den Psalmen 14, Proverbien 5, von denen jedenfalls 3 nur c. 1—14 enthalten, kleine Propheten 4, Da 4, Jes 4, Jer 3, Ez 1. Vom NT. zu den Evv. über 60, Briefen und AG über 30, Apk 12.

Viel weniger existiert in den andern Dialekten; **sahidisch** nur 7 Hdss., welche ganze Bücher oder beträchtliche Teile von solchen enthalten (Wei, Si, Jo, Cath. Briefe, Apk); ein Psalter stammt nach Krall (Mitteilungen aus der Sammlung Rainer I, 168. II—III, 77. 267) schon aus dem III. oder IV. Jahrh.; weiter 5 Lektionarien oder Liturgische Bücher, 7 Werke mit biblischen Citaten, darunter in erster Linie die Pistis Sophia; Pergamentfragmente in den Sammlungen, welche Borgia, Nani, Woide, Curzon, die Pariser Bibliothek, Erzherzog Rainer zusammenbrachten; Papyrusfragmente in Turin, Wien, Berlin, Paris, London (Flinders Petrie); ein paar Palimpseste und selbst ein paar Ostraka.

Faijumisch und **Mittelägyptisch**, das Headlam bei Scrivener[4] trennt, nimmt Hyvernat zusammen und zählt Bruchstücke aus Ex 15, Jes, Threni, Epist. Jer, Cant. III puerorum; Mt, Mc, Jo; Rö, 1. 2. Ko, Eph, Phi, 1 Th.

Achmîmisch kennt man bis jetzt Bruchstücke von Ex, 12 Proph, 2 Mak, vom NT. Judas, Jac.

Gedruckt erschien: **Bohairisch** (1659 Ps 1 Lond. 4°) 1731 Pent v. Wilkins, 744 Ps mit Hymnen v. Tuki, Jer 9, 17—13 in Reliquiae Aegypt. ed. Mingarelli I. Bol. 1785, Dan 9 in Münters Specimen versionum Dan. copt. . . . memphitice et sahidice 1786, cf. Eichhorn, Biblioth. 1, 418—429; 1810 Zach. von Quatremère (Not. et Extr. des Mss. 8, 220); Jes 1, 1—16. 5, 8—23 in Zoegas Katalog 1810 u. 1811 von Engelbreth (Havniae 4°); 1826 Psalmen nach Tuki von der Brit. Bibelgesellschaft; 1836 kleine Proph. von Tattam, 37 Psalter von Ideler, 43 von Schwartze, 46 Job von Tattam, 49 Daniel von Bardelli, 52 große Proph. von Tattam, 54 Gen 1, 1—27, 25 von Fallet, 67 Pentateuch von Lagarde, 70 Baruch von Bschai, 72 Bruchstücke von Ludwig Stern, ZägSpr. 14, 119 f. (*β* Reg. 6, 1—20) A. Brugsch, Der Bau des Tempels Salomos nach der koptischen Bibelversion. 72—74 Baruch von Kabis (Zeitsch.), 75 Psalter von Lagarde und Pr 1—14 (cf. Symm. 2, 9 f.), 79 Bruch-

stücke (AGG 24. 43—104 aus Jos 3. 4. 23, Ri 11, α Kg 2. 16—18. 23 f. β 1. 6. γ 2. 8 f. 17. δ 4. I Par. 15 f. 28 f. II 3—7. Pr 31. Sir 2). 1882 Pr 1—14 von Bouriant (Recueil de travaux rel. à la philol. et à l'archéol. égypt. et assyr. III. Paris), wiederholt (mit 31, 10—20) 1886 von Bsciai. 94 Psalter von F. Rossi (von 68, 17 ab, nach der Turiner Hds. in Cinque manoscritti).

Für das griech. NT. wurde das Koptische zuerst von Fell 1675 nach Mitteilungen von Marshall verwertet; die editio princeps lieferte Wilkins 1716, Bengel stützte sich 1734 auf Mitteilungen von La Croze; 1829 4 Evv. bohairisch und arab. für die brit. Bibelgesellschaft von Tattam; 1846/47 die 4 Evv. von Schwartze; nach seinem Tod Acta und Epistolae von Böttticher (Lagarde; unbegreiflich, daß auch bei Scrivener[4] p. 109 wohl Brugschs Rezension ZdmG 7, [1853] 115—121 erwähnt ist, nicht aber S. 456; Gelehrtenleben 25—65; 73—77; s. auch die deutsche morg. Ges. 1845—95. S. 10); 1847—52 boh. und ar. durch Tattam für die Soc. for Prom. Christ. Knowledge.

Die Apokalypse ist noch nicht herausgegeben und gehörte wahrscheinlich anfangs nicht zu dieser Übersetzung; die Ordnung der Evv. ist die gewöhnliche, aber die Vokabularien stellen Jo zuerst, Hebr zwischen Th und Ti. Unter den Vorbereitungen der Clarendon Press ist in Athen. und Ac. vom 12. Sept. 1896 angekündigt: The Memphitic Version of the New Testament edited by G. Horner. Erst diese Ausgabe wird eine sichere textkritische Verwertung ermöglichen; nach AGG 24, 3 hatte auch L. eine Ausgabe geplant.

Was sahidisch (basmurisch, thebäisch) vor 1885 gedruckt wurde, verzeichnet Ciasca (s. u.); es erschienen Bruchstücke des NT.s in Tukis Rudimenta 1778; von Münter 1784. 86 (Da c. 9); von Mingarelli 1785. 99, Giorgi 1789; die editio princeps von C. G. Woide, deren Prospekt er schon 1778 ausgegeben hatte, erst 1799 durch H. Ford, nachdem Woide schon 1790 gestorben war (2 Pfd. St. 2 Sh., die 9 letzten Exx. von Parker in Oxford neuestens zu 12 Sh. ausgeboten). Es folgten Bruchstücke in Zoegas Katalog 1810 und Engelbreths Fragmenta 1811, dann mehr als 60 Jahre nichts mehr, obwohl diese Version eine der wichtigsten des NT.s und vielleicht bestimmt ist, die gegenwärtig herrschenden Anschauungen vom „western text" umzustoßen. Erst 1875 erschienen dann kleinere Bruchstücke in Recueil de traveaux 2, (1880) 94—105 von Ceugney; 4 (1882) 1—4 Bouriant; 5 (1884) 105—139 Amélineau; 6 (1885) 35—37; 7 (1886) 47—48 Maspero; weiter von Maspero in den Études Égyptiennes I, 3 (1883); in den Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire 1, 259 von Bouriant; von Krall in den Mitteilungen 2, 68; von O. Lemm, Bruchstücke der Sahid. BÜ. nach Hdss. der k. ö. Bibl. zu St. Petersburg, Leipzig 1885 und Sieben Sahidische Bibel-Fragmente in der ZägSpr. 23 (1885) 19; ebenda von E. Amélineau, Fragments thébaines inédits du NT. 24. 1886. 41—56. 103—114. 25 (1887) 47—57. 100—110, 125—135. 26 (1888) 96—105.

Über die Ausbeute, welche die gnostischen Papyrustexte gewähren s. Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus von Carl Schmidt, Leipzig 1892 TU VIII, auch Harnack ebenda VII, 2. 34 f.

Über Studia Theologica auctore Henrico Goussen Fasciculus I Apocalypsis S. Johannis Apostoli versio sahidica [.] accedunt pauca fragmenta genuina diatessaroniana. Lipsiae, Harrassowitz 1895, s. K. Schmidt, ThLZ 1896, 19; v. D[obschütz], LCBl 96, 43.

Von Teilen, die das AT. betreffen, sind hervorzuheben: Peyrons Psalterii Copto-Thebani specimen 1875; P. de Lagarde, Psalterii versio memphitica 1875 (mit lateinischen Buchstaben); Aegyptiaca 1883 (Sap. Sal, Eccli und Ps 151, neuestens anastatisch wiederholt); A. Erman, Bruchstücke der oberägyptischen Ü. des alten Testamentes, GgN 1880. 12; O. v. Lemm (Jos 15, 7—17, 1); Amélineau (Rec. 7, 4, 197—219. 1885—10. 1889); 1882 Pr. von Bschai (Rev. égypt. 11, 388); dann Ciasca, Sacrorum Bibliorum fragmenta Copto-Sahidica Musei Borgiani. Rom. I. 1885 (hier S. VIII—XI die Zusammenstellung der früheren Veröffentlichungen, II. 1889. Bd I die Reste der geschichtlichen Bücher, Bd II die der prophetischen und poetischen Bücher enthaltend. Vgl. dazu Lagarde, Mitt. (1), 200—205 „warum ich die Fragmenta Borgiana nicht herausgeben werde" auch 4, 24; Suitbert Baeumer, Lit. Handweiser 487 (28, 17). Nach einem Ostrakon hat Maspero 4 Kg 25, 27—30 in den

Mélanges d'Archéol. I, p. 79, 1873 veröffentlicht; 1887 Job von Amélineau in Proc. Soc. Bibl. Arch.; kleine Stücke von Pſ, Ruth, 4 Kg 3, Krall in Mitt. 1, 67 ff., 2, 68.

Über die Bedeutung dieser Übersetzung für den Septuagintatext des Buches Hiob ſ. Bſchai: une découverte biblique importante im Moniteur de Rome vom 26. Okt. 1883, abgedruckt bei Lagarde Mitt. (1), 203/205; dazu A. Dillmann, Textkritisches zum Buche Hiob. SBA 1890, LIII. Vgl. noch F. Roſſi, Papiri Copti II, 1889 (Alcuni Capitoli dei Proverbi di Salomone), un nuovo codice (Rom 1893 aus Hi 20—27), Di alcuni manoscritti copti . . . di Torino dal Salterio Davidico. Mm. d. R. Accad. d. scienze di Torino II. Ser. I. XLIII. 1893 p. 223—300, und dazu Rob. Atkinſon, On Prof. Rossi's publication of South-Coptic Texts R. Irish Acad. Proc. 3rd Ser. Vol. III. Nr. 1 p. 24—99. Dubl. 1893 (p. 25 bis 36 zu Pr.).

Mittelägyptiſch (faijumiſch und memphitiſch) iſt nur weniges gedruckt bei Quatremère, Recherches 1810 S. 228—246, Threni 4, 22—5, 22; Baruch 6, 2—72; Engelbreth (ſ. o. 1811); U. Bouriant 1888, fragments bachmouriques Cairo (= Mémoires de l'Institut égyptien II); einige mittelägyptiſche Bibelfragmente in: Études archéologiques Linguistiques et Historiques dédiées à M. le Dr. C. Leemans Leide 1885.

Achmîmiſch gab Maspero Bruchſtücke der kleinen Profeten (Recueil VIII. 181 bis 192); Bouriant (mém. I, 283) von Ex, Pr, Mal; Krall (Mitt. 2, 266) von Zach; Crum Jak 4, 12—12, Judas 17—20 aus einer Hdſ., die er dem 4. Jahrhundert zuweiſen möchte (Coptic MSS. brought from the Fayyum by W. M. Flinders Petrie. Lond. 1893), ſ. Scrivener 143 f.; K. Schmidt, ThLZ 1893, 23.

Nach Ciasca Bd II folgt der ſahidiſche Jeſaia genau der Hexapla, ſcheint Ezechiel nach dem Bohairiſchen revidiert, die kleinen Propheten nach dem Hebräiſchen (ob Rezenſion des Heſychius?); für Daniel liegt im Boh. und Sah. Theodotion zugrunde. Im NT. wurde die Verwandtſchaft der ſahid. Überſetzung mit D ſchon lange erkannt; merkwürdig iſt ihre Übereinſtimmung mit dem älteren Syrer in Lc 24, 32 gravatum. Kenntnis von ägyptiſchen Überſetzungen zeigt Theodoret (MSG 83, 948); jüdiſche Nachrichten ſ. Buxtorf, lexicon talmudicum s. v. [illegible] und [illegible]".

(O. F. Fritzſche †) Eb. Neſtle.

5. Äthiopiſche Bibelüberſetzungen.

In der alten Landesſprache des axumitiſchen Reiches, welche bei uns ſeit dem 16. Jahrh. gewöhnlich die äthiopiſche, von den Eingeborenen aber die Geez-Sprache benannt wird, iſt noch eine Überſ. der Schriften des A. und NT.s vorhanden, die von jeher bei allen Stämmen der abeſſiniſchen Chriſtenheit, ſogar bei den jüdiſchen Falaſchas (vgl. Flad, Kurze Schilderung der Abeſſiniſchen Juden S. 51), die einzige für den kirchlichen Gebrauch zugelaſſene war und dieſes ihr altes Anſehen auch jetzt noch behauptet, nachdem die äthiop. Sprache längſt zu einer bloßen Bücherſprache herabgeſunken iſt. Betreffs der Herkunft dieſer Überſetzung geben äthiopiſche Dichter an, ſie ſei von Abba Salama aus dem Arabiſchen gefertigt, welche Angabe bereits vor ca. 200 Jahren Ludolf (nachdem er ſie zuerſt als Löſung der Frage freudig begrüßt; ſ. Zotenberg, catalogue des manuscrits éthiopiens de la bibl. nat. S. 3 f.) im Kommentar zu ſeiner Historia aethiopica S. 295 f. beanſtandet hat. Er dachte dabei zunächſt an jenen frühen Abba Salama, den die Abeſſinier mit Frumentius, dem Apoſtel Abeſſiniens identifizieren. Aber auch dann, wenn hier ein anderer, ſpäterer Abba Salama „der Überſetzer" gemeint iſt (Zotenberg a. a. O. S. 194 Nr. 20; S. 263° Nr. 14; Dillmann, Zur Geſch. des axum. Reichs S. 20), ſo wird jene Angabe nicht glaubhafter, oder könnte doch höchſtens von einer allerdings thatſächlich nachweisbaren Reviſion der alten bereits vorhandenen Überſetzung verſtanden werden (vgl. Ztſchr. für Aſſyriologie X S. 236 ff.). Denn Ludolf ſchon hatte erkannt, daß die äthiop. Überſetzung des AT.s genau dem griechiſchen Texte der Septuaginta folgt. Auch die Angabe von der Autorſchaft der ſogen. neun Heiligen (ſ. zuletzt Guidi, le traduzioni degli evangelii in arabo e in etiopico S. 33 Anm. — Acad. Lincei 1888) ſteht nicht auf ſicherem Boden, ebenſowenig oder noch weniger manches andere, was man ſonſt noch in äthiop. Handſchriften lieſt (Zotenberg a. a. O. S. 127 f.). — Jene Erkenntnis Ludolfs hat ſich ſeitdem immer mehr beſtätigt, ebenſo die gleichfalls ſchon von Ludolf gewonnene Einſicht, daß auch das äthiop. NT. direkt dem griechiſchen Grundtext entſtammt.

Für das AT. kommen in erster Linie in Betracht die umfangreichen Arbeiten Dillmanns. Er beabsichtigte eine auf fünf Bände berechnete kritische Ausgabe der äthiop. Übersetzung des AT. Davon sind erschienen Bd 1, den Oktateuch d. i. Genesis — Ruth enthaltend, Bd 2 (unvollständig), Bücher Samuelis und der Könige, Bd. 5 die Apokryphen „Baruch, Epistola Jeremiae, Tobith, Judith, Ecclesiasticus, Sapientia, Esdrae Apocalypsis, Esdrae Graecus". Dieser letzte Band erschien 1894 kurz nach Dillmans Tode. Außerdem veröffentlichte Dillmann den äthiopischen Text des Joel in Merx' Die Prophetie des Joel. Dillmann sonderte die Handschriften in drei Gruppen (s. Bd 2, Fasc. 1, apparat. critic. S. 3 ff.): 1. diejenigen, in denen die ursprüngliche, aus der Septuag. geflossene Übersetzung noch leidlich unverändert vorliegt. Allerdings sind auch diese Handschriften durch mangelhafte Überlieferung nicht wenig entstellt und enthalten erhebliche Varianten (vgl. Zotenberg a. a. O. S. 3, 5, 7—8). 2. Diejenigen, welche einen in späterer Zeit teilweis nach der Sept. verbesserten und sprachlich geglätteten und modernisierten Text enthalten. 3. Diejenigen, welche nach dem hebräischen Texte verändert worden sind (vgl. Zotenberg a. a. O. S. 9, 10, 11). Es ist selbstverständlich, daß die Handschriften der ersten Gruppe der Ausgabe zu Grunde zu legen waren. Was nun den Charakter dieser alten Übersetzung betrifft, so ist sie nach Dillmann „sehr treu, giebt meist den griechischen Text wörtlich, oft bis auf die Stellung der Worte hinaus wieder, kürzt nur hie und da scheinbar überflüssiges ab und ist im ganzen als eine sehr wohl gelungene und glückliche zu bezeichnen. Trotz aller Treue gegen den griechischen Text ist sie recht lesbar und, namentlich in den geschichtlichen Büchern, fließend und trifft mit dem Sinn und den Worten des hebräischen Urtextes im AT. oft auf überraschende Weise zusammen. Freilich finden in dem allem Gradunterschiede zwischen den einzelnen Büchern statt. Sehr gelehrte Leute waren allerdings die äthiopischen Übersetzer nicht und, wie es scheint, auch der griechischen Sprache nicht durchaus mächtig; namentlich wo es galt, seltenere Wörter und Sachnamen, sowie Kunstausdrücke zu übertragen, wird dies deutlich, und so haben sich, abgesehen von den vielen Fehlern, die aus der Mangelhaftigkeit ihrer griechischen Handschriften, und von den Unvollkommenheiten, die aus der verhältnismäßig geringeren Reichhaltigkeit der äthiopischen Sprache entsprangen, auch durch die Schuld der Übersetzer manche Mißverständnisse und Fehler eingeschlichen". — Zu welcher Zeit die alte Übersetzung aus der Sept. gefertigt, ist ganz unsicher. Man würde irren, wollte man, wie es vielfach geschehen, aus dem Umstande, daß die Anfänge des abessinischen Christentums in die erste Hälfte des 4. Jahrh. fallen, folgern, daß auch die äthiop. Bibelübersetzung aus ungefähr jener Zeit stammen müsse. Seit jenen Anfängen können leicht Jahrhunderte vergangen sein, bis das Christentum Abessiniens so ausgebreitet und so national geworden, daß es auch nach einer nationalen Bibel verlangte. Eine erst in neuester Zeit bekannt gewordene Eigentümlichkeit in der Übersetzung des Ecclesiasticus (Siracida) scheint allerdings darauf zu deuten, daß das Heidentum noch nicht durchaus vergessen war, als jenes Buch ins Äthiopische übersetzt wurde: An Stelle des christlichen Gottesnamens findet sich hier noch zweimal das heidnische Astar (Dillmann a. a. O. Bd 5 S. 117). Wahrscheinlich wird die Übersetzung der einzelnen biblischen Bücher allmählich vor sich gegangen sein; und daß mehrere Übersetzer bei derselben beteiligt waren, hat bereits Ludolf gesehen, vgl. auch Zotenberg a. a. O. S. 7—8. — Dillmanns Grundanschauungen über die äthiop. Übersetzung des AT. haben mehrfach Zustimmung gefunden, so namentlich die Cornills in seinem Ezechiel S. 36—48. Die von Lagarde noch 1882 (Ankündigung einer neuen Ausgabe der griech. Übers. des AT.s S. 28) vorgetragene Meinung, daß vieles dafür spreche, daß die äthiop. Bibelübersetzung nach dem 14. Jahrhundert nicht aus dem Griechischen, sondern aus einer arabischen oder ägyptischen Übersetzung des Originals geflossen sei, dürfte sich schwerlich als zutreffend erweisen. Namentlich wird der von Lag. angegebene sehr späte Zeitpunkt schon durch die Thatsache widerlegt, daß ein paar Handschriften noch aus dem 13. Jahrh. vorhanden sind (aus früherer Zeit besitzen wir allerdings bisher keine äthiop. Bibelhandschriften, ebensowenig aber überhaupt äthiopische Handschriften; sie scheinen meist in den Kriegsstürmen früherer Zeiten zu Grunde gegangen zu sein). Höchst wahrscheinlich allerdings ist, daß wie das NT. (s. u.), so auch das A. von einzelnen Schreibern und Lesern an einzelnen Stellen nach arabischen oder ägyptischen Übersetzungen umgeändert sein wird; vgl. Zotenberg a. a. O. S. 11b. Früher (Materialien S. III, Genesis graece S. 18) hatte sich übrigens auch Lagarde nicht in so entschiedenen Gegensatz zu Dillmann gestellt, und auch später (Mitth. II S. 50) scheint er wieder schwankend

geworden zu sein. Über ähnliche Ansichten aus früherer Zeit s. Dorn, de psalterio aethiop. S. 7. — Was die weitere Frage betrifft, aus welcher Rezension der Septuag. die alte äthiop. Übersetzung des AT.s geflossen ist, so hat man aus dem Umstande, daß die äthiop. Kirche von der ägyptischen abhängig ist, fast allgemein stillschweigend oder ausdrücklich als von vornherein wahrscheinlich oder gar als sicher angenommen, daß die äthiop. Übersetzung von der in Ägypten umlaufenden, also hesychischen Rezension herstammen müsse. Und da man über den griechischen Text Hesychs noch sehr wenig unterrichtet ist, so hat man auf umgekehrtem Wege versucht, denselben mit Hilfe der aus Ägypten stammenden Tochterübersetzungen, also auch mit Hilfe der äthiopischen, kennen zu lernen. Indes haben die betr. Untersuchungen zu einem sicheren Ergebnis bisher nicht geführt. Während Cornill a. a. O. S. 67 ff. für den Ezechiel bestimmte griechische Handschriften und Drucke als hesychisch erkennen möchte (dag. Lagarde, Mittheilungen II S. 57 f.), gelangt Reckendorf (ZatW VII, 68) auf Grund seiner Untersuchung der altäthiop. Pentateuchübersetzung zu einem das Cornillsche Resultat negierenden Ergebnisse. Und bereits Lagarde hatte (Materialien S. III) sich dahin ausgesprochen, daß „die Lesarten der Äthiopen vielfach aus dem in Ägypten umlaufenden, ihnen doch vermutlich allein zugänglichen Texte der LXX sich nicht erklären lassen". Bei dieser völligen Unsicherheit ist vielleicht im LCB von 1893 Sp. 1001 f. nicht mit Unrecht darauf hingewiesen worden, daß der Annahme, die äthiop. Übersetzung des AT.s könne nur über Ägypten gekommen sein, die Thatsache gegenübersteht, daß Abessinien zuerst durch aramäische Missionäre das Christentum empfangen hat. Der tiefgehende litterarische Einfluß dieser Aramäer zeigt sich in den sehr zahlreichen aramäischen Fremdwörtern für die neuen Begriffe der christlichen Lehre, die einfach ins Äthiopische herübergenommen und daselbst dauernd beibehalten wurden. Es wäre wohl denkbar, daß schon in jener frühesten Zeit mindestens einzelne Bücher des AT.s durch die Aramäer oder ihre nächsten Schüler ins Äthiopische übertragen worden sind. Dann aber ist die Annahme eine ägyptisch-griechischen Vorlage so gut wie ganz ausgeschlossen.

Die wenigen, meist auch wenig umfangreichen alttestamentlichen Bücher, die sonst noch von anderen Herausgebern veröffentlicht worden, sollen hier nicht einzeln aufgezählt werden; es sei verwiesen auf Le Long-Masch, Bibliotheca sacra, partis secundae volumen primum pag. 140 und auf Fell in der Literarischen Rundschau für das kathol. Deutschland vom 1. Februar 1896. Hervorgehoben sei nur der mehrfach herausgegebene Psalter, das den Abessiniern liebste und in zahllosen Handschriften verbreitete Buch des AT.s. An Ludolfs Ausgabe desselben von 1701 knüpft Dorns kritische Studie De Psalterio aethiopico commentatio (Leipzig 1825), in der namentlich, schon vor Dillmann, auf die Benutzung des hebräischen Textes an mehreren Stellen hingewiesen ist.

Das NT. wurde gedruckt 1548—49 zu Rom von dem Abessinier Tasfā-Ṣion, oder wie er sich lateinisch nannte Petrus Aethiops; vgl. Guidi, la prima stampa del nuovo testamento in etiopico (Archivio della r. società romana di storia patria vol. IX). Von der Apostelgeschichte lag dem Herausgeber aber nur eine sehr lückenhafte Handschrift vor, weshalb er genötigt war, den größten Teil dieses Buches aus dem Lateinischen und Griechischen selbst ins Äthiopische zu übersetzen, vgl. Ludolf, commentar. histor. Aethiop. S. 297. Bereits Ludolf erkannte in seiner hist. aethiopica lib. III cap. 4, § 7, daß die äthiop. Übersetzung des NT.s ex textu Graeco authentico übersetzt sei. Dieser römische Druck ist durch zahllose Fehler entstellt. Außerdem mißfiel derselbe dem abessinischen Freunde Ludolfs, Gregorius, wegen mancher Lesarten, die von denen der damals in Abessinien verbreiteten Handschriften abweichen. Durch Vergleichung der wenigen ihm zugänglichen Handschriften stellte Ludolf in der That fest, daß einige derselben sehr stark von dem römischen Druck abwichen, daß sie mehr einer Paraphrase als einer Übersetzung glichen, und er hielt sich infolgedessen für befugt, von einer zweifachen Übersetzung zu sprechen (comment. S. 300 oben), welche Annahme sich nicht als zutreffend erwiesen hat, wenigstens nicht dann, wenn man an zwei besondere selbständige Übersetzungen denkt. Der römische Druck wurde in der Londoner Polyglotte abgedruckt. Über beide Ausgaben, sowie über den Ursprung der äth. Übersetzung vgl. namentlich noch Bode, Evangelium sec. Matthaeum ex versione aethiopici interpretis... praefatus est Chr. Ben. Michaelis (Halle 1749). — Behufs einer Ausgabe für die britische Bibelgesellschaft unternahm Th. Pell Platt Vergleichung und Klassifizierung äthiopischer Handschriften des NT.s, speziell der Evangelien; s. A Catalogue of the Ethiopic Biblical Manuscripts in the Royal Library of Paris and in the Library of

the British and Foreign Bible Society by Th. P. Platt, London 1823, bes. S. 10 bis 18. Aber der praktische Zweck, dem die beabsichtigte Ausgabe dienen sollte, ließ Platt nicht dazu kommen, ernste Folgerungen aus seinen kritischen Vorstudien zu ziehen: Es erschienen von Platt herausgegeben zu London zunächst 1826 Evangelia sancta aethiopice, dann 1830 das ganze Novum Testamentum Domini nostri et Servatoris J. Chr. aethiopice, im ganzen lesbare Texte, aber ohne erheblichen kritischen Wert. Eine zu Basel 1874 erschienene Ausgabe ist dem Unterzeichneten nicht zu Gesicht gekommen. — Nachdem Zotenberg in seinem Catalogue des Manuscrits éthiopiens de la bibliothèque nationale, Paris 1877 S. 24 ff., neben der ursprünglichen, nach einem griechischen Original gefertigten Evangelienübersetzung noch eine „korrigierte" Übersetzung angesetzt hatte (vgl. schon Dillmann, cat. mus. britann. S. 7b Anm. d), zeigte Guidi, daß diese Korrekturen nach einer in Ägypten verbreiteten arabischen Übersetzung gemacht sind; vgl. Guidi, le traduzioni degli evangelii in arabo e in etiopico, Accad. Lincei 1888, S. 33 ff. Sie sind in manche Handschriften mehr, in andere weniger zahlreich eingedrungen, rühren aber schwerlich von einer besonderen eigentlichen Übersetzung jener arabischen Version ins Äthiopische her. Manche Handschriften häufen die Korrektur auf die ursprüngliche Lesart. Den Einfluß der arabischen Litteratur gerade auf die neutestamentlichen Schriften hatte übrigens auch schon Dillmann (in der vorigen Aufl. dieser Encyklopädie) betont und dabei auf die spätere Benennung einzelner Bücher mit arabischen Namen (Abraxis = Πράξεις, Abukalamsis = Ἀποκάλυψις) und auf die Einbürgerung des koptisch-arabischen Senodos hingewiesen. Durch alle diese Vorarbeiten dürften die Wege, welche eine zur Zeit noch ganz fehlende kritische Ausgabe des äthiop. NT.s einzuschlagen hat, hinreichend beleuchtet sein.

Den 27 Schriften des NT.s schließen die Abessinier noch ein kirchliches Gesetzbuch, den oben genannten Senodos an; über dasselbe zuletzt Zotenberg, catalogue etc. Nr. 121 (S. 141 ff.). Da ihnen der Senodos (ideell) gleich acht Büchern ist, so steigt die Zahl ihrer neutestamentlichen Schriften mithin auf 35. Während hierüber völlige Einigkeit herrscht, so ist der Umfang des äthiop. Alten Testaments streitig. Zwar wird die Zahl der alttestamentlichen Schriften wohl einmütig auf 46 angegeben (zusammen also 81 biblische Bücher); aber wie diese Zahl zu stande gekommen, steht nicht fest, denn die äthiop. Verzeichnisse der biblischen Bücher ziehen bald dieses, bald jenes ihrer sehr zahlreichen apokryphischen und pseudepigraphischen Bücher (auf die hier nicht näher eingegangen werden soll) herbei, um für das AT. auf die Zahl 46 zu gelangen. Vgl. hierüber Dillmann im 5. von Ewalds Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft S. 144 ff.; Fell, canones apostolorum aethiopice S. 46. Irgend eine Unterscheidung kanonischer und nichtkanonischer Bücher scheint unbekannt zu sein; wohl aber ist manches Buch mehr, manches weniger beliebt gewesen und dem entsprechend häufig oder selten durch Abschriften vervielfältigt worden. Die Makkabäerbücher wurden entweder nie übersetzt oder gingen wieder bald verloren. Da aber die Abessinier die Titel dieser Bücher aus ihrem Senodos und Fetha Nagast kannten, so haben sie nach Dillmanns Meinung später makk. Bücher erdichtet, welche jetzt in den Manuskripten mit umlaufen. Außerdem sind dieselben erst in neuerer Zeit aus der Vulgata in das Geez übersetzt worden, vgl. Wright, Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum S. 14 (XV 8). Vgl. noch Curtiss, The Name Macchabee (Leipzig 1876) S. 34 f. Auch die abendländische Kapiteleinteilung der biblischen Bücher ist sicher erst spät infolge näherer Berührung mit der abendländischen Christenheit in die äthiop. Handschriften eingedrungen; daneben findet sich noch eine andere, eigentümliche und wohl ältere Gliederung der einzelnen Bücher, vgl. hierüber namentlich Zotenberg a. a. O., auch Platts Ausgabe des NT.s. **F. Prätorius.**

6. Arabische Bibelübersetzungen.

Litteratur: Walton, Prol. c. 14; Holmes, Praef. in Pent.; Schnurrer, bibliotheca arabica; dissertatio de Pentateucho arabico polyglotto, Tub. 1780, 4° (s. Allg. Lit. Ztg. 1780, 4, 380 f. und in seinen Dissertationes [Gothä] n. VI); H. E. G. Paulus, commentatio critica exhibens e bibliotheca Oxoniensi Bodlejana specimina versionum Pentateuchi septem Arabicarum, 1789; Eichhorn, Einl. § 275—302; de Wette (Gesenius), A. Arab. Bibelübersetzungen in Ersch u. Gruber 5, 67—80; Migne, script. s. curs. compl. 1839, I, 471—506 Renaudot, de script. verss. quae apud orientales in usu sunt; 506—535 de arabicis s. scr. versionibus Renaldoti dissertatio; 536—560 de s. scr. verss. arabicis sec. graec. septuag. interpretum, Renaldoti dissertatio; 561—574 de scr. s. libris et

variis eorum versionibus orientalibus, Renald. diss.; Jon. Ant. Theiner, Descriptio codicis manuscripti, qui versionem Pentateuchi arabicam continet, asservati in bibliotheca Univers. Vratislaviensis, ac nondum editi cum speciminibus versionis arabicae, VIII, 43, 4° (vgl. Leip. Lit. Zeit. 1823, 865—867); J. Roediger, Commentatio qua vulgata opinio de interpretatione arab. librorum V. T. ex graeca Alexandrina ducta refutatur; Halae Sax. 1824, 4° 17 p.; ders., de origine et indole Arabicae librorum V. T. historicorum interpretationis libri duo, Halae 1829, 4°; Storr, Dissertatio de evangeliis Arabicis, Tubingae 1775, 4°; Gildemeister, de Evangeliis in Arabicum e Simplici Syriaca translatis, Bonnae 1865: Mart. Klamroth, Der Auszug aus den Evangelien bei dem arabischen Historiker Ja'qubi, Hamb. 1885 (Festschrift Wilhelms-gymnasium 117 f.); Ign. Guidi, Le traducioni degli Evangelii in arabo e in etiopico (Atti della R. accad. dei Lincei S. IV vol. 4 p. 5—37, Rom. 1888); Gregory, 3, 928 bis 947 Scrivener[4], 2, 161—164; Mart. Schreiner, Beiträge zur Geschichte der Bibel in der arabischen Literatur, in Semitic Studies in memory of Alexander Kohut (Berlin 1897 495—513) konnte nicht mehr benützt werden. — Geo. Jacob, Arabische Bibelchrestomatie, Berlin 1888 (Porta ll. orr. IX). Katalog der Bibliothek dDmG I S. 96 f. Für einzelne Mitteilungen hat der Unterzeichnete Ign. Goldziher in Budapest und bes. Viktor Chauvain in Lüttich zu danken.

„Arabische Übersetzungen der Evangelien" — wir können heute sagen der Bibel — „giebt es mehr als es der mit drängenden Arbeiten überhäuften Theologie lieb sein kann." Dies Urteil Lagardes (die vier Evv. arabisch S. III) gilt heute mehr als vor 30 Jahren. Zwar diejenige Übersetzung, welche früher die Theologen am meisten interessierte, die einem Johannes von Sevilla um 737 zugeschrieben wurde, hat wohl nie existiert (s. Lagarde a. a. O. p. XII—XVI); aber neue sind hinzugekommen. Für die biblische Kritik und Exegese haben sie nur wenig Wert, da sie mit wenigen Ausnahmen Tochterübersetzungen sind, aus dem Griechischen, Lateinischen, Koptischen, Samaritanischen, Syrischen; aber von Linguisten und zwar Arabisten wie Hebraisten (s. Merx unten und Carra de Vaux, la syntaxe des Psaumes envisagée au point de vue de la syntaxe arabe. Compte Rendu du troisième congrès scientifique international des Catholiques tenu à Bruxelles, Bruxelles 1895, 21 pp.), ebenso von Kirchenhistorikern dürften sie mehr Beachtung verdienen; von diesen schon aus dem Grunde, weil Christen, Juden, Samaritaner und Muhammedaner an ihnen beteiligt sind, die letzteren zum Zwecke der Polemik gegen die andern „Buchbesitzer".

Von vormuhammedanischen Übersetzungen ist nichts bekannt, obwohl Juden wie Christen in Arabien früh, dauernd und weithin, namentlich in Südarabien, Fuß gefaßt haben und unter den „Indern", welche Theodoret zwischen Ägyptern und Persern einerseits und Armeniern und Skythen andererseits unter denen aufführt, welche in ihrer Sprache eine Übersetzung des Hebräischen haben, werden wohl die Südaraber zu verstehen sein. Muhammed selbst kannte Erzählungen und Sprüche des Alten und Neuen Testaments, aber nur aus der mündlichen Überlieferung und meist in legendenhafter Form (vgl. Geiger, Was hat Muhammed aus dem Judenthum aufgenommen?; M. Steinschneider, Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, Leipz. 1877 [Abhh. für die Kunde des Morgenlandes 6, 3]; Goldziher, ZdmG 32 (1878) 341—387; Schreiner, ebenda 42 (1888) 591—675; Brockelmann, ZatW 1895. Das in der muhammedanischen Litteratur kursierende, in mehreren Hdss. erhaltene zabur ([illegible]), das zuweilen dem Zeitgenossen Muhammeds Ibn Abbâs zugeschrieben wird, ist eine der Diktion des Koran nachgeahnte Fälschung und hat nichts mit den biblischen Psalmen zu thun (Goldziher, ZdmG 32, 351).

Nach dem Fihrist I, 22, 7 will Aḥmed ben 'Abdallâh b. Salâm Thora, Propheten, Evangelien und Apostel aus dem Hebräischen, Griechischen und Sabischen ([illegible]) Wort für Wort dem Original entsprechend übersetzt haben. Sofern der Vater des Aḥmed, der bekannte jüdische Convertit, schon 663 starb, würde diese Übersetzung noch dem Ende des 7. Jahrhunderts angehören; doch ist von ihr bis jetzt nichts gefunden. Aus welcher Übersetzung die Citate flossen, welche arabische Polemiker wie Ibn Hazm, Al-Sanhâdschir u. s. w. aus dem A. u. NT. anführen, ist auch noch nicht nachgewiesen; ebensowenig die Übersetzung der Taurat ([illegible]), aus welcher der Dogmatiker Staffâl zitiert († 947; im Korankommentar des Fachr-al-Dîn al Râzî). Nach einer Notiz in Mas'udîs kitâb al-tanbîh (ed. de Goeje 112) ist die griech. Pentateuchübersetzung mehrfach ins Arabische übertragen worden, unter anderen von Hunain ibn Isḥâq; vgl. auch Sprenger, Leben und Lehre Muhammeds[2] III, p. CXXXI.

1. An die Spitze stellen wir die unmittelbar aus dem hebräischen Text des AT.s geflossenen.

a) Saadja ben Josef aus Faijum, der Gaon †942; über ihn s. Dukes, Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung und Spracherklärung des AT.s von Ewald und Dukes (Stuttgart 1844) 2 S. 1. 43; Munk, Notice sur R. Saadia Gaon etc. in La Bible, trad. nouv . . . par S. Cahen IX. 1838 p. 73—159; Geiger, Wiss. Zs. f. jüd. Theol. 5, 262—324. Steinschneider A. Saadia aus Catal. lib. hebr. bibl. Bodl. 1888, 4° 36 p.; S. A. Tauteles, Saadia Gaon, Halle 1888, 35 S.; Bodenheimer, über das Paraphrastische in S.s arab. Uebersetzung. Frankels Monatsschrift 1855. Ueber S.s Streit mit Donasch Veröffentlichungen von M. Letteris, Preßburg, 1838, G. H. Lippmann, Frankf. 1843, R. Schröter, Breslau 1866. Seine Pentateuchübersetzung erschien in hebr. Lettern mit dem hebr. Text, Targum und einer pers. Übersetzung schon 1546 in Konstantinopel (Wolf, Bibl. Hebr. 2, 354; Le Long-Masch 1, 363; Adler, Biblisch-kritische Reise 221); dann, aus anderer Quelle, in der Pariser und Londoner Polyglotte (s. Schnurrer, diss.); aus der Leidener Hds. arab. 377, Gen u. Ex in Lagardes Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs 1867, I. S. 1—108 (die drei folgenden aus derselben Hds. dort gedruckten Bücher sind aus dem Syrischen übersetzt). Das Brit. Museum erwarb seither Hdss. mit S.s Übersetzung des Pentateuchs Or. 1041. 2228—2230. 2366. 2368. J. Schwarzstein, Targum Arvi. Die arab. Interpretation des Pentateuchs aus einer . . . . Hds. Ins Deutsche übertragen und kommentiert. Genesis. Frankf. 1887, IV. 90.

Den Jesaia gab ungenügend H. E. G. Paulus, Jena 1790. 91 nach 2 Oxforder Hdss. heraus (R. Saadiae Phijumensis versio Jes. arab.; s. Eichhorn, Bibl. 3, 9—55, 455—485; Michaelis, N. Or. Bibl. 8, 75 ff.; Breithaupt, commentationis in Saadianam vers. Jes. Ar. Fasc. I, Rostock 1819, 8°; Derenbourg, ZatW 1890, 1—84.

Über Hiob, den Gesenius zuerst erwähnt: Brief vom 17. Juni 1821 in E. Bengels Archiv 5, 262 s. Ewalds Mitteilungen a. a. O. 1, 75 ff.; ganz gab ihn 1889 John Cohn heraus (Saadia, Gaon, das Buch Hiob übersetzt und erklärt. Nach Hdss. der Bodleiana und der k. Bibl. in Berlin herausgegeben und mit Anmerkungen versehen, Altona (Berlin) 112 S.; s. H. Str[ack], ThLBl 1889. 28 (der erste Teil schon 1882 als Leipziger Inauguraldissertation); s. auch ZsPhil u. kath. Theol. VII, 4, 61—73. Über die Psalmen Haneberg, AMA 3, 2 (1841) 356 (vgl. Fleischer in Gersdorfs Repertorium 34, 481—485) und Ewald a. a. O. 1, 1 ff; S. H. Margulies, Saadia Al-fajûmîs arabische PsÜ. Nach einer Münchener Hds. hrsgg. und ins Deutsche übertragen, ist nicht über den ersten Teil (Breslau 1884, 8°), Ps 1—20 bietend, hinausgekommen. Vgl. noch J. Cohn, Saadîas Einl. zu seinem Psalmenkommentar (Mag. f. d. Wiss. d. Jud. 1881, 1—19, 61—91); Theod. Hofmann, Die korachitischen Psalmen. Mitteilungen aus S.s arab. Übers. (Progr. des Gymn. Ehingen) 1891, 4°. In der „Festschrift für die orientalische Sektion der XXXVI. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner“ gab Ad. Merx „Die Saadjanische Uebersetzung des Hohen Liedes ins Arabische nebst andern auf das hohe Lied bezüglichen arabischen Texten“ (Heidelberg Winter 1882, s. J. Loevy, Magazin für die Wissens. d. Jud. X 1883, 33/41; W. Bacher, ZatW 1883) aus cod. or. 1476 des Brit. Mus.; auch in cod. or. 1302; von wem in der gleichen Hds. 1302 die arab. Übersetzung von Ruth, Prov, Eccl. stammt, ist unbekannt. Von der in den Oxforder Hdss. Pococke 70 und 285 mit und ohne Kommentar erhaltenen Übersetzung der Proverbien gab Schroeter im Archiv von A. Merx 2, 36—38 Prov. 25, 12 als Probe und versprach an einem andern Ort nachzuweisen, daß sie dem Saadja angehöre. Vgl. Jonas Bondi, Das Spruchbuch nach Saadja, Halle 1888. J. Loevy (libri Koheleth versio arabica quam composuit ibn Ghijât, Leipzig 1884, 18 u. 32 S.) spricht die bisher Saadja zugeschriebene Übersetzung diesem ab und ibn Ghijât zu.

Über den Zweck von Saadjas Ü. s. Merx a. a. O.; über seine Art: M. Wolff, Zur Charakteristik der Bibelexegese Saadia Alfajjûmîs ZatW 1884, 225—246. Alles bisherige ist zusammengefaßt durch J. u. H. Derenbourg in Saadia ben Josef al-Fayyoumi, Oeuvres complètes, Paris; T. I. Le Pentateuque, version arabe avec une choix de traductions franc. 1893; T. II (noch nicht erschienen); T. III. Version arabe d'Isaïe . . . avec des notes hébr. et une traduct. franç. d'après l'arabe 1896; T. IV. Les Proverbes, version arabe et commentaires avec la traduct. franç. du texte 1894.

b. Nach J. Roediger, l. c. 48. 95 ist das Buch Jos und 1 Kg 12 bis 2 Kg 12, 16 der Polyglotten von einem Juden im 10. oder 11. Jahrhundert aus dem Hebr. übersetzt; ebenso Neh 1—9, 27, dies Stück aber von einem Christen aus dem Syrischen interpoliert (ebenda 58. 108).

c. Der Arabs Erpenii d. h. die von Erpen aus einem Leidener in hebr. Schrift geschriebenen Ms. herausgegebene Übersetzung des Pentateuchs (Pent. Mosis arabice, Lugd. Bat. 1622, 4°) stammt von einem afrikanischen Juden des 13. Jahrhunderts.

d. Samuelis ben Chofni trium sectionum posteriorum libri Genesis (c. 41 ff.) versio arabica cum commentario e ms. . . . petrop. nunc primum edidit J. Israelsohn, Petropoli 1886, XII. 184 S.; vgl. W. Bacher, Abrah. ibn Esras Einleitung S. 18; Harkavy, Studien und Mittheilungen III, 1880; Magazin für die Wiss. des Judenthums 1878, ZatW 1881, 151.

e. „Die in Cod. Hunt 206 aufbewahrte arabische Uebersetzung der kleinen Propheten herausgegeben und mit Anmerkungen verdeutscht von Dr. R. Schroeter" ist mit dem Eingehen des Merxschen Archivs für wissensch. Erforschung des AT.s bei Ho und Joel stehen geblieben (I, 28—54. 153—194. II, 1—38).

f. Über Saadia ben Levi Asnekoth aus Marokko, erste Hälfte des 17. Jahrhunderts, s. Wolf, Bibl. Hebr. 3, 863 und über seine Übersetzung von Gen, Ps, Dn, Doederlein in Eichhorns Rep. 2, 153—156.

g. Des Karäers Japhet ben Eli Bearbeitung der Psalmen hat Bargès 1846 u. 61 teilweise, 1871 vollständig herausgegeben, s. Delitzsch, Ps² I p. V. 42.

2. Die ersten, aber fast unbrauchbaren Proben einer den Samaritanern zuzuweisenden arabischen Pentateuchversion gab 1789 Paulus; 1791 handelte er in seinem Neuen Repertorium „zur Geschichte des samaritanisch-arabischen Pentateuchs" (S. 171 f.); besser de Sacy (de versione Samaritano-arabica librorum Moysis) in Eichhorns Allg. Bibl. 10, 1—176; vermehrt und berichtigt in den Mémoires de l'Acad. des Inscr. 49, 1—199; weiter Guil. van Vloten, specimen philologicum continens descriptionem codicis ms. biblioth. Lugd. Bat., partemque inde excerptam versionis Samaritano-Arabicae Pentateuchi Lugd. Bat. 1803, 87 S. 4°; Juynboll, Comment. de vers. Arab. Sam. in seinen Orientalia 2, 130 ff. Sie ist von Abu-Sa'id (סעיד) um 1070, nach Sam. Kohn (Zur Sprache, Litteratur und Dogmatik der Samaritaner. Abhh. für die Kunde des Morgenlandes 5, 4 Leipzig 1876 134 f.) mit Zuratezierhung des Saadja direkt aus dem hebr. Texte. Als Specimen e literis orientalibus gab Abr. Kuenen 1851 Lugd. Bat. Gen; Ex, Le (1854). Ältere Litteratur bei de Wette Schrader § 79; nicht erwähnt ist dort: Alex. Nicol, Notitia codicis samaritano-arabici in biblioth. Bodleiana adversati; Pentateuchum complectentis: in qua D. Durellii et H. E. G. Pauli errores demonstrantur. Oxonii 1817 8° 11 p. Die Ausgabe von Björnstahls Lettre über den barberinischen Pentateuch in Gabr. Fabricy, Des livres primitifs de la révélation, Rome I, 1772, 373—388 u. CCXXXVII u. in Migne, curs. scr. s. 27, 913—922. Schnurrers Probe eines samar. bibl. Kommentars über 1. B. M. XLIX im Repertorium 16, 154—199 und die erste Veröffentlichung von Küenen: specimen theologicum continens Geneseos libri capita triginta quatuor priora. VIII 35, 104 S. 1851; die spätere (Specimen e literis orientalibus) hat VIII. 152 S.

Neben der Uebersetzung des Abu Sa'id erwähnt Hâgi Chalfa 2, 402 als samaritanische Übersetzung die eines Ṣadaḳa b. Mungâ; vgl. auch Neubauer, Chronique Samaritaine 90. 112; Schreiner, ZdmG 42, 599. 600. A. Samaritaner² 13, 351. 354.

Über das Verhältnis dieser Rezensionen und den sprachlichen Wert derselben s. Lagarde, Symm. II, 9, über weitere Ausgaben s. Schnurrer, bibl. ar. nr. 356. 58. 59. 61, über eine Wiener Ausgabe c. commentario 1792 Fol. Schnurrer S. 393. — In der Göttinger Hds. Lag. 103 Notizen über arabische Bibel- und Septuagintahdss.

3. Viele koptische Hdss. haben eine arab. Übersetzung zur Seite; in andern Hdss., die nur einen arab. Text bieten, ist dieser aus dem Koptischen geflossen, oder korrigiert; über einen Daniel in Paris s. Quatremère in Not. et Extr. 8, 238; weiter Psalt. copt. ed. Schwartze praef. p. V. Einen Hiob druckte Lagarde in Psalterium Job Proverbia arabice. Paulus de Lagarde edidit 1876 (XI. 327 4°) rechts.

4. Aus dem Lateinischen gemacht oder korrigiert sind die römischen Ausgaben, so die Bibel in 3 Foliobänden, welche die Propaganda 1671 arab. und lat. herausgab, von Sergius Risius besorgt, mit Vorrede von Ludwig Maracci (Schnurrer S. 364; Doederlein, Repert. 4, 83; Rosenmüller, Hdb. 3, 56—61; Rich. Simon, lettres choisies, Amst. 1730, t. 2, 165); wiederholt in London 1822, 21 (NT. 21); 1831 (mit neuem Titelblatt 44. 60); dann die Ausgabe des koptischen Bischofs Raphael Tuki

(Rom 1752. 53 Fol. in 2 Bänden), über welche Aurivillius, Upsala 1776, eine eigene Dissertation schrieb (auch in seinen Dissertationes . . . Gotting. 1790, nr. XIII.) und Schelling im Repert. 10, 154 ff.; Michaelis, Or. Bibl. 12, 12. 18, 179. 20, 131; Rosenmüller, Handb. 3, 613; Schnurrer 384 zu vergleichen ist. Mehr als Gen bis Neh und To ist nicht erschienen. Vgl. auch P. Le Page Renouf, on the supposed Latin Origin of the Arabic Version of the Gospels in The Atlantis IV (1863) 241 bis 259.

5. Aus der syrischen Bibel floß:

a) der in der Pariser und Londoner Polyglotte gebotene arab. Text von Ri, Ruth, Sa, 1 Kg 1—11, 2 Kg 2, 17— Ende, Chr, Neh 19, 28— Ende, Hi. Nach Rödiger a. a. O. 90 sind die 4 ersten Stücke von einem Verf. des 13. oder 14. Jahrhunderts, die andern von verschiedenen Verfassern (S. 102 ff.). Unter J. D. Carlyles Aufsicht wurde dieser Text von der englischen Bibelgesellschaft mit wenig Änderungen in Newcastle upon Tyne 1811, 4° neugedruckt. In Lagardes Psalterium etc. steht S. 1—241 (rechts unten) der Psalter, S. 245—299 (links) der Job, S. 312—327 Pr, in dieser Version (s. G. Hoffmann, Jen. LZ 1876, 41; Th. N[öldeke] LCBl 79, 2, Symm. II, 9).

b) 1585 u. 1610 wurde auf dem Libanon von den maronitischen Mönchen im Kloster des hl. Antonius im Thale Kascheia (Qûzchayyâ) der Psalter gedruckt, syrisch und arabisch, auch das Arabische in syr. Schrift (karschunisch Lagarde, Materialien p. V, G. Hoffmann bei Nestle, Syriac Grammar, Pref.); von Lagarde a. a. O. das Arabische mit arab. Typen (links oben) wiederholt (s. p. III. VI); vgl. Doederlein, von arabischen Psaltern in Eichhorns Rep. 2, 158—170 (auch 12, 284); Schnurrer, Bibl. Ar. 351—354; über einen andern arab. Psalter im Brit. Mus. Doederlein S. 170—175. Die Ausgabe von 1585 finde ich nur aus Simon Assemani, Catalogo de' Codici manuscriti orientali della Bibliotheca Naniana P. I (Padova 1787 kl. Fol.) angeführt bei v. Murr, Von syr., samarit. u. kopt. Typen, Liter. Blätter, Nürnb. 1805, 267.

c) von Übersetzungen des Pentateuchs handelte Assemani BO. 2, 309; Schnurrer, dissert. 203; Paulus, specimen 36.

6. Aus der syrischen Hexapla ist wohl geflossen:

a. Le, Nu, Dt in Lagardes Materialien I aus cod. ar. Leyd. 377.

b. Translationis antiquae ar. l. Jobi quae supersunt ex apographo cod. Mus. Brit. nunc pr. ed. atque ill. W. G. Fr. Comes de Baudissin, Lips. 1870; sicher

c. Pent. u. Sap. Sal. von Hâreth ben Senân ben Sabat (s. Assemani, Catal. bibl. Med. codd. mss. or. p. 61) vom Jahr 1486; über seine wichtige Vorrede s. zuletzt E. Nestle, ZdmG 1878 468—471; vgl. 736; vgl. auch cod. vat. ar. 1 u. 2 unter den codd. arabici vel a Christianis scripti vel ad religionem christianam spectantes in Mais Catal. (N. Coll. IV) und Holmes in der Praef. ad Pentat. (1798).

7. Aus dem Griechischen stammen:

a. Die Propheten und die poetischen Bücher (außer Hi, s. o.) in den Polyglotten; vgl. Cornill, Buch des Propheten Ez (1886) 49—57; V. Ryssel, Die arabische Übersetzung des Mi in der Pariser und Londoner Polyglotte ZatW 1895, 102 bis 138. Über Nah L. Reinke, Zur Kritik der älteren Versionen des Propheten Nah, Münster 1867 S. 65—70. Ein arabischer Text des Jonas in: The bookof Jonah in four oriental versions, namely . . . Arabic with glossaries. Edited by W. Wright, London 1857, VIII, 148 (vgl. Ewald, Jahrbb. VIII, 130).

b. Der eine oder andere Psalter, die Doederlein, Repert. 2, 176—179, 4, 57—96 näher beschrieb. Von gedruckten Ausgaben sind zu erwähnen:

1. Psalterium Octaplum, Genuae 1516 fol. (nach Rosenthal, Catal. 49, 4436, auch Mediolani, Porrus) 60. 80. 100 Mk., von Augustinus Justinianus Bischof von Nebbia in Corsika († 1536) herausgegeben; kollationiert in Psalmi 1—49 arabice Paulus de Lagarde in usum scholarum edidit. 1875.

2. Liber Psalmorum Davidis. Ex arab. idiomate in Latin. transl. a Victorio Scialac Accurense et Gabriele Sionita Edeniensi Maronitis, Rom. 1614, 4° (cf. Schnurrer, Bibl. arab. 357) mit neuen Typen 1619, 4° (cf. Hottinger, Diss. de transl. 207—210. GgA 1769, 549); wiederholt bei Lag. (Psalterium rechts oben, Psalmi 1—49 rechts).

3. Von Athanasius, Patriarch von Antiochien, 1706 in Beroea (Aleppo); wiederholt bei Lag. 1—49 links, Psalt. links unten; enthaltend die um die Mitte des 11. Jahrhunderts von Abu-l'Fath Abdallah ben Fadhl verfertigte Übersetzung s. Assemani, Bibl. Med. p. 37, BO 1, 631; Gildemeister, ZfKunde des Morgenlandes 5 (1843) 217.

4. Psalmi arabice, London 1725, 8° von der societas de promov. cogn. Chr.; von Salomo Negri, über den Memoria Negriana ed. Freylinghausen, Halae 1746, 4° zu vergleichen ist; Adler, Bibl. krit. Reise.

5. Die im Kloster des Täufers Johannes auf dem Berge Kesroan (Schuair) 1735 gedruckte Ausgabe; bei Lag. 1—49 mit der Sigel ב bezeichnet); ebenda die Leydener Hds. 253, die einst Joseph Scaliger gehörte, mit der Sigel ד.

Über die Ausgabe der Evv., die auf Kosten des Hetmans Masepa 1708 in Aleppo veranstaltet wurde s. ZdmG 8, 486—339. 631: Ein Nachtrag zu Schnurrers bibliotheca arabica aus den Schätzen der Kais. öff. Bibliothek zu St. Petersburg. — Von der Anwendung der arabischen und andern orientalischen Übersetzungen (syr., pers., äthiop., arm.), für die neutestamentliche Textkritik handelt A. Bode in der Pseudocritica Millio-Bengeliana, Halae 1769, 2 to. Für die Apokryphen und Pseudepigraphen ist der eine oder andere arabische Text wichtig; vgl. z. B. Esdrae liber quartus arabice . . . ed. J. Gildemeister, Bonn 1877, 4°.

Wie viel Material an arabischen Hdss. zum NT. vorhanden ist, kann ein Blick in Gregory lehren, der III, 928—947 136 arab. Hdss. zum NT. aufzählt, oder in den seither von Margaret Dunlop Gibson veröffentlichten Catalogue of the Arabic MSS in the Convent on S. Catharine on Mount Sinai (Studia Sinaitica No. III, London 1894, 4°), vgl. die Nummern 43. 69—154. Über einige derselben „Some ancient MSS of the Arabic New Testament" trug ihre Schwester Mrs. Lewis auf dem Londoner Orientalistenkongreß 1892 vor (s. Transactions II, 1893, 96—98 mit 2 Faksimile) u. Mrs. Gibson selbst veröffentlichte in Studia Sinaitica II an arabic version of the Epistles of St. Paul to the Romans, Corinthians, Galatians with part of the epistle to the Ephesians from a ninth century MS in the Convent of St. Katharine on Mount Sinai (1894, s. V. Ryssel, ThLZ 95, n. 13, der annimmt, daß das Griechische zu Grunde liege, aber das Syrische zu Hilfe genommen sei). Da alle diese Übersetzungen und Ausgaben für die Textkritik nur sekundäre Bedeutung haben, muß für die früheren Veröffentlichungen eine Verweisung auf die Arbeiten von Gildemeister, Guidi, u. s. w. und auf Gregorys Zusammenstellung genügen.

Über die von Smith und C. V. A. von Dyck für die amerikanische Mission in Syrien gefertigte Übersetzung s. ZdmG 8, 693, 10, 813; Isaac. H. Hall (Journal of the Amer. Or. Soc. vol. XI u. XIII p. VIII. XLVI; über die Bibel der Beiruter Jesuiten (Bd 1 1890, Bd 2 1885, Bd 3 NT. 1882) deren Catalogue spécial (Beyrouth, Imprimerie catholique). (O. F. Fritzsche †) Eb. Nestle.

7. Armenische Bibelübersetzungen.

Litteratur: A. Armenien von Gelzer 2. Bd, 67; V. T. Gr. ed. Holmes T. I. Oxonii 1798. fol. Praef. in Pentateuchum. Von biblischen Einleitungen Eichhorn § 306 bis 308; bes. Kaulen^{3} § 173; Scrivener^{4} II, 148—154; Tischendorf-Gregory III, 912—922, und die dort genannten Werke von Simon, Le Long-Masch, La Croze; Zahn, Forschungen V. (1893) 109—157: Ueber einige armenische Verzeichnisse kanonischer und apokrypher Bücher. — Bibel, in alt-armen. Uebersetzung d. 5. Jahrh., verglichen mit den hebr. und griech. Originalen. Hrsg. von d. Bibelgesellschaft. I: Pentateuch. Konstant. 1892. 8°. 256 S. 1895 8°. 1266 S. (ist mir nur aus Buchhändler-Anzeige bekannt). Ueber die interessante Geschichte der Entstehung der armenischen Schrift s. V. Gardthausen, über den griech. Ursprung der armen. Schrift (ZdmG30. 1876. 74—80); Fr. Müller, Nicht-mesropische Schriftzeichen bei den Armeniern (Wiener ZfdKdM X, 2) und der armenischen Bibelübersetzung unter Sahak (Isak I) † (9. oder) 15. Sept. 439 (339 Bd 2. 77, 51 ist Druckfehler) und Mesrop († 19. 2. 441), s. Gelzer 2, 67 ff.; noch Ausführlicheres über die beiden Männer PRE^{2} 13, 251—254 (Petermann) 9, 615—617 (Petermann-Keßler). Ausführliches über die armen. BÜ. enthält das neuarmenisch geschriebene Werk Matenadaran Haykakan thargmanutheanths nachneaths (Catalogue des anciennes traductions Arméniennes), Venedig 1889 von P. Karekin (S. 82—101 die ältere Ü. aus dem Syr., 110—245 die nach dem Griech., S. 121—128 die wichtigsten Hdss.). Zerstreute Nachrichten über Hdss. in P. Jac. Dr. Dashian, Katalog der armen. Hdss. in der Mechitharistenbibliothek zu Wien, Wien 1895 (60 Mk.; vgl. P. Vetter in der Lit. Rundschau 1897 n. 2, dem diese Mitteilung verdankt wird.

Nach Sixtus Senensis und Stapleton (Walton, Prol. 34ᵃ) soll Chrysostomus in seiner Verbannung den Psalter und das NT. ins Armenische übersetzt haben, nach Angelus de Rocca (a. a. O.) ist er auch der Erfinder der armenischen Schrift. Daß zu seiner Zeit die Sprache der Hebräer auch in die ... der Armenier, Skythen und Sauromaten übersetzt war, bezeugt Theodoret (de cur. Graec. affect. l. 5). Die uns erhaltene Übersetzung des AT.s geht auf die LXX und zwar wie nicht erst von Zohrab 1805 (Bd 2, 68,39), sondern schon von den Brüdern Whiston in der Vorrede zur armenisch-lateinischen Ausgabe des Moses Chorenensis (London 1736 4°) festgestellt wurde, auf die hexaplarische Bearbeitung des Origenes zurück, deren kritische Zeichen, Asterisk und Obelus, die ältesten armenischen Hdss. noch teilweise erhalten haben (Holmes l. c.). Ob die Varianten, denen man in den älteren Hdss. hie und da begegnet, vom Nachwirken der älteren aus dem Syrischen geflossenen Übersetzung herrühren, oder davon, daß mehrere griechische Hdss. zur Verfügung standen, wie bei Thomas von Heraklea, ist nicht ausgemacht. Für die erstere Auffassung s. J. Armit. Robinson T. & St. III, 3, 72 ff. Mit den Pr habe man die Übersetzungsarbeit begonnen; ob 3 Esr, Est, Tob, Jud, Sap. Sal und im NT. Apk gleich anfänglich mit übersetzt wurden, wird von einigen bezweifelt. Über den Umfang des armenischen Kanons s. 2, 68 f. und die von Zahn veröffentlichten Listen; auch ThLZ 1894 Sp. 584 (nach Conybeare im Guardian 18 July 94).

Warum von den bisherigen Drucken der armenischen Bibel die Ed. Pr. des Bischofs Oskan von Eriwan (Amsterdam 1666. 2 Bde 4°) und die ihr folgenden (Konstantinopel 1705. 2 Bde 4°; darüber Bredenkamp in Eichhorns Bibl. 4, 623), und, etwas verbessert, Venedig 1733. 4° unbrauchbar sind und nur die von Johannes Zohrab, [Venedig 1805. 4°. 12. 836. 30 Seiten] kritisch verwertbar ist, für welche 19 (20, nicht 9: Bd 2, 68,35) Handschriften verglichen wurden, s. 2, 68. Für Holmes-Parsons ist auch in den nach 1805 erschienenen Teilen nur der Druck von 1733 verwertet, dazu ein paar Hdss. (Wien 3270, Casanatensis angeblich von 1063, in Wirklichkeit aus dem 18. Jahrh. von Gregorius Baghinanti kollationiert; eine Kollation von 15 Hdss. durch Sergius Malea, s. Gregory 914 Nr. 2). An weiteren Ausgaben finde ich aufgeführt (namentlich bei Kaulen § 173) den Psalter Venedig 1515, Rom 1565. 1642, (bei de Wette-Schrader⁸ 121 „Venedig"), Amsterdam 1666 u. ö. (de Wette-Schr. 1661 4° 66. 72. 16° Marſ. 1673. 8°), Leipzig 1680 (so Kaulen). Als primum in Germania specimen characterum armenicorum kenne ich von dort nur 1680 Obadias Armenus ... in cl. Academia Lipsiensi à M. Andrea Acolutho, Vratislav. Siles. 56 p. 8°. Zum erstenmal aus Hdss. verbessert wurde der Psalter in Venedig 1786 gedruckt, später aus Zohrabs Ausgabe öfters z. B. 1856, die Weisheit 1824. 1854, die neu aufgefundene alte Übersetzung des Sirach — Osgan hatte dies Buch in Ermanglung einer Hds. selbst aus der Vulgata übersetzt, wie Erasmus den Schluß der Apk — 1833. 1853. 1881 (s. ThJB 2, 16).

Vom NT. giebt es Ausgaben: Amsterdam 1668 und 1698, Petersburg 1814. 19, (türkisch-armenisch) 28 (alt- und neuarmenisch), Venedig 1825, Calcutta 1844. Die erste aus Hdss. etwas verbesserte Ausgabe der Mechitharisten erschien 1789, aus Zohrabs Ausgabe erschienen AG und Briefe 1824, das NT. z. B. 1863, die Evangelien 1869. Eine Ausgabe der sogenannten Ararat-Übersetzung, alt- und neuarmenisch, Konstantinopel 1850. Auch in Wien ist jetzt eine thätige Mechitharistendruckerei, die das NT. 1864 herausgab.

Ausgabe der ganzen Bibel von seiten der russischen Bibelanstalt Petersburg 1817. 4° (korrigiert von Johannes, Erzbischof der russischen Armenier (in modernem westarmenischem Dialekt Smyrna 1853. 4°. Konstant. 1857. 12°. 1884. 4°). Daß Reinhold Rost 1857 den Druck eines armenischen NT.s überwachte s. O. Weise in den Mitt. des Geschichts- und Altertumsforschenden Vereins zu Eisenberg. Zwölftes Heft (Leipz., Teubner 1897). Scrivener zählt 17, Gregory mehr als 60 armenische Hdss. zum NT. auf, darunter ist der cod. 222 von Etschmiadzin vom Jahr 989, der in einem alten Elfenbeineinband steckt (saeculi tertii vel quarti: Gregory; fifth or sixth century: Scrivener) und durch die von Conybeare hinter Mc 16, 8 entdeckten zwei Worte „Ariston Eritzou" „vom Presbyter Arist(i)on" uns vielleicht den Verfasser des längeren Marcus-Schlusses nennt (The Expositor, Oktob. 1893. 241—254. ThLZ 1823, 23). Ob der von den armenischen Übersetzern benutzte neutestamentliche Text auf die Rezension des Euthalius zurückgeht, ist eine Frage, die Conybeare aufgeworfen hat (s. ThLZ 1895, 11). Einzelne interessante Lesarten hat diese Übersetzung, die La Croze die Königin

der Übersetzungen nannte, uns erhalten, z. B. Jesus Barabbas Mt 27, 16. 17. Barhebräus († 1286) hat sie häufig zur Vergleichung mit der syrischen beigezogen, namentlich im Psalter z. B. zu 1, 1. 3. 6. 2, 1. 4, 7. 5, 2. 9 (hier auch, wie öfters die ägyptische) 10. 7, 18. 8, 5. 9, 12. Zu 16, 2 bemerkt er, der Armenier habe wie der Syrer: „Meine Güte ist von dir“ und hieraus sei klar, daß wenn die Armenier auch aus dem Griechischen übersetzten, sie doch ihre Exemplare mit dem Syrer verglichen hätten, mit dem sie an verschiedenen Stellen übereinstimmten (Lagarde, Praetermissa 113, 22). Eine unsern Anforderungen entsprechende neuere Ausgabe fehlt noch; daß zunächst die Apokryphen des A. und NT.s erscheinen sollen, s. Bd 2, 70, 49. Lagarde brauchte für sie die Siegel ℵ oder h d. i. haikanisch (h^m = Mkiϑaris 1733), h^v (veneta 1860), h^z (Zohrab 1805), h^o (Oskan), so im Specimen. (O. F. Fritzsche †) Eb. Nestle.

8. Englische Bibelübersetzungen.

Litteratur: Vgl. Philip Schaff, A companion to the Greek Testament and the English Version. 4th ed. revised, New-York 1896, pp. 298—494; Brooke Foss Westcott, A general view of the history of the English bible, London und Cambridge, 2d ed. 1872; William Fiddian Moulton, History of the English bible, London 1878; J. L. Mombert, A hand-book of the English versions of the bible, New-York und London 1888; J. H. Blunt, „English bible“, Encyclopaedia Britannica, vol. 8 (Edinburgh 1878) pp. 381—390.

Sehen wir ab von den biblischen Dichtungen, die, größtenteils mit Unrecht dem Angelsachsen Caedmon (s. d. A.) zugeschrieben werden, und von der nicht weiter bekannten Übersetzung des Johannesevangeliums mit deren Ende Beda am 26. Mai 735 sein Leben schloß, — so scheinen die Psalmen zuerst übersetzt worden zu sein, Ps 1—50 in Prosa, die übrigen in Versen (hrsg. von Benj. Thorpe, Oxonii 1835), aber nicht durch den im J. 709 gestorbenen Aldhelm, Bischof von Sherborn, noch von Aelfred dem König (so Johannes Wichmann, Halle 1888), sondern durch einen Unbekannten, nach dem Jahre 778 (vgl. J. Douglas Bruce, Baltimore 1894), unter Benutzung des lateinischen, nicht des griechischen Textes, wie alle folgende bis auf Wyclif. Wahrscheinlich im 9. Jahrh. entstand die Übersetzung der Vier Evangelien (hrsg. von Parker 1571; Marshall 1665; Benj. Thorpe, Da halgan godspel on englisc. The Anglo-Saxon version of the holy gospels, London 1842; Joseph Bosworth und George Waring, The Gothic and Anglo-Saxon gospels, 2d ed. London 1874), und im 9. und 10. Jahrh. die Interlinearglossen zu den Psalmen und zu den Evangelien (Psalterium Davidis Latino-Saxonicum vetus, London 1640; ähnlich „Vespasian“-Evv.: J. Stevenson, Anglo-Saxon and early English Psalter, London 1843—47, 2 Bde; Henry Sweet, The oldest English texts [Early Engl. texts soc. vol. 83], London 1885, pp. 183—420 [1. Hälfte des 9. Jahrhs.]; Emil Wende, Überlieferung und Sprache der mittelengl. Version des Psalter und ihr Verhältnis zur lateinischen Vorlage, Breslau 1884; ähnliche Psalterglossen Cambridge Univ. libr. 296; Cambr. Trinity College 35; British Mus. Arundel 60; King's Library 2 B. 5, Cotton. Vitellius E. 18 und Tiberius C. 6; Oxford Bodleian, Junius 27; Lambeth 427; Salisbury Cathedral 141; Vier Evangelien: G. Stevenson und G. Waring, The Lindisfarne and Rushworth gospels, 4 Bde, Durham und London 1854 bis 1865; Karl Wilh. Bouterwek, Die vier Evv. in alt-northumbrischer Sprache. Aus der jetzt zum erstenmale vollständig gedruckten Interlinearglosse in St. Cuthberts Evangelienbuche hergestellt, Gütersloh 1857; Walter W. Skeat, The gospel according to Matthew . . . Cambridge 1887 [so], Mc 1871, Lc 1871, Jo 1878; Albert S. Cook, A glossary of the old Northumbrian gospels. Halle 1894). Aelfric übersetzte 997 bis 998 den Pentateuch und Josua (s. Bd 2 S. 223, 55). Es ist nicht nötig, die Perikopen-Homilien des Augustiners Ormin vom 12. oder 13. Jahrh., das Ormulum, oder die Psalmenübersetzung von William de Shorham, Vikar von Chart-Sutton bei Leeds in der Grafschaft Kent, etwa 1325 (vielleicht ist eine Überarbeitung dieser Übersetzung zu finden in der Hds.: Dublin, Trinity College A. 44, früher H. 32, die John Hyde laut Angabe des Urschreibers besaß und vielleicht selbst anfertigte), oder den Psalmenkommentar (nebst Übersetzung) des Richard Rolle aus Hampole bei Doncaster in der Grafschaft York, geschrieben etwa im J. 1330 (H. R. Bramley, The psalter . . by Richard Rolle of Hampole edited from MSS, Oxford 1884; Heinrich Middendorff, Studien über Richard Rolle von Hampole, Magdeburg 1888) näher zu betrachten.

Die Sprache entwickelte sich, die Gedanken ebenfalls, und John Wyclif, geb. 1324, † 1384, trat mannhaft für die reine Wahrheit auf und entschloß sich die Bibel dem Volke zu geben. Unter dem Beistand seines Schülers Nicolas von Hereford scheint er die ganze Bibel übersetzt zu haben, und nach seiner Verketzerung und Vertreibung aus Oxford im J. 1382, zog er sich nach Lutterworth zurück und revidierte alles aufs sorgfältigste; auch revidierte sein Schüler John Purvey, wie es scheint, einiges im AT. und sorgte für die Verbreitung des Buches nach Wyclifs Tode (The New Testament in English, translated by John Wycliffe circa 1380, now first printed from a contemporary MS ... printed at Chiswick by Charles Wittingham for William Pickering, London 1848; Josiah Forshall and Frederic Madden, The holy bible . . . in the earliest English versions made . . by John Wycliffe, Oxford 1850. 4 Bde [giebt eine Liste von 170 Hdss.]; ten Brink, Gesch. d. Engl. Litt. Bd 2 [v. Alois Brandl, Straßburg 1893], S. 5—32, bes. 27; A. Richter, „Das Wycliffesche Evangelium Johannis im 500. Bde der Tauchnitzer Collection of British authors, die Wycliffesche Bibelübersetzung und das Verhältnis der ersteren zu der letzteren", Progr. des Gymnasiums zu Wesel, 30. Aug. 1862). Diese erste englische Bibel, überhaupt die erste Bibel in einer modernen Sprache, fand eine günstige Aufnahme beim Volke, wurde aber anderthalb Jahrhunderte lang von den Priestern und von dem Adel verketzert und unterdrückt. Auch lange nach der Erfindung des Buchdruckes konnte niemand an die Drucklegung dieser Übersetzung denken und sie ist schließlich erst im Jahre 1731 durch J. Lewis, und das aus litterarischen Gründen im Drucke erschienen (wieder abgedruckt durch H. H. Baber, London 1810 und durch Bagster, London 1841; über die Ausg. von 1848 s. oben).

William Tindale (so schrieb er den Namen; geb. etwa 1483, in Oxford etwa 1504—1511 Lehrer und Privatgelehrter; in Hamburg 1524, verfolgt von Stadt zu Stadt; verhaftet 1535; gefangen in Vilvoorde bei Bruxelles; erwürgt und verbrannt 6. Okt. 1536) übersetzte zum ersten Male das NT. ins Englische aus dem Urtext und druckte zuerst Mt und Mc irgendwo auf dem Festlande im J. 1524. 1525, dann das ganze NT. in Quarto, teilweise in Köln bei Peter Quentel vor 1526, teilweise, wie es scheint, in Worms (bei Peter Schöffer?), in 3000 Exemplaren, und in Oktav in Köln bei Schöffer in 3000 Exemplaren. Beide Ausgaben waren in England vorhanden etwa März 1526 (The first printed English New Testament translated by William Tyndale. Photolithographed . . . edited by Edward Arber, London 1871; The first New Testament printed in the English language . . . by William Tyndale. Reproduced in facsimile . . . by Francis Fry, Bristol 1862; James Loring Cheney, The sources of Tindale's New Testament, Halle 1883, bes. S. 39. 40; Sopp, Wilhelm, Orthographie und Aussprache der ersten neuenglischen Bibelübersetzung von William Tyndale, Marburg 1889). Die Hierarchie stürzte sich darauf. Die erste öffentliche Verbrennung der Bände scheint Herbst 1526 stattgefunden zu haben. Warham, Erzbischof von Canterbury, meinte, Mai 1527, seine Agenten hätten sämtliche Exemplare aller drei Bände aufgekauft. Im J. 1528 kamen die Leser des NT.s an die Reihe für die Feuerprobe. Den Pentateuch veröffentlichte Tindale am 17. Januar 1530 in Marburg, Josua im J. 1531. William Roye, Georg Joye (nachher ein bitterer Feind), Myles Coverdale, John Rogers und Frith waren unter den Freunden, die von Zeit zu Zeit mit Tindale gearbeitet haben. Myles Coverdale vollendete in Antwerpen, 4. Okt. 1535, den Druck seiner Übersetzung der ganzen Bibel „out of Douche (Zürich 1524—1529, auch Luther) and Latyn (Vulgata)", unter Benutzung von Tindales Arbeit; diese war die erste vollständige Bibel auf Englisch; hierin stehen die nichtkanonischen BB. des AT.s in einem Anhang für sich, betitelt Hagiographa. Im J. 1537 erschien als buchhändlerische Spekulation der Buchdrucker des Königs (vielleicht aber größtenteils wirklich in Antwerpen gedruckt) die „Matthew"-Bibel, die John Rogers alias Matthew in Antwerpen teils aus Tindale, teils aus Coverdale zusammengestellt hatte, und im Jahre 1540, die „Taverner"-Bibel, eine Überarbeitung der Matthew-Bibel durch Richard Taverner. Die „Große" oder „Great"-Bibel entstand unter Mithilfe von Cromwell, Earl of Essex, Thomas Cranmer und Thomas More nebst einer Kommission von Prälaten und Gelehrten, und wurde gedruckt mit Coverdale als Leiter zum Teil in Paris, bis der Inquisitor-General am 17. Dez. 1538 arg eingriff, dann in London, wo der Band April 1539 vollendet wurde; die 2. Ausg. 1540 trug das Vermerk: „apoynted to the vse of the churches"; das Psalter aus dieser Bibel bleibt noch heute im Gebetbuch der englischen Kirche. William Wittingham veröffentlichte in Genf im

J. 1557 ein englisches NT., mit der Versabteilung aus Stephanus 1551; die Übersetzung war vielfach korrigiert. Im J. 1558 fing Coverdale in Genf eine neue Bibel an, kehrte aber schon 1559 nach England zurück, und Wittingham, Anthony Gilby und Thomas Sampson setzten die Arbeit eifrig fort, so daß die schöne kleine Ausgabe April 1560 fertig gedruckt war, die „Geneva-Bible“. Der Erzbischof Parker veranstaltete im J. 1563 mit elf anderen Bischöfen und vier geringeren Würdenträgern eine Revision der Ausgabe von 1539, die dann am 5. Okt. 1568 fertig war, als „Bishops-Bible“, kaum aber besonders beliebt wurde, da man in den Kirchen größtenteils die Bibel von 1539 brauchte, und in den Häusern die Genfer Bibel.

Die katholischen Flüchtlinge, denn die Zeit hatte alles umgekehrt, veröffentlichten in Rheims im J. 1582 ein englisches NT. (vgl. Gregory Martin . . . A discoverie of the manifold corruptions of the holy scriptures by the heretikes of our daies, Rhemes 1582; William Fulke, A defense of the sincere and true translations of the holie scriptures . . . against the manifold cavils . . of Gregorie Martin, London 1583 [wieder hrsg. von Charles Henry Hartshorne, Cambridge 1843]), dem im J. 1610 das AT. folgte.

Auf Anregung John Reynolds, des Präses vom Corpus Christi Collegium in Oxford, wurde 1604 eine Kommission von sechs Gruppen, jede von neun Gelehrten (je zwei in Westminster, Oxford und Cambridge; wirklich nahmen nur siebenundvierzig teil an der Arbeit), durch Jakob I. eingesetzt, um die Bischofs-Bibel zu revidieren, zu welchem Zwecke die peinlichsten Vorschriften abgefaßt wurden. Nach Jahren der Arbeit, (andere sagen, die Arbeit habe wirklich nur 1607 angefangen und nur zweieinhalb Jahre gedauert), wobei einige Stücke vierzehn oder gar siebzehn Mal bearbeitet wurden, erschien die Ausgabe (um viele Exemplare rasch herzustellen) in zwei gleichzeitig gesetzten und gedruckten Folianten; in demselben Jahre erschien eine Duodez-Ausgabe, wovon nur ein Exemplar bekannt sein soll (Lenox Bibliothek, New-York City). Diese Ausgabe hieß dann „the authorized version“ (sie scheint aber nie autorisiert worden zu sein) oder „King James' version“ und der Titel trug die Inschrift: „Appointed to be read in the churches“ (vorgeschrieben zum Vorlesen in den Kirchen). Die Übersetzung war sehr gut, klar, schön, volkstümlich. Natürlich wurde sie, wie alles neue, anfangs und lange derb angefeindet, aber allmählich drang sie durch und im J. 1661 wurden die Episteln und Evangelien im englischen Gebetbuch nach dieser Übersetzung umgeändert. Eine kritische Ausgabe dieser Übersetzung vom J. 1614 lieferte F. H. Scrivener, The Cambridge paragraph bible of the authorized English version . . . Cambridge 1873, worin er viele Abdrucke verglich, nebst den Revisionen des Dr. Paris im Jahre 1762, des Dr. Blayney im J. 1769, und der American Bible Society im J. 1867; leider bietet Scrivener nicht den genauen Text von 1611, auch nicht von 1613.

Einzelne Übersetzungen durch Gelehrte oder durch kirchliche Gemeinschaften herausgegeben, brauchen hier nicht behandelt zu werden (vgl. Schaff, wie oben S. 366. 367). Am 10. Februar 1870, auf Antrag des Bischofs von Winchester, Samuel Wilberforce, beschloß die Konvokation von Canterbury eine Revision der „Authorized Version“ ins Auge zu fassen (vgl. zur Geschichte und zur Litteratur dieser Revision, Schaff, wie oben, S. 371—494). Gegen siebenunddreißig Gelehrte wurden aufgefordert, das AT. zu bearbeiten, und etwa neunundzwanzig das NT., obschon die Zahl der zu irgend einer Zeit wirklich thätigen geringer war. Wenigstens fünf religiöse Gemeinschaften außer der englischen Staatskirche nahmen daran teil. In ähnlicher Weise arbeiteten in Amerika zwei Gruppen von Gelehrten aus neun verschiedenen religiösen Gemeinschaften und die Arbeiten wurden hin und her übers Meer ausgetauscht. Der griechische Text des NT. (The Greek Testament with the readings adopted by the revisers of the authorised version, Oxford 1881) wurde gründlich durchgenommen (wäre das nur geschehen bei der Revision der deutschen Bibel!) und auf Grund davon die Übersetzung gemacht, mit der Übersetzung von 1611 verglichen, und bis ins kleinste geschliffen und gefeilt. Die revidierte Bibel wurde am 17. Mai 1881 in England und am 20. Mai 1881 in Amerika veröffentlicht und es scheinen im ersten Jahre drei Millionen Exemplare verkauft worden zu sein. Die Aufnahme besonders in England war zuerst, wie zu erwarten, nicht besonders freundlich. Ein sehr kleiner Bruchteil war unwillig, weil zu wenig geändert worden war, aber die große Masse reagierte gegen die Abänderung der altgewöhnten Sätze und fand in dem einen oder anderen Gelehrten einen Stützpunkt. Konservative Gelehrte verurteilten die englische Bekleidung des auch von ihnen

gebilligten Urtextes, oder stießen sich gar an den neuen Lesarten in den Urtexten, da sie die gewöhnlichen Lesarten für heilig ansahen. Amerika hatte noch einen Grund mehr zur Unzufriedenheit, weil mancher Ausdruck, den die amerikanischen Gelehrten vorgezogen hatten, nur in der Appendix zu lesen war. Diese amerikanischen Gelehrten verpflichteten sich keine „neue“ Ausgabe vor dem Ende von vierzehn Jahren zu veranstalten. Die Zeit ist im Jahre 1896 voll geworden. Ich habe nicht gehört, ob die beabsichtigte amerikanische Ausgabe erfolgt ist. Aber die Jahre gehen vorüber und jedes Jahr gewinnt die Revision an Boden; sie macht raschere Fortschritte als seinerzeit die Revision von 1611.

[Spitznamen: „Breeches“-Bibel = Genfer-Bibel wegen Gen 2, 7: „They sewed figleaves together and made themselves breeches“ (schon früher bei Wiclif); „Bug“-Bibel = eine Ausgabe der „Matthew“-Bibel vom J. 1551 wegen Ps 91, 5 „so that thou shalt not nede to be afrayed for any bugges (gleich dem heutigen „bogies“) by night“ (auch bei Coverdale und Taverner); „Wicked“-Bibel ist vom J. 1631, weil „not“ im Ehebruchsverbot fehlt in den Zehn Geboten, was dem Drucker 300 Pfd. St. oder 6000 Mk. gekostet hat (eine kleine Bibel vom Jahre 1653 läßt Paulus fragen: „Know ye not that the unrighteous shall inherit the kingdom of God?“); „Treacle“-Bibel, die Bischofs-Bibel von 1568, wegen Jer 8, 22: „Is there no tryacle in Hiliad?“; „Vinegar“-Bibel, gedruckt bei J. Baskett, Oxford 1717, wegen „vinegar“ statt „vineyard“ über der Spalte für Lc 20.]

Caspar René Gregory.

9. Finnische und lappische Bibelübersetzungen.

Quellen: The Bible of every Land; Nordisk Familjebok (Artikel: Bibelöfversätningar); Brödrene Salmonsens Konversationsleksikon (Artikel: M. Agricola, Bibeloverssättelser).

Nach allgemeinem europäischem Sprachgebrauch nennt man die Hauptmasse der Bewohner Finnlands, an Zahl ca. 2 Millionen, Finnen, und die Bewohner der nördlichsten Teile der skandinavischen Halbinsel, an Zahl ca. 30000, Lappen. Hierbei ist aber zu bemerken, daß seit uralter Zeit die Lappen, von welchen die meisten im nördlichen Norwegen wohnen, in Norwegen Finnen genannt, und die von Finnland nach (norwegisch) Finmarken eingewanderten Finnen Quänen genannt werden.

Die Finnen und die Lappen sind in Beziehung auf ihre Leibesgröße und zum Teil Lebensweise sehr ungleich. Ihre Sprachen aber sind sehr verwandt. Sie verhalten sich etwa wie Deutsch und Dänisch. Diese Sprachen haben mehrere Eigentümlichkeiten: keine Artikel, keinen Geschlechtsunterschied, sowohl Pronomina separata als Pronomina suffixa, anstatt Präpositionen Postpositionen. Die finnische Sprache ist sehr wohlklingend. In der Lappischen werden viele Sibilanten gebraucht. Pronomina und Verba haben im Lappischen Dualisformen, im Finnischen aber nicht. Finnisch hat 15 Kasus, Lappisch 7.

Finnland (Finnisch: Suomi) wurde im 12. und 13. Jahrhundert nach und nach von den Schweden eingenommen und bekam also von Schweden her Staatsordnung, Christentum und Bildung. Bis 1809 war es eine schwedische Provinz. In diesem Jahre wurde es von Rußland erobert und als Großfürstentum mit Rußland vereinigt.

Obgleich früher das Schwedische Finnlands Hauptsprache gewesen war, so bekam doch Finnland schon in der Reformationszeit finnische Kirchensprache. Ein junger Finne, Michael Agricola († 1557 als Bischof in Abo), war nach Wittenberg gekommen, hatte Luther kennen gelernt und war dort Magister geworden. 1539 mit Empfehlung von Luther an König Gustav I. nach Hause zurückgekommen, fing er an, einige religiöse Bücher ins Finnische zu übersetzen. Nachdem er zuerst einige Teile der Bibel übersetzt hatte, erschien von ihm das NT. zum erstenmal ins Finnische übersetzt 1548, die Psalmen und einige der Propheten 1551—52. In der Vorrede zu den Psalmen finden sich Mitteilungen über die alten Götzen der Finnen. Im Jahr 1642 wurde die ganze Bibel zum erstenmal auch Finnisch in Stockholm von E. Petraus, M. Stadius, H. Hofman und G. Favorin herausgegeben. Neue Ausgaben kamen später heraus, 1683 bis 1685 von H. Florinus und 1758 von A. Litzelius. Eine neue Übersetzung von Prof. A. V. Ingman erschien 1859.

Da die Lappen auf einem großen Territorium wohnen, nämlich in den Einöden im nördlichsten Teil der skandinavischen Halbinsel zwischen dem atlantischen Meer im Westen und dem weißen Meer im Osten, und da sie unter verschiedenen Regierungen stehen und ihre Sprache keine Litteratur zur Stütze gehabt hat, so ist die Sprache in mehrere Dialekte gespalten. Nach der Volkszählung im J. 1890 wohnten in Norwegen

(besonders in den Ämtern Finnmarken und Tromsö) 20786 Lappen, in Schweden 6846 (in Lapmarken), in Finnland 1140 und in Rußland auf der Halbinsel Kola wahrscheinlich etwa 2000. Die meisten Lappen stehen also unter der norwegischen Regierung, weniger unter der schwedischen und noch weniger unter der finnischen und unter der russischen.

Dem Namen nach bekamen die Lappen frühe im Mittelalter das Christentum; die christliche Erkenntnis aber war gering. Man hatte wohl in Norwegen gesucht, den Lappen bessere christliche Erleuchtung zu geben und die Überreste heidnischen Aberglaubens auszurotten. Besonders arbeitete der Drontheimische Bischof Erik Bredal († 1672) an dieser Sache, als er 1658—59 von seinem Bischofssitz nach Finnmarken wegziehen mußte, weil die Schweden Drontheim eingenommen hatten. Von Thomas von Westen († 1727) wurde viel Arbeit für die Unterweisung der Lappen in den Jahren 1714—23 gethan. Mehrere christliche Bücher auf Lappisch wurden herausgegeben. Ein Seminarium lapponicum in Drontheim zur Ausbildung der Lehrer im Lappischen wurde errichtet. Aber die dänisch-norwegische Regierung handelte planlos, denn das Seminarium lapponicum wurde 1774 aufgehoben. Einige Teile der Bibel waren übersetzt und nach Kopenhagen geschickt, aber dort bei einer Feuersbrunst 1795 vertilgt.

Nachdem die norwegische Bibelgesellschaft im J. 1821 beschlossen hatte, eine Bibelübersetzung ins Lappische zu unternehmen, erbot sich 1822 Probst Kildahl mit Hilfe eines Volksschullehrers Gundersen diese Arbeit in Angriff zu nehmen. Aber Kildahl starb in demselben Jahre; die Arbeit wurde fortgesetzt von Gundersen und nach 1824 auch von Pastor Stockfleth († 1866), nachdem er bei einem längeren Aufenthalt in Finnmarken sich mehr in die Sprache hatte vertiefen können. Die zwei ersten Evangelien wurden 1838 gedruckt und das ganze NT. wurde 1840 und in neuer Auflage 1850 herausgegeben und abermals in revidierter Ausgabe 1874. Stockfleth übersetzte auch Teile der Bücher Mose (1840) und die Psalmen (1854). Später hat ein Lappe, Lars Hätta, das ganze AT. übersetzt und dies, revidiert von Prof. J. A. Friis († 1896) und später vom Seminarverwalter Quigstad in Tromsö, wurde 1875 fertig gedruckt. Alle Übersetzungen und andere in Norwegen auf Lappisch in diesem Jahrhundert und früher von Stockfleth und anderen verfaßte Bücher sind in dem finnmarkischen Dialekt geschrieben.

Der Dialekt, welcher in schwedisch Lappmarken gebraucht wird, ist von dem finnmarkischen nicht wenig verschieden. In diesem Dialekt wurde in Stockholm 1648 von Johan Jonä Tornäus ein Handbuch herausgegeben, enthaltend die Sonntagsevangelien und -Episteln, die Psalmen, Sprichwörter und Sirachs Buch. Das NT., übersetzt von Per Fjellström wurde 1755 herausgegeben. Es kam in neuer Ausgabe gedruckt in Hernösand 1811 heraus, und dort erschien auch in demselben Jahr die ganze Bibel.

J. Belsheim.

10. Georgische (grusinische, iberische) Bibelübersetzungen.

Litt.: J. G. Eichhorn, Von der georgischen Bibelübersetzung, in: Allg. Bibl. 1 (1787) 153—169 Einl. § 318[b]; Holmes, praef. in Pent. 1798.; Kaulen[3] § 178; Gregory 3, 922; Scrivener[4] 2, 156—159; A. A. Tsagareli, Nachrichten von den Denkmälern des georgischen Schriftentums (russ.), Petersburg 1—3. Heft 1886. 89. 94.

Nach der armenischen Tradition hat Mesrob auch für die von armenischer Kultur abhängigen Nachbarvölker, die Iberer oder Georgier oder Grusinier und die Albaner, das Alphabet erfunden (s. Bd 2. 68, 3 und ZdmG 30 1876 S. 79) und die Übersetzung der Bibel ermöglicht. (Wer sind die Sauromaten, die neben den Armeniern und Skythen von Theodoret unter denen aufgeführt werden, in deren Sprache das Hebräische zu seiner Zeit übersetzt war?) Andere bezweifeln dies, setzen aber den Ursprung der Übersetzung auch in das 5. oder 6. Jahrhundert und nehmen für dieselbe griechische Grundlage an; doch ist streitig, wie weit sie durch die slavische beeinflußt wurde. Die Makkabäerbücher seien von König Archil von Georgien aus dem Slavischen übersetzt, die erste (und einzige?) 1743 in Moskau von dem Prinzen Wakhuscht veranstaltete Ausgabe (557 Bl. Fol., in Kirchenschrift) nach der slavischen Bibel gestaltet (1723 bei Gregory 922 scheint Druckfehler, ebenso 1742 bei Kaulen[3] 175, Schenz 465). It has never been reprinted sagt Scrivener[4] 2, 157; Gregory erwähnt Petersburger Ausgaben (ob bloß des NT.s?) von 1816 und 1818 in gewöhnlicher Schrift; aus der ersteren entnahm Petermann Pauli epistula ad Philemonem speciminis loco ad fidem versionum orientalium veterum una cum earum textu originali Graece edita (Berl.

1844). S. C. Malan benutzte sie 1862 für The Gospel according to S. John translated from the eleven oldest versions except the Latin (London). Frz. C. Alter, Über georgianische Litteratur, Wien 1798, gab S. 26—117 Varianten aus derselben. Eichhorns Bericht ist von Stephanus Autandil georgisch geschrieben, von Paulus Leoni 1780 ins Italienische übersetzt, durch Adler ihm zugekommen. Nach H. Sch.ch.rdts Anzeige von Tsagarelis Arbeit (LCBl 1895, 37) giebt auch diese noch kein festes Bild von der Geschichte dieser Übersetzung und ihrem Verhältnis zur Bibel von 1743. Aus der Athoshds. Nr. 1 vom Jahr 978 hat Ts. das Hohelied mit den Varianten der Moskauer Bibel abgedruckt. Ein Psalter vom Sinai, wo, wie im Kreuzkloster in Jerusalem, viele iberische Hdss., sei aus dem 7.—8. Jahrhundert; Evangelienbücher, die Bakradze ins 5.—6. Jahrhundert setzte, seien jünger.

(O. F. Fritzsche †) Eb. Nestle.

11. Hebräische Übersetzungen des Neuen Testaments.

Hier ist nicht zu nennen die von der alten Tradition bezeugte hebräische Urschrift des Matthäusevangeliums, aber auch nicht das Evangelium secundum Hebraeos, obwohl dies aller Voraussicht nach auf den griechischen Evangelien beruhte und als ein Übersetzungswerk bezeichnet werden kann; denn es war nach dem Zeugnis des Hieronymus (Adv. Pel. 3, 1) „chaldaico quidem syroque sermone, sed Hebraicis litteris scriptum“, d. h. es war in der Syrien und Mesopotamien gemeinsamen aramäischen Sprache geschrieben, deren Dialekte Hieronymus nicht weiter geschieden hat (s. dazu meine Gramm. des jüd. pal. Aram., 2 f.). Mit dem Verschwinden der historischen Ausläufer der jüdischen Urgemeinden Palästinas scheint auch die für sie anzunehmende Litteratur in hebräischer oder aramäischer Sprache spurlos verschwunden zu sein.

Sehr verschiedenen Zwecken haben die gegenwärtig existierenden hebräischen Übersetzungen des NT.s ihren Ursprung zu verdanken. Mit Übergehung einzelner bloßer Versuche sind folgende Arbeiten von größerer Bedeutung zu nennen:

I. Übersetzungen von Juden.

a) Evangelium Matthaei in lingua hebr. cum vers. lat. atque annotationibus Sebastiani Münsteri. Erste Ausg. Basel 1537, zweite Ausg. Paris 1541, dritte Ausg. (mit Beigabe des Hebräerbriefs hebr. und lat.) Basel 1557. Nach dem Vorwort vom Herausgeber handschriftlich vorgefunden und nur ergänzt.

b) Evangelium hebr. Matthaei recens e Judaeorum penetralibus erutum cum interpret. lat., herausgeg. von Jean du Tillet und Jean Mercier, Paris 1555. Dies entstammt der Evangelienübersetzung von Schemtob Schaprut vom J. 1385, welche einen Teil seines gegen das Christentum gerichteten 'Eben bōchan bildete, s. A. Herbst, Die von Sebastian Münster und Jean du Tillet herausgegebenen hebr. Übersetzungen des Evangeliums Matthäi, Göttingen 1879. Das in der Bibliothek des Vatikans befindliche, alle vier Evangelien umfassende Manuskript eines ungläubigen Juden (MS. Orient. 100) ist vielleicht das vollständige Werk Schapruts.

c) Eine vollständige Übersetzung des NT.s, teilweise von Ezechiel Rachbi (nicht Rākibī, so Delitzsch, Brief an die Römer 105 Anm. 1), gest. 1772, teilweise von einem aus Deutschland stammenden Gehilfen desselben, s. Delitzsch a. a. O. 22. 103—109; Schechter, Notes on Hebrew MSS. in Jew. Quart. Rev. VI 144 f.

II. Übersetzungen von Christen.

a) Das vollständige NT. edierte in eigener hebräischer Übersetzung Elias Hutter (s. über ihn Allgem. deutsche Biographie XIII 475 f.) in seiner 12sprachigen und in der viersprachigen Ausgabe desselben (Nürnberg 1599 und 1602). Verbesserte Ausgabe der hebr. Übersetzung von G. Robertson, London 1661, des Anfangs derselben von R. Caddick, London 1798. [Elias Schadäus (gest. 1626) ließ einige neutestamentl. Bücher deutsch mit hebr. Lettern drucken, verfaßte aber keine hebr. Übersetzung (so K. U. Nylander), s. W. Horning, Magister Elias Schadäus (1892) 12.]

b) Die vier Evangelien erschienen, übersetzt von Joh. Baptista Jona (gest. 1668), zu Rom 1668.

c) Ungedruckt blieb eine hebräische Übersetzung des Matthäus von Joh. Kemper (Mose b. Aaron aus Krakau), gest. 1714, mit latein. Übertragung von Andr. Borelius, welche die Universitätsbibliothek von Upsala verwahrt, s. darüber K. U. Nylander, Ett unicum från Upsala bibliotek, Kyrklig Tidskrift I (1895) 231—235.

d) Von F. A. Christiani erschien 1676 zu Leipzig der Hebräerbrief, von Imm. Frommann das Evangelium des Lukas (bis 22, 14) 1735 zu Halle.

e) Die Londoner Gesellschaft für Judenmission veranstaltete 1813—17 eine Übersetzung des ganzen NT.s, welche 1821 zum erstenmale vollständig erschien. Durchgreifende Revisionen hatten statt 1837/38 (A. McCaul, J. C. Reichardt, S. Hoga, M. S. Alexander) und 1857/63 (J. C. Reichardt, E. Margoliouth, Biesenthal), deren Resultat in den Ausgaben von 1840 und 1866 vorliegt, s. darüber F. Delitzsch, Brief an die Römer 21—38. Die Übersetzung hat den Vorzug leichter Verständlichkeit, während sprachliche Korrektheit und stilistische Eleganz ihr fehlen.

f) Das hebr. NT. der britischen und ausländ. Bibelgesellschaft, nach Vorarbeiten, welche 1864 begannen, herausgegeben 1877 von Franz Delitzsch (gest. 1890) in Leipzig. Eine revidierte Ausgabe erschien 1885 (in Oktav), während die stereotypierte Ausgabe von 1881 (in 32^mo^) bis 1889 fast unverändert öfter abgedruckt wurde. Die abschließende Gestalt erhielt das Werk nach nochmaliger durchgreifender Revision Del.s in der Ausgabe von 1892, nach dem Tode des Verf.s herausgegeben vom Unterzeichneten. S. F. Delitzsch, The Hebrew New Testament, 1883, 12 Artikel im ThLB 1889 u. 1890; Eine Uebersetzungsarbeit von 52 Jahren, 1890; G. Dalman, Das hebr. NT. von Fr. Delitzsch in Hebraica IX 226—231, ThLB 1891, 289 ff.

g) Das hebr. NT. der trinitarischen Bibelgesellschaft, verfaßt 1876—1882 von Isaak Salkinson (gest. 1883) im Dienst der Britischen Judenmissionsgesellschaft, zu Ende geführt und herausgegeben 1885 von Chr. Ginsburg; s. John Dunlop, Memories of Gospel Triumphs (1894) 378—386. Revidierte Ausgaben von 1886 und 1894. Diese Übersetzung strebt nach alttestamentlicher Klassizität auf Kosten der Treue, während Delitzsch mit Anwendung einer dem Hebräischen der Mischna sich nähernden Sprachform eine sehr korrekte Wiedergabe des Originals erreicht. **Gustaf Dalman.**

12. Jüdisch-aramäische Übersetzungen (Targumim).

Die jüdisch-aramäischen Übersetzungen des AT.s, welche in PRE[2] unter ihrer jüdischen Bezeichnung „Thargumim" in Bd 15 (1885) 365—377 von Volck behandelt worden waren, hier einzureihen, wird das natürlichste sein.

Litteratur: 1. Ueber die Targumim im allgemeinen zu vergleichen Hamburger, Real-Enc. II. Abt. 1167—95 „Targum"; Steinschneider, Encycl. Brit.[9] 23, 62—65; Helvicus, de chaldaicis bibliorum paraphrasibus, Gießen 1612 (s. Lagarde, Mitt. 2, 164); daraus die Einleitungen ins Alte Testament; Eichhorn[4], 2, 1—123; Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge der Juden, Berlin 1832, S. 61—83; Gfrörer, Das Jahrh. des Heils (1838) I, 36—59; Fürsts Literaturblatt des Orients, 1840, Nr. 44—47; Frankel, Verhandlungen der . . Orientalisten 1844 (Lpz. 1845) S. 10—16; ders., Einiges zu den Targumim (Ztschr. f. die rel. Interessen des Judenthums 3. 1846, S. 110—120); Herzfeld, Gesch. d. Volkes Israel III (1857), S. 61 ff. 551 ff.; Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judenthums (1857), S. 162—167; Langen, Das Judentum in Palästina (1866), S. 70—72, 209—218, 268 ff. 418 ff.; Nöldeke, Die alttest. Literatur (1868) S. 255—262; Schürer, GdVJ II, 380. I, 115—121; Strack, Einleitung in das AT[4], München 1895, § 84; Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie = Lehren des Talmud (Leipz. 1880), S. XI—XIX; (2. Aufl. 1897 unter d. T. Jüdische Theologie auf Grund des Talmud, S. XVI—XXIV); Ed. Böhl, Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu. Wien 1873; Kautzsch, Grammatik des Biblisch-Aramäischen S. 12 f.; Gust. Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch nach den Idiomen des palästinischen Talmud und Midrasch, des Onkelostargum (cod. Socini 84) und der jerusalemischen Targume zum Pentateuch. Leipzig, Hinrichs 1894; derselbe, Aramäische Dialektproben Lesestücke zur Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch zumeist nach Handschriften des Britischen Museums mit Wörterverzeichnis, ebend. 1896; ders., Kurzgefaßtes Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch für Targum, Talmud und Midrasch, mit Vokalisation der targumischen Wörter nach südarabischen Handschriften. Frankfurt a. M., J. Kauffmann (Lief. 1 angekündigt). Aeltestes Spezialwörterbuch: Elias Levita († 1549), Meturgeman, Isny 1541; vgl. Bacher ZdmG 43. 1889. 226—230. 269; Joh. Buxtorf 1639/40, neu von B. Fischer, Leipz. 1869—75; J. Levy, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen großen Theil des rabbinischen Schriftthums. Leipzig, Baumgärtner 1867/68. 2 Bde. Noch unvollendet ist M. Jastrow, great Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Jerushalmi, and the Midrashic Literature, London and New-York 1886 ff. (bis jetzt 6 Parts bis ירד). Ältere Grammatiken von Fürst 1835, Winer 1824. [2]42., ([3]von Fischer 82). Ueber ältere Ausgaben der verschiedenen Targume vgl. Le Long-Masch, Bibl. sacr. P. II, Vol. I; Steinschneider, Catal. libr. hebr. in bibl. Bodleiana Nr. 1075 ff.; J. H. Petermann, Brevis linguae chald.

gramm. etc. S. 83 ff. Louis Hausdorff, Zur Geschichte der Targumim nach talmudischen Quellen. Sonder-Abdruck aus: „Monatsſ. f. G. u. W. d. Judenthums“, 38. Jahrg., Heft 5, 6 und 7. Breslau, Schottländer 37 S.

1. Ursprung und Benennung. Wie auf griechisch-ägyptischem Boden eine Übertragung des Gesetzes und der andern h. Schriften in die Landessprache notwendig wurde, so wurde es auch in Palästina, als das Hebräische mehr und mehr vom Aramäischen verdrängt wurde, Bedürfnis die Verlesung des Gesetzes und der prophetischen Abschnitte durch eine sie begleitende Übersetzung der Gemeinde verständlich zu erhalten. Ob man in Neh 8, 8 (מְפֹרָשׁ in b Meg 3ª = תרגום) eine erste Spur dieser Sitte zu finden hat, ist fraglich. Über die späteren Vorschriften für den Meturgeman (daher: Traugemund, Dragoman), der wohl in der Regel dazu fest angestellt war, s. Zunz, Schürer: beim Gesetz nach einem Vers, bei den Propheten nach 3 Versen. Über das entsprechende kirchliche Amt des *ερμηνευτης* in christlichen Gemeinden mit sprachlich gemischter Bevölkerung s. Harnack, über den Ursprung des Lektorats ꝛc. TU 2, 5.

Anfangs geschah diese Übertragung sicher nur mündlich, und im Gottesdienst sollte auch später noch keine Handschrift verwendet werden, wie denn noch Origenes und Hieronymus kein Targum erwähnen, doch wird ein geschriebenes Targum zu Hiob schon zur Zeit des ersten Gamaliel genannt (b Sabb. 115ª). Falls Mt 27, 46; Mc 15, 34 die aramäische Fassung von Ps 22, 1 die ursprüngliche ist (vgl. dazu Lagarde, Mitt. 1, 116. 4, 18; Schreiner ZatW 6, 215), beweist der Kreuzesruf Jesu, daß dem Volk die Psalmen damals aramäisch geläufig waren; auch Eph 4, 8 berührt sich mit dem Targum von Ps 68, 4 näher als mit dem massoretischen Text. Ohne genügende Stütze sind Böhls Annahmen. Lagarde nimmt an, daß schon einzelne Teile der LXX nicht auf den massoretischen Text sondern auf ein Targum zurückgehen (Übersicht 46. 76ʳ). — Über die Etymologie des Wortes s. Lagarde Mitt. 2, 177 (nicht 17ʳ: Brockelmann L. S. 412), der meturgeman für ein indoeuropäisches Fremdwort hielt, Friedr. Delitzsch (hebrew language 50 und Assyr. Hdwb. 612. 713), der assyrisch ragâmu sprechen, targumânu Sprecher vergleicht, Jensen ZfAssyr. 6, 55. In neuerer Zeit scheint es in Deutschland Sitte zu werden, nicht mehr das Targum, sondern der Targum zu sagen, als ob man ein semitisches Wort sächlicher Bedeutung, zu dem man kein bestimmtes deutsches Wort ergänzt, nicht besser als Neutrum beließe; vgl. *το σαββατον, το πασχα*, der Sabbat (sc. Tag), das Passa (sc. Fest). Doch vgl. der Talmud.

2. Zahl. Zu allen alttestamentlichen Büchern außer Daniel und Esra-Nehemia sind uns Targume erhalten (zur Frage, ob die aramäischen Teile der genannten Bücher nicht Bruchstücke ihrer Targume seien, s. die Kommentare über dieselben), zum Teil mehrere, nämlich

1. zum Pentateuch a) das sogenannte Targum des Onkelos.
b) das Targum Jeruschalmi I, früher auch Targum Jonathan oder Pseudojonathan genannt,
c) das Targum Jeruschalmi II, oder Fragmententargum (über Jeruschalmi III, s. u.);
2. zu den Propheten d) das Targum des Jonathan ben Uzziel,
e) Bruchstücke eines zweiten Targums;
3. zu den Hagiographen; zum Buch Esther deren zwei.

Besser gruppiert man nach dem Dialekt, in dem sie abgefaßt sind.

3. Die Sprache der Targume. Die Targume gehören sämtlich zu demjenigen semitischen Sprachzweig, der in der Überschrift (nicht notwendig „Glosse“) von Da 2, 4 אֲרָמִית oder ארמית aramäisch heißt, s. Opperts assyr. Gr. 1860. 68; Nestle, Marginalien 39. Durch Hieronymus war dafür lange Zeit die Bezeichnung chaldäisch üblich geworden, während die LXX genau die *διαλεκτος χαλδαικη* und *χαλδαϊστι* von *συριστι* unterscheidet, wie sie Dan 2, 4 dies ארמית wiedergiebt; vgl. auch Josephus ant. 1, 6, 4 *Αραμαιους, ους Ελληνες Συρους προσαγορευουσιν*, Papyr. Flinders-Petrie II, p. 23 (III. Jahrh. v. Chr.) *Απολλωνιον . . . παρεπιδημον ος και συριστι Ιωναθας καλειται*; Lagarde, proph. chald. p. XLIII. Am besten braucht man syrisch für das christliche Aramäisch. Das jüdische Aramäisch zerfällt nach den Untersuchungen Dalmans in 4 verschiedene Formen: 1. das judäische, 2. das galiläische, 3. das babylonische Aramäisch, 4. ein aus palästinisch und babylonisch gemischtes Aramäisch; ägyptisches Aramäisch zu unterscheiden reichen unsere Quellen nicht hin.

In judäischem Aramäisch ist das Targum des Onkelos und das Prophetentargum des Jonathan geschrieben, gemischten Sprachtypus zeigen die Targume der Hagiographen und die jerusalemischen Targume. Über das T. der Proverbien s. S. 109, 57 ff. Bei der sprachlichen Beurteilung dieser Texte ist aber zu beachten, daß sie nicht gesprochenes Aramäisch bieten, sondern, namentlich im Onkelos, eine möglichst genaue aramäische Nachbildung eines hebräischen Originals; es liegt also dasselbe Verhältnis vor, wie beispielsweise beim griechischen Sirach zwischen dem Text des Buches und seinem Prolog. Zweitens ist die bisherige Vokalisierung der jerusalemischen Targume zum Pentateuch wertlos und irreführend; nur die supralineare Punktation der südarabischen Handschriften zu befolgen (s. darüber Merx, Landauer, Dalman, Barnstein und Z. 61—106, 10). Endlich haben wir vom Text der Targume auch 1897 noch nicht die editionem novam ad codicum mss. fidem emendatam, die Lagarde in seiner Erstlingsschrift von 1847 versprach. Eine solche wäre um so nötiger, da der Text der Targume nicht die stereotype Form erhalten hat, wie der massoretische. Was man bisher in gutem Glauben als das oder den Targum citierte, ist nur die Lesart einer einzelnen Hds., im besten Fall einer Rezension, die sich zum ursprünglichen Text, selbst beim Onkelos, nur verhält wie der von Lagarde herausgegebene Lucian zur echten Septuaginta (Mitt. 2, 181). Nicht nur in orthographischen oder auch grammatikalischen Punkten (z. B. in der Verwendung des st. cstr., Ersatz durch ־ְד) sondern auch in inhaltlich wichtigen Lesarten („exegetischen Varianten") unterscheiden sich die Handschriften der bisher in Europa allein bekannten Rezension nicht bloß von einander viel mehr als man bisher annahm, sondern vollends groß ist ihr Unterschied von den südarabischen Handschriften, von denen bis jetzt durch Merx, Kautzsch, Barnstein, Dalman nur Proben gedruckt sind. Über die Verschiedenheit der Zeugen der tiberiensischen Redaktion s. z. B. L. Techen (das Targum zu den Psalmen, Wismar 1896), der, alles was nur die Grammatik und das Lexikon angeht ausschließend, aus 3 Druckausgaben 45 Seiten mit Varianten füllt, indem z. B. in Ps 8, 9 der eine Zeuge דהליך liest, der andere דגזה, der dritte עבר, daneben zwei אסרטין, der dritte אורחת. Für Threni lag dem Unterzeichneten eine handschriftliche Kollation der 5 Handschriften Berlin Kennic. 150, Hamburg K. 162, London Or. 1476. 2375. 2377 vor; darnach fehlten beispielsweise in den Londoner südarab. Hdss. in 2, 20 verglichen mit Lagardes Druck 2 + 2 + 1 + 3 + 1 + 11 Worte. Was ist nun der Text des Targums? Die folgenden Ausführungen gründen sich auf die bisherigen Drucke.

a) Das Targum des Onkelos. Ueber Onkelos: G. B. Winer, De Onkeloso ejusque paraphrasi chaldaica (Lips. 1820); S. D. Luzzatto, Philoxenus (אוהב גר) sive de Onkelosi chaldaica Pentateuchi versione, dissertatio hermeneutico-critica in qua veteris paraphrastae a textu hebraico crebrae deflexiones in XXXII classes distribuuntur. Edidit S. D. Luzzato. Editio II. in qua CMIX emendationes adjunctae sunt. Cracoviae, 1895 (¹ Vien. 1830); Levy, Über Onkelos und seine Übers. des Pentateuch (in Geigers Wissensch. Zeitschr. für jüd. Theol. V, 1844, S. 175—198, Forts. in Fürsts Literaturblatt des Orients 1845, S. 337 ff. 354 ff.); Anger, De Onkelo Chaldaico quem ferunt Pentateuchi paraphraste et quid ei rationis intercedat cum Akila Graeco veteris testamenti interprete, 2 Partt., Lips. 1846, 4°; M. Friedmann, Onkelos und Akylas, Wien, Lippe 1896; Schönfelder, Onkelos und Peschittho, Studien über das Alter des Onkelosschen Targums, München 1869; Maybaum, Die Anthropomorphien u. Anthropopathien bei Onkelos und den späteren Targumim mit bes. Berücksichtigung der Ausdrücke Memra, Jekara und Schechintha (Breslau 1870); M. Ginsburger, Die Anthropomorphismen in den Targumim JpTh 1891. 262—280. 430—458; Abr. Geiger, Das nach Onkelos benannte babyl. Thargum zum Pentateuch (Jüd. Zeitschr. 9, 1871, S. 85—104); A. Berliner, Die Massorah zum Targum Onkelos (Lpz. 1877) (s. Barth ZdmG 30, 188—195, Kautzsch ThLZ 1877, 137—139); S. Landauer, Die Mâsôrâh zum Onkelos, auf Grund neuer Quellen lexikalisch geordnet und kritisch beleuchtet. Amsterdam, 1896. X. 157; Sal. Singer, Onkelos und das Verhältniß seines Targums zur Halacha (Frankfurt a. M. 1881); Berliner, Das Targum Onkelos, herausgegeben und erläutert, 1. Tl., Text nach Editio Sabioneta [!] vom Jahr 1557, 2. Thl. Noten, Einleitung und Register, Berlin 1884; vgl. ThLZ 9 (1884), Nr. 17, N[öldeke] LCBl 1884, Nr. 39; Lagarde, GgA 1886. 22 = Mitt. 2, 163—182.

Ausgaben: Erster Druck: Bologna 1482 Fol., mit dem hebr. Text u. Raschis Kommentar; dann öfter im 15. u. 16. Jahrh., am besten Sabbioneta 1557, danach Berliner 1884 (s. o.); nach Hdss. in der Complutensis, den Bibeln Daniels von Bomberghe 1517 (1518). 26. 47—49; daraus in den drei großen Polyglotten und bei Buxtorf 1619. — Stücke aus T. O. nach Hdss. in J. Jahns Chaldäischer Chrestomathie (1800); A. Merx, Chrestomathia Targumica (Porta linguarum orientalium VIII) 1888; dazu Landauer, Studien zu Merx, Chr. T. in ZfAssy-

riologie 1888, 263—292; Gust. Dalman, Aramäische Dialektproben, 1896 (S. 6—9 Targum zum Pentateuch). — Zur Textkritik: E. Kautzsch, Mitteilung über eine alte Hdſ. des Targum Onkelos (codex Socini Nr. 84) Halle'sches Osterprogramm. 1893. 4°; Henry Barnstein, The targum of Onkelos to Genesis [.] a critical enquiry into the value of the text exhibited by Yemen MSS. compared with that of the European recension together with some specimen chapters of the oriental text. London, Nutt 1896 (Gen 17. 26. 31. 41). Vgl. darüber Kautzsch ThLZ 1896, 22; Ad. Merx, Bemerkungen über die Vokalisation der Targume (Verhh. des 5. intern. Orient. Congr. II, 1. 142—188; Johannes Buxtorfs des Vaters Targumkommentar Babylonia ZwTh 1887. 280—299. 462—471. 1888. 41—48. — Uebersetzungen: Engl. von J. W. Etheridge, The Targum of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch, with the fragments of Jerusalem Targum: from the Chaldee. London 1862. 65. 2 vols. Eine lat. gab schon Paul Fagius: Thargum i. e. paraphrasis Onkoli chaldaica in sacra biblia ex chaldaeo in latinum fidelissime versa additis in singula fere capita succinctis additionibus. Tom. I. Pentateuchus Argent. 1546. Kl. Fol. Deutsche Uebersetzungsproben aus den Targumen zum ganzen AT. in Winter-Wünsche, Die jüd. Litteratur seit Abschluß des Kanons, Trier. Bd I. 1894.

Ein Targum zum Pentateuch wird an mehreren talmudischen Stellen auf die Gehilfen Esras zurückgeführt, an anderen wird ein אונקלוס — was bedeutet der Name? *Ακυλας*? — als Schüler und Freund des älteren Gamaliel genannt, an einer einzigen endlich (b Meg 3ª) behauptet, daß Onkelos in Palästina das Targum „gesagt", d. h. mündlich formuliert habe. Die parallele Stelle der jerusalemischen Megilla zeigt, daß hier eine Verwechslung mit dem griechischen Bibelübersetzer Aquila vorliegt, daher sollte man die Bezeichnung Targum des Onkelos, die es im Drucke erstmals in der Bombergischen Bibel von 1517 bekommen hat, ganz aufgeben und nur vom judäischen Pentateuchtargum reden. Nach Berliner wäre es schon im 2. christlichen Jahrhundert abgefaßt, nach Volck (PRE²) hat es seine Schlußredaktion wohl nicht vor dem 4. Jahrh. erfahren, und zwar in babylonischen Schulen; doch läßt sich die auch von Nöldeke (semitische Sprachen 1887. 32) angenommene entstellende babylonische Einwirkung nach Dalman S. 9 nicht sicher nachweisen.

Der Text, den das Targum voraussetzt, ist wesentlich unser massoretischer; man vgl. wie selten in den kritischen Ausgaben, z. B. in Balls Genesis die Sigel T° in Gegensatz zu M tritt. Und wo dies der Fall ist, finden sich häufig in den T hdss. Varianten; vgl. Barnstein S. 40 ff. zu 26, 22. 30, 15. 45, 17. Daß bei der Vergleichung der Charakter des Targums zu berücksichtigen und nicht sogleich auf eine abweichende Vorlage zu schließen ist, hat Volck (²) z. B. an Ex 14, 25. 34, 7. 32, 34; Le 7, 25 gezeigt. Das T. hat also für die eigentliche Textkritik mehr negative Bedeutung; sein Wert besteht darin, daß es der älteste Vertreter der jüdischen Exegese ist. Als solcher ist es nicht bloß geschichtlich interessant, sondern bietet zumal bei dunkeln Stellen und Ausdrücken eine noch heute wertvolle Stütze, aber nicht überall, z. B. nicht Gen 3, 15 שוף mit LXX = *τηρειν*, 4, 7. 41, 43, namentlich nicht bei poetischen Stücken, die es mehr umschreibt, als übersetzt. Messianisch gedeutet ist Gen 49, 10. Nu 24, 17. Dunkle hebr. Wörter werden unverändert herübergenommen, dagegen Eigennamen gedeutet (Sinear — Babel, Ismaeliten — Araber), bildliche Ausdrücke umschrieben Gen 3, 15 Ferse und Kopf: Anfang und Ende, 49, 25 שדים ורחם = Vater und Mutter. Größere Abschweifungen und Zusätze finden sich namentlich in Stücken wie Gen 49, Nu 24, Dt 32. 33, dagegen ist Ex 15 ziemlich wörtlich übersetzt. Ob die größere Freiheit von haggadischen Zusätzen (verglichen mit den übrigen Targumen) das Aeltere und Ursprüngliche oder Folge späterer Reinigung des Textes sei, ist streitig. Gegen Cornill, der die freiere Haltung für älter hält, verweist Dalman mit Recht auf Aquila. Wie die anderen Targume vermeidet auch dieses Anthropomorphismen, indem es das Subjekt Gott je nach dem Zusammenhang durch מימרא, יקרא oder שכינתא ersetzt, oder für die Handlung, die Gott beigelegt wird, würdiger scheinende Verba (Ex 32, 12. 16, 3. 15, 8) oder statt der aktiven die passive Konstruktion wählt. Auch die Patriarchen rücken in möglichst gutes Licht Gen 20, 13. 27, 13. 48, 22. Wenn in unsern Texten eine doppelte Tradition vertreten ist, z. B. Gen 22, 13 die Lesart אחר und אחד, so kann dies von späteren Glossen kommen, aber auch schon ursprünglich zur Wahl gestellt sein (Frankel, Monatsschrift 78—80). Daß das Targ. später wie der hebr. Text Gegenstand gelehrter massoretischer Bearbeitung geworden ist, hat nach Luzzatto vor allem A. Berliner gezeigt, der 1877 die erste vollständige Ausgabe dieser Massora veranstaltete; neuestens Landauer, s. S. 105,50. Wenn diese z. B. zu Gen 12, 2 hervorhebt, daß עם גדול in den 2 ersten Büchern des Pentateuchs durch ע׳ סגי, in den beiden

letzten durch כ׳ רב übersetzt sei, und andere lexikalische Zusammenstellungen giebt, so entschädigt dies nicht für den Mangel einer targumischen Konkordanz, der bei der Schaffung der neuesten Bibelkonkordanz (Mandelkern) leider nicht befriedigt wurde.

b. **Prophetentargum:** Ueber Jonathan: Frankel, Zu dem Targum der Propheten (Breslau 1872); dazu Nöldeke GgA 1872, 828—834, Geiger, Jüd. Zeits. 1872, 198—201; W. Bacher, Kritische Untersuchungen zum Prophetentargum, nebst einem Anhang über das gegenseitige Verhältnis der pentateuch. Targumim in ZdmG 28, S. 1—72; vgl. ebendas. 29, S. 157—161; 319—320; C. W. H. Pauli, The Chaldee Paraphrase on the prophet Isaiah (London 1871); H. S. Levy, Targum on Isaiah I. With commentary London 1889. Erster Druck: Leiria 1494 mit hebr. Text und rabb. Kommentar; in Bombergs erster Bibel 1517 (18); von de Lagarde 1872 nach dem codex Reuchlinianus: Prophetae chaldaice; vgl. dazu G. Hoffmann Academy 3, 338—340; Th. N[öldeke] LCBl. 1872, 1157—60; Lag. Mitt 2, 163; Baer-Delitzsch, Liber Jeremiae (1890) p. VI; A. Klostermann, ThStKr 1873, 731—767. Eine Kollation von Lagarde und Bomberg für Ezechiel bei Cornill, das Buch des Proph. Ez 1886. 110—136; ders., das Targum zu den Propheten I. (zu Jes, Jer und den Zwölfen) ZatW 7. 1887. 731—767; Etheridge s. o. S. 106, 10; Heinr. Weiß, die Peschitta zu Deuterojesaia und ihr Verhältniß zu MT, LXX und Targum. Diss. Halle 1893; M. Sebök (Schönberger), Die syrische Uebersetzung der zwölf kleinen Propheten und ihr Verhältniß zu . . . dem Targum, Breslau 1887.

Das Targum, welches wir über die prophetae priores et posteriores besitzen, wird dem Jonathan ben Uzziel zugeschrieben. Über seine Person vgl. Baba bathr. c. VIII f. 134 a (vgl. Succa f. 28 a): Tradunt Rabbini Nostri: octoginta discipuli fuere Hilleli seniori, quorum triginta digni erant, super quos habitaret Schechina, ut super Mosem praeceptorem nostrum p. m.; triginta autem digni propter quos sol consisteret, sicut propter Josuam filium Nun; viginti denique inter illos medii; maximus omnium fuit Jonathan, filius Usielis etc. Von seiner Übersetzerthätigkeit redet Megilla f. 3a: Paraphrasin prophetarum scripsit J. f. U. ex ore Haggaei, Sachariae et Malachiae, tum commota est terra Israelis ad CCCC parasangas, egressa est filia vocis (בת קול) et dixit: Quis ille qui revelavit secreta mea filiis hominum? Constitit Jonathan filius Usielis super pedes suos et dixit: Ego sum ille, qui revelavi secreta tua filiis hominum etc. Da der Babylonier R. Joseph nach talmudischem Zeugnis hervorragender Kenner der Targumtradition war, dessen Meinung über die Übersetzung einzelner Stellen sowohl des Pentateuchs als der Propheten gern gehört wurde, so hat man vermutet (Schürer, GdVJ I, 117; Buhl, Kanon 178), aber wie Dalman S. 11 zeigt, mit Unrecht, daß dieser 333 gestorbene R. Joseph bar Chija, Vorstand der Akademie zu Pumbeditha (s. über ihn Bacher, Agada der Amoräer 1878 101—107), ein altes von Jonathan, dem Schüler Hillels, stammendes Targum überarbeitet und redigiert habe. Daß das Thora-Targum dem Verf. des Propheten-Targum vorgelegen habe, schließt man aus der Übereinstimmung von Ri 5, 26 mit 5 Mos 22, 5; 2 Kg 14, 6 mit 5 Mos 24, 16; Jer 48, 45 und 46 mit 4 Mos 21, 28. 29. Umgekehrt betrachtet Cornill die freiere Haltung des Prophetentargums als Kennzeichen höheren Alters. Eichhorn (Einleitung I, § 217) und Berthold (Einl. II S. 580 f.) haben aus der hie und da zu Tage tretenden Ungleichmäßigkeit in der Übersetzung auf verschiedene Verfasser geschlossen; Hävernick findet den Beweis für die Einheit des Targums darin, daß nicht nur Parallelstellen, wie Jes 36—39, vgl. 2 Kg 18, 13 ff.; Jes 2, 2—3, vgl. Mich 4, 1—3 wörtlich übereinstimmen, sondern auch in den historischen Büchern schon die dichterischen Stücke (Ri 5; 2 Sa 23) mit reichen Zusätzen versehen sind, die oft wieder untereinander große Ähnlichkeit haben, vgl. Ri 5, 8 mit Jes 10, 4; 2 Sa 23, 4 mit Jes 30, 26. Auch von Frankel (zu dem Targ. der Propheten S. 37 ff.) wird die Einheit des Targums behauptet.

Die Übersetzung ist mehr paraphrastisch und weniger einfach als die des Onkelos. Schon zu den historischen Büchern macht das Targum oft den Ausleger (vgl. Ri 5, 24. 26. 31; 11, 39; 1 Sa 2, 1—10; 15, 23; 17, 8; 28, 16; 2 Sa 14, 11 ꝛc.; 1 Kg 5, 13 ꝛc.; 2 Kg 4, 1 ꝛc.); zu den Propheten, bei welchen die freiere Handhabung des Textes wegen ihrer dunkleren Sprache und ihren auf Israels Zukunft gedeuteten Inhalts statthaft, ja geboten schien, geht diese zu wirklicher Haggada werdende Auslegung fast ununterbrochen fort. Vgl. Jes 12,3; 33,22; 52,7; 62,10; Jer 10,11 (wo selbst der aramäische Vers erläutert wird; doch vgl. Lagarde z. St. p. XXXIV); 12,5; Ez 11,16; Kap. 16; Ho 3,2; Am 8,5; Mi 6,4; Hab 3; Sach 12,11. Vgl. Zunz a. a. O. S. 63 Note b. Lehrreich

sind die eingewebten jüdischen Meinungen jener Zeit und die theologischen Vorstellungen, bei welchen man sich mit besonderer Vorliebe an das Buch Daniel anschloß. Dahin gehört die Deutung Stern Gottes durch Volk Gottes (Jes 14, 3; vgl. Da 8, 10; 2 Mak 9, 10); die Anwendung der Stelle Da 12, 1 bei Jes 4, 2; Jes 10, 32 bringt er eine die Erzählung Daniels Kap. 3 nachahmende Legende bei, welche dann spätere Targumisten wiederholen (vgl. jerus. Targ. 1 Mos 11, 28; 16, 5; 2 Chr 28, 3); bei Jes. 22, 14; 65, 15 hat er die Lehre vom zweiten Tode eingewebt; Jes 30, 35 erwähnt er die Gehenna; besonders aber gehört dahin seine Messiaslehre, die er häufig auch in nichtmessianische Stellen einträgt, die aber bei ihm noch sehr einfach erscheint und der neutestamentlichen Auffassung bisweilen nahe steht (Jes 42, 1 ff.; Mt 12, 17 ff.; anders dagegen die LXX); doch auch anderwärts abweichend (Sach 12, 10). Er erkennt die Beziehung der Stelle Jes 53 auf den Messias und nimmt einen leidenden und büßenden Messias an, erlaubt sich jedoch auch hier wie anderwärts (Mich 5, 1) vielfache Verdrehungen. Vgl. auch Zunz a. a. O. S. 332. Manches jedoch mag von der Hand eines späteren Interpolators in den Text eingetragen sein. Zunz (S. 63 Note c) rechnet hierher alles Feindselige gegen Rom z. B. 1 Sa 2, 5; Jes 31, 9; Ez 39, 16; die Erwähnung des Armillus (Romulus) u. dgl. Von Zusätzen im Texte des Jonathan spricht schon Raschi zu Ez 47, 19. Daß solche vorliegen, beweisen besonders die doppelten Übersetzungen, deren dieses Targum viele aufzuweisen hat.

c) Vor dem Targum zu den Hagiographen sind die sogenannten **Jerusalemischen Targume zum Pentateuch** einzureihen, die nach Dalman 21 gemischten Sprachtypus aufweisen, neben solchem, was dem galiläischen Aramäisch eigentümlich ist, Berührungen mit der Sprache des Onkelos und mit der des babylonischen Talmuds. Schon dies weist auf Abhängigkeit von Onkelos und späteren Ursprung. Letzterer wird für ihre gegenwärtige Fassung vollends dadurch erwiesen, daß in dem einen zu Gen 21, 21 eine Frau und Tochter Muhammeds mit Namen genannt sind. Diese Targume sind

1. T. Jeruschalmi I. zum Pentateuch, auch T. **Jonathan** oder T. **Pseudojonathan** genannt, weil man seit dem 14. Jahrhundert die Sigel ת״י (= Jeruschalmi) falsch auflösend dasselbe dem Übersetzer der Propheten zuwies.

2. T. Jeruschalmi II. zum Pentateuch oder Fragmententargum, weil nur zu einzelnen Abschnitten erhalten, wahrscheinlich nie vollständig gewesen; nach den meisten älter als Jer. I. Nach Baßfreund liegt beiden ein vollständiges jerusalemisches Targum zu Grunde, das selbst erst im 7. Jahrhundert oder noch später entstanden ist. Das Fragmententargum benutze späte exegetische Schriften, wie Midrasch Rabba, während man bisher annahm, daß es von ihnen benutzt werde, es sei einfach ein „Zusatztargum zu Onkelos", daher der fragmentarische Charakter. (Pseudo-)Jonathan, welcher auffällige Berührungspunkte mit sehr jungen Haggadawerken aufweise, sei wohl noch jünger als das 8. Jahrhundert.

Über Thargum Jeruschalmi I. und II. zum Pentateuch: G. B. **Winer**, De Jonathanis in Pentat. paraphrasi chaldaica, Erlangen 1823; H. Petermann, De duabus Pentateuchi paraphrasibus chaldaicis P. I. De indole paraphraseos quae Jonathanis esse dicitur (Berlin 1829); Bär, Geist des Jeruschalmi (Pseudojonathan) in Frankels Monatsschrift für Geschichte u. Wissensch. d. Judenth. 1851/52, S. 235—242; Seligsohn und Traub, Über den Geist der Übers. des Jon. ben Usiel zum Pentateuch u. die Abfassung des in den Editionen dieser Übers. beigedruckten Targum Jeruschalmi ebenda 6. 1857, S. 69—114; 138—149; Seligsohn, De duabus Hierosolymitanis Pentateuchi paraphrasibus (Breslau 1858); S. Gronemann, Die Jonathansche Pentateuch-Übersetzung in ihrem Verhältnisse zur Halacha, Leipz. 1879; J. W. Etheridge (s. S. 106, 10). Erste Ausgabe von Jeruschalmi I., Venedig 1591 (s. Dalman, Gr. S. 21. 340), von Jer II. teilweise im Pentateuch von Lissabon 1491; Bomberg 1517; Franc. Tayler, Targum Hierosolymitanum in quinque libros legis e lingua chaldaica in latinam conversum, London 1649, 4°.

Diese Übersetzung hat den Sinn des Textes bei schwierigen Stellen vielfach nicht getroffen, Anthropomorphismen werden selbstverständlich vermieden, von den Vätern Israels wird möglichst rühmend geredet. Was zu poetischen Kapiteln wie Gen 49; 5 Mos 32 geboten wird, kann man nicht mehr Übersetzung heißen, um so bezeichnender sind die Ausschmückungen für den Geist des späteren Judentums.

Die Haggada dieses Targums (Frankel S. 103 f.) berührt sich mit der Mischna, den Talmuden, den übrigen exegetischen Werken, Mechilta, Sifra und Sifri. Einen Hauptteil der Paraphrase machen die legendenartigen Erzählungen aus, mit welchen biblische Ereignisse, Charaktere, Israels Nationalgeschichte ausgeschmückt sind. Auch die

ethische Haggada, welche die sittliche Weltordnung, sowie besondere Morallehren in ihren Kreis zieht, findet sich hier. Die Handlungen der Frommen werden als nachahmungswert, die Strafe eines jeden Vergehens als warnendes Beispiel aufgestellt. Ebenso wendet sich die Paraphrase des Übersetzers religiösen und metaphysischen Begriffen zu. „Die Thora ist vor dem Weltanfange geschaffen, mit ihr das Eden zur Belohnung der Frommen, das Gehinnom für die Sünder. Die Qualen der Hölle sind mit wahrhaft glühender Phantasie geschildert. Das Jenseits selbst berührt der Übersetzer nur im allgemeinen. — Lebendig, wie sein Glaube an die glückliche Zukunft seines Volkes, sind des Paraphrasten messianische Hoffnungen. An jenem großen Tage des Gerichts wird sich das göttliche Geheimnis offenbaren (5 Mos 32, 39) und Vergeltung geübt werden an Israels Drängern. Erst nach großen Kämpfen, bei denen Gog eine Hauptrolle spielt, wird jener heißersehnte Messiastag anbrechen". Frankel S. 106. Auch eine ausgebildete Angelologie hat das Targum: einen besonderen Todesengel; neben den Engeln Michael, Gabriel, Uriel die Engel Sagnuggel, Schachassai; siebzig Engel steigen mit Gott zur Besichtigung des Turmbaues zu Babel herab; Millionen verderbenbringender Engel ziehen mit Gott zu jener Unglücksnacht nach Ägypten. Henoch wird als Metatron in den Himmel versetzt; die Giganten (1 Mos 6, 4) werden namentlich genannt. Rhetorische oder poetische Digressionen finden sich, z. B. Gen 4, 8 ein Gespräch zwischen Kain und Abel, das Bayle in seinem Dictionnaire s. v. Abel als „bösen Anfang der Religionsdispüten" anführt (J. G. Meintel zur Stelle; Lag. Mitt. 2, 165); das Gebet Abrahams auf Moria; der Hymnus beim Tode Moses (5 Mos 34, 6); Parabeln 1 Mos 49, 4; 4 Mos 21, 34; 5 Mos 32, 50. „Auch der in der Haggada beliebte Derusch fehlt nicht; so 1 Mos 15, 12 die Deutung des אימה חשכה גד auf die vier Reiche; 4 Mos 21, 24 die Auslegung und historisch begründete Deutung des Gebotes über die Opfertiere שור או כשב או עז; 4 Mos 6, 24 der Priestersegen." Frankel S. 107. Nicht minder wendet sich die Paraphrase der Halacha zu und zieht ihre Resultate in den Kreis ihrer Darstellung. Frankel S. 108. 109.

3. Noch von einem dritten jerusalemischen Targum zum Pentateuch sind einzelne Stellen aufgefunden; s. Dalman Gr. S. 22; Perles, Monatsschrift 1876, 368; A. Epstein, Rev. des ét. juives 1895, 44—51; Baßfreund 40 ff. 99; Dalman schlägt dafür den Namen Jeruschalmi III. vor. Ebenso

4. von einem Targum zu den Propheten, namentlich am Rande der von Lagarde herausgegebenen Reuchlinschen Handschrift, doch auch an anderen Orten s. darüber W. Bacher, ZdmG 28. 1874. 4—22. Dalman 22.

d) Die Angabe, daß Joseph der Blinde, um das J. 322 Vorsteher der Akademie zu Sora, Verfasser der Targume zu den Hagiographen sei, wird bereits von Autoren des 13. Jahrhunderts widerlegt, Zunz a. a. O. 65. Dieselben sind vielmehr aus der Feder mehrerer Übersetzer geflossen und waren im Unterschiede von den Targumen zum Pentateuch und den Propheten „reine Privatarbeiten, an deren methodischer Gestaltung den Schulen nichts lag". Es sind zu unterscheiden 1. Psalmen, Sprüche, Hiob; 2. die 5 Megilloth (Hoheslied, Ruth, Klagelieder, Esther, Koheleth); 3. Daniel, Chronik, Esra.

Über die Targume zu den Hagiographen: W. Bacher, das Targum zu den Psalmen, in Grätz Monatsschrift 1872 S. 408—416. 462—473; derselbe, Das Targum zu Hiob, ebenda 1871 S. 208—223. 283 f.; Über die Targume zum Buch Esther: J. Reis, Das Thargum scheni zu dem Buche Esther, Verhältniß des edierten Textes desselben zu dem eines handschriftlichen Codex ebenda 1876 S. 161/9. 276/84. 398/406; J. Reiß [!], Zur Textkritik des Thargum scheni, ebenda. 1881 S. 473/477; L. Munk, Thargum scheni zum Buch Esther nebst variae lectiones nach handschriftl. Quellen erläutert und mit einer literarhist. Einl. versehen (Berl. 1876); P. Cassel, Das Buch Esther I, Berlin 1878 (239—298 deutsche Übersetzung des zweiten Targ.); ders., Zweites Targum zum Buche Esther. Im vokalisierten Urtext mit sachlichen und sprachlichen Erläuterungen herausgegeben, Leipzig u. Berlin 1885 („Aus Litteratur und Geschichte"); S. Gelbhaus, Das Targum scheni zum Buche Esther, Frankf. 1893; M. Rosenberg u. K. Kohler, Das Targum zur Chronik, Geigers jüd. Zeitschr. 8. 1870. 72—80. 135—163. 263—978.

Erster Druck: zu Hiob, Psalmen, Sprüche und den Rollen: Bomberg 1517, wiederholt von Lagarde, Hagiographa chaldaice, 1873. Über das Targum zu den Sprüchen siehe J. A. Dathe, De ratione consensus versionis Chaldaicae et Syriacae proverbiorum Salomonis, Lipsiae 1764; Siegmund Maybaum, Über die Sprache des Targum zu den Sprüchen und dessen Verhältnis zum Syrer, Merx Archiv II 66—93; Th. Nöldeke, Das Targum zu den Sprüchen von der Peschita abhängig, ebenda 246—249; Baumgartner,

Étude critique sur l'état du texte du livre des Proverbes, Leipzig 1890, 267—269; Herm. Pinkuß, Die syrische Übersetzung der Proverbien textkritisch und in ihrem Verhältniß zu .... dem Targum untersucht ZatW 14. 1894. 65—141. 161—222; Armin Abeleß, Die syrische Übersetzung der Klagelieder und ihr Verhältniß zu Targum und LXX, Gießen Diss. 1896, 43 S.; A. Mandl, Die Peschittha zu Hiob nebst einem Anhang über ihr Verhältniß zu LXX und Targum, Diss., Leipzig 1892, 35 S.

Nach Dalman haben wir in sämtlichen Targumen zu den Hagiographen z. T. recht späte Kunstprodukte zu sehen, welche sich in ihrer sprachlichen Haltung an die älteren Targume anlehnen, auch ihre Herkunft gelegentlich durch Einmischung von Eigentümlichkeiten des Dialekts ihrer Heimat verraten, aber als sichere Grundlage für das Studium nicht zu verwerten sind. Das Targum zu den Sprüchen ist geradezu eine jüdische Bearbeitung des syrischen Peschitatextes. Das Targum zu den 5 Rollen ist nicht mehr eine Übersetzung, sondern ein haggadischer Kommentar, das zum Hohenlied eine Lobrede auf das jüdische Volk mit albernen Anachronismen. Daß es zum Buch Esther nicht bloß ein Targum giebt sondern zwei oder noch mehr (s. Catal. codd. Mss. bibl. Bodl. I p. 432, Eichhorn 437), ist begreiflich.

Das Targum zu den Psalmen schließt sich in manchen Psalmen eng an den hebräischen Text an (vgl. Ps 1. 3. 5. 6. 8. 11. 13 u. a.); in anderen hingegen betritt es die Jonathansche Bahn der Haggada (Ps 9. 18. 23. 49). An vielen Stellen folgen zwei, zuweilen drei Übersetzungen aufeinander, gewöhnlich mit der Bezeichnung ת'א d. i. תרגום אחר ein anderes Targum, angeführt. In dem Cod. Erpenii in Cambridge finden sich die Targume zu Ps, Hi und Pr mit solchen Einschiebseln als Randglossen versehen. Sie scheinen von da in den Text aufgenommen worden zu sein. So oft im Buch Hiob zwei solche Übersetzungen vereinigt sind, pflegt eine ziemlich wörtliche voranzugehen und eine haggadische zu folgen. Vgl. z. B. Hiob 14, 18: וברם טור נפל יתר וטינר מסתלק מן אתריה: ת' א' וברם לוט דאתפרש מאברהם דמתיל לטור רם נתר ותקיפא סלק איקר שכנתה מסדום דהוא אתריה, veruntamen mons cadens defluet et petra transferatur de loco suo. Thargum aliud: Veruntamen Lot, qui separatus est ab Abraham, qui similis erat monti excelso, difluxit, et fortis sustulit gloriam majestatis suae de Sodom, qui locus ejus erat; vgl. 14, 22; 15, 10. 20. 32; 24, 19. 20; 25, 2; 29, 15; 30, 4. 19 u. ö. Das Targum zu den Psalmen hat nach Bacher gleichen Verf. mit dem Targum zu Hiob. Es ist wegen 108, 11, wo in handschriftlichem Text beide Hauptstücke des geteilten Weltreiches genannt werden, vor 476 verfaßt. Interessant ist die Erwähnung der Goldschrift zu 45, 1.

Ein Targum zu den Büchern der **Chronik** wurde erstmals aus einer Erfurter Handschrift von Matthias Friedrich Beck (Aug. Vind. 1680 u. 1683) herausgegeben. Einen richtigeren und besonders im genealogischen Teile der Bücher der Chronik vollständigeren Text lieferte Wilkins aus einer Hds. der Cambridger Bibliothek: Paraphrasis chaldaica in librum priorem et posteriorem Chronicorum ed. David Wilkins, Amstelod. 1715, 4°. Eigentümlich ist diesem Targum seine Benutzung von Targum Jeruschalmi I und II, welch letzteres es zuweilen wörtlich ausschreibt, z. B. in der Völkertabelle des ersten Kapitels oder ib. V. 51 (vgl. Targum Jer. II 1 Mos 36, 39; Zunz S. 80, Anm. b). Rosenberg und Kohler setzen die Grundlage dieses Targums in das 4. Jahrhundert, den redaktionellen Abschluß der älteren in dem Erfurter Codex vorliegenden Rezension in die Mitte des 8., die des jüngeren im Cambridger Codex erhaltenen Textes in den Anfang des 9. Jahrh. n. Chr. Die Tendenz des Targums ist eine haggadische.

[Nachtrag: Die S. 104, 1 noch erwähnte Arbeit von Hausdorff läßt das Prophetentargum Jonathans schon zwischen 10 und 20 n. Chr. entstehen und identifiziert den Bibelübersetzer Aquila und den Targumisten Onkelos mit dem Mann der Priscilla AG 18, 2. 18; Rö 16, 3, dessen Lebenslauf so angesetzt wird: 20 n. Chr. Geburt, 40—42 Übertritt zum Judentum, 42—50 Besuch der Schule R. Gamaliels, 50—55 in Italien, Vorbereitung der griech. Bibelübers., 55—60 in Korinth und Ephesus Vollendung derselben, 60—75 Rückkehr und Aufenthalt in Palästina, 75—80 Vollendung des aramäischen Pentateuchtargums. Eben so wenig Grund wie diese Annahme dürfte die andere haben, daß die Entstehung der griechisch-alexandrinischen Pentateuchübersetzung mit der Errichtung des Onias-Tempels in Leontopolis (S. 26 „Alexandrien") zusammenhänge.]

(Volck) **Eb. Nestle.**

13. Keltische Bibelübersetzungen.

Litteratur: John Reid, Bibliotheca Scoto-Celtica, Glasgow 1832; The Scottish-Celtic Review, Nov. 1881, S. 150 ff.; Llewelyn, An histor. account of the British and Welsh versions and editions of the Bible, London 1768; W. Rowlands, Llyfryddiaeth y Cymry, Llanidloes 1869 (S. 10—21; 41—50; 93—97); Revue Celtique 6, 382; 11, 180—190. 368.

In keinem der 6 keltischen Dialekte, die es zu Litteratursprachen gebracht haben und von denen Denkmäler aus dem Mittelalter erhalten sind, liegt eine Übersetzung sei es der ganzen Bibel oder einzelner Bücher und Gruppen von solchen aus der Zeit vor der Reformation vor.

Das **Irische**, dessen erhaltene litterarischen Denkmäler bis ins 8. Jahrhundert zurück gehen, wurde in der Periode des Altirischen (8.—11. Jahrhundert) vielfach zu Kommentaren biblischer Bücher benutzt — erhalten ist ein ausführlicher Kommentar zu den paulinischen Briefen in einer Würzburger Hds. des 9. Jahrhunderts, ein Fragment eines Psalmenkommentars aus dem 8./9. Jahrhundert in zwei jüngeren Hdss. —; auch apokryphe Schriften wie z. B. das Nicodemusevangelium u. a. wurden ins Irische übersetzt und sind in mittelirischen Hdss. erhalten. Von dem Text der Bibel selbst jedoch liegen nur einzelne Verse und Gruppen von zusammenhängenden Versen (z. B. Mt 6, 9—13; 21, 1—14; 26. 27) in mehr oder weniger getreuer Übersetzung in den zahlreichen irischen Homilien vor, die in mittelirischen Hdss. erhalten sind; jedoch fehlt noch eine Zusammenstellung dieser Citate, die es ermöglichte, den Umfang des biblischen Textes in irischer Sprache aus vorreformartorischer Zeit zu überschauen. Nachdem bald nach Elisabeths Regierungsantritt die englische Kirche 1560 als Staatskirche in Irland eingeführt war, suchte der prot. Bischof Walsh von Ossory zuerst durch Übersetzung des Katechismus und der 39 Artikel der Hochkirche ins Irische (Dublin 1571) dem dringendsten Bedürfnis der neuen Lehre in Irland abzuhelfen. Teils von Walsh teils von anderen übersetzt erschienen dann in den nächsten dreißig Jahren einzelne biblische Bücher des NT.s in neuirischer Sprache (so z. B. Mt 1595, Mc 1595, Lc 1595; Jo 1602, Acta apost. 1602), bis endlich Dublin 1603, von William O'Donnell protestantischem Erzbischof von Tuam übersetzt, das ganze NT. in irischer Sprache und mit irischen Typen gedruckt erschien. 1630 faßte Bischof Bedell von Kilmore den Entschluß mit Unterstützung mehrerer Iren das ganze AT. zu übersetzen, doch hinderten ihn sein Tod (1642) und die vorangehenden Zeitwirren den Druck auszuführen. Da allmählich das 1603 in Dublin gedruckte NT. sehr selten wurde, ließ der Engländer Boyle einen Neudruck desselben, London 1681, erscheinen und im Anschluß daran aus Bedells Nachlaß dessen Übersetzung des AT.s (London 1685) drucken. Diese Londoner Ausgabe der irischen Bibel ist die Grundlage der zahlreichen Neudrucke dieses Jahrhunderts, die teils mit gewöhnlichen lat. Typen teils mit irischen Typen gedruckt sind, nachdem die Britische Bibelgesellschaft für den Neudruck von 1827 dem Text eine Revision hatte angedeihen lassen. Eine Neuübersetzung des NT.s durch Dr. R. O'Kane in den heutigen Munsterdialekt erschien Dublin 1858. Den Versuch, die ganze Bibel nach der Vulgata für die Katholiken ins Irische zu übersetzen, machte der kathol. Erzbischof von Tuam, John Mac Hale. Doch ist nur der erste Band (Genesis to Josua. Tuam 1861) erschienen.

Das **Gälische** in den schottischen Hochlanden ist ein dem Irischen sehr nahestehendes Idiom, woraus sich erklärt, daß der schottische Geistliche Robert Kirke den Bedürfnissen der protestantischen Hochländer glaubte vorderhand abhelfen zu können durch einen Abdruck von O'Donnells irischer Übersetzung des NT.s mit lateinischen Lettern und Beigabe eines irisch-gälischen Glossars (London 1690). Derselbe hatte schon vorher (1684) in Edinburgh eine metrische Version der Psalmen in Gälisch erscheinen lassen, welcher 1659 eine von der Synode von Argyle veranlaßte metrische Bearbeitung der 50 ersten Psalmen in Gälisch vorausgegangen war und 1694 die Übersetzung des Restes folgte. Diese Psalmenbearbeitung der Synode von Argyle hat vielfach (1715. 1738 u. s. w.) Neudrucke erfahren, noch mehr die auf ihr fußenden Bearbeitungen von Mac Pharlain (1753), J. Smith (1787) und Roß (1807). Die 1709 in Edinburgh gegründete Society for promoting Christian Knowledge in Scotland unternahm es, den gälisch redenden Hochländern die Bibel in einheimischem Idiom zu verschaffen; sie veröffentlichte (Edinburgh 1767) die von Dr. James Stuart, Pfarrer von Killin in Perthshire gemachte Übersetzung des NT.s ins Gälische und ließ (Edinburgh 1783—1801) in vier Teilen eine Übersetzung des AT.s folgen, von der Teil 1—3 durch John Stuart,

den Sohn des Übersetzers des NT.s, und Teil 4 (die Propheten) durch John Smith übersetzt wurden. Da die gälischen Übersetzer mit der irischen Bibel von Jugend auf vertraut waren, ist es begreiflich, daß zahlreiche Irismen in ihren gälischen Text übergingen. Deren Ausmerzung ward in verschiedenen Revisionen versucht und der Streit hierüber mit großer Heftigkeit geführt. Die bemerkenswertesten dieser Revisionen sind die von 1826, die von einem größeren Komitee ausgeführt wurde, und die von 1860 und 1880, welche für die National Bible society von Dr. Mac Lauchlan und Clerk besorgt wurden.

Manx, d. h. der gälische Dialekt der Insel Man, hat keine alte Litteratur aufzuweisen. Die verbreitete Angabe, daß der Übersetzer des Book of Common Prayer ins Manx, der 1633 gestorbene Bischof Philipps von Man, auch die Bibel ins Manx übersetzt habe, entbehrt der Begründung. Auf Anregung der Londoner Society for promoting Christian Knowledge hatte der 1773 gestorbene Bischof von Man Dr. Hildesley im Anfang der 60er Jahre die Bibel in einzelnen Teilen unter den Manx redenden Klerus der Insel Man behufs Übersetzung in dies gälische Idiom verteilt und beauftragte 1766 den Vorsteher der Grammar School von Douglas, Rev. Philip Moore, und dessen Schüler John Kelly mit der Revision, Verbesserung und Uniformierung der eingegangenen einzelnen Teile. Von 1770—1772 ward die gesamte Bibel in Manx für die genannte Gesellschaft unter Aufsicht von J. Kelly in Whitehaven gedruckt. Alle späteren Drucke, sei es der ganzen Bibel oder des neuen Testaments, sind Abdrücke dieser Editio princeps.

Ins Kymrische, welches für den britannischen Zweig (Kymrisch, Kornisch, Bretonisch) des Inselkeltischen litterarisch fast dieselbe Bedeutung hat wie das Irische für den gälischen Zweig (Irisch, schottisch Gälisch, Manx) sind in vorreformatorischer Zeit schwerlich größere Teile der Bibel übersetzt worden. Erhalten sind uns in der Sprache des 13./14. Jahrhunderts in mehreren Hdss. Prosaübersetzungen von Mt 26, 2—28, 7 (unter dem Titel Y Groglith 'die Charfreitagslektion'), Lc 1, 26—38, Jo 1, 1—14 (mit Kommentar); in poetischer Bearbeitung, die dem in erster Hälfte des 14. Jahrhunderts blühenden Dafydd Ddu o Hiraddug zugeschrieben wird, liegen als Teile einer kymrischen Bearbeitung des Officium B. Mariae vor: der Gesang der 3 Männer im feurigen Ofen, der Lobgesang der Maria (Lc 1, 46—55) und des Zacharias (Lc 1, 68—79) sowie der Ps 8. 9. 24. 63. 67. 93. 100. 110. 113. 120—130. 132—134. 147—150. Das in einem Schreiben des Erzbischofs von Canterbury vom 14. Juli 1282 erwähnte ehrwürdige Evangelienbuch von St. Asaph ist sicher ein lateinisches Evangeliar gewesen wie das bekannte Book of St. Chad; die 5 Bücher Moses in älterer kymrischer Sprache, die Dr. Richard Davies, Bischof von St. Davids, nach seinem Briefe vom Jahre 1567 im Hause seines Onkels als werthloses Buch in seiner Knabenzeit (er wurde 1501 geboren) will gesehen haben, haben weiter keine Gewähr als die angebliche Erinnerung eines alten Mannes aus seiner Kindheit. Daß Thomas Llewelyn um 1540 die Bibel auf Grund der englischen Übersetzung des W. Tyndall ins Kymrische übesetzt habe, beruht einzig und allein auf Angaben des im Anfang dieses Jahrhunderts lebenden unzuverlässigen Jolo Morganwg. Im Jahre 1562 beschloß das House of Commons, daß innerhalb eines Zeitraums von 4 Jahren die Bibel und das Book of Common Prayer sollten ins Kymrische übersetzt werden und machte die kymrischen Bischöfe (von Bangor, St. Asaph, Hereford, Llandaff, St. Davids) für die Ausführung verantwortlich. Die Folge war die Kymrische Übersetzung des NT.s, die London 1567 erschien; der Herausgeber und auch Übersetzer des größten Teils war William Salesbury († 1570). Diese Übersetzung ist Caernarvon 1850 neugedruckt worden. Größere Teile des noch nicht übersetzten AT.s brachte (London 1586) die kymrische Übersetzung des Book of Common Prayer. Nur zwei Jahre später (Lond. 1588) folgte die ganze Bibel in kymrischer Sprache, herausgegeben von dem späteren Bischof von St. Asaph, Dr. W. Morgan, der das AT. selbst ganz neu übersetzte und Salesburys Übersetzung des NT.s revidierte und verbesserte. Morgans († 1604) Nachfolger auf dem Stuhl von St. Asaph, Dr. Richard Parry, gab durch eine durchgehende Revision, die in vielen Stellen fast einer Neuübersetzung gleichkommt und die London 1620 erschien, der kymrischen Bibel die endgültige Form bis auf dem heutigen Tag. Die weiteren Drucke im 17. Jahrhundert, sei es der ganzen Bibel (1630. 1651. 1671. 1677. 1689. 1690), sei es des NT.s allein (1647. 1672. 1678), sowie die Drucke des 18. Jahrhunderts und die zahlreichen Neudrucke der britischen Bibelgesellschaft in diesem Jahrhundert geben den Parryschen Text mit geringen orthographischen Abweichungen.

Eine Zusammenstellung der Abweichungen der englischen Revised Version des NT.s von Parrys Text bietet J. D. Jones in Y Testament newydd diwygiedig (Dinbych 1892).

Das Kornische, das seit mehr als 100 Jahren ausgestorben ist, war offenbar bei der Einführung der Reformation in Cornwales schon soweit neben dem vordringenden Englisch zurückgetreten, daß ein Bedürfnis es als offizielle Sprache des protestantischen Gottesdienstes in Cornwales zu verwenden, nicht mehr vorhanden war. Es wurden daher auch weder die grundlegenden Werke der anglikanischen Kirche (Katechismus, 39 Artikel, Book of Common Prayer) noch die Bibel ins Kornische übersetzt. In einer Hds. eines kornischen Sprachforschers (Gwavas) aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist eine Übersetzung von Genesis 1 u. 3, Mt 4. 6, 9—13 u. 7, sowie der 10 Gebote erhalten.

Ins Bretonische übersetzt finden sich vor Beginn dieses Jahrhunderts nur kleine Stücke wie Vater unser, Zehn Gebote, Gleichnis vom verlornen Sohn (Lc 15, 11—32). Der britischen Bibelgesellschaft fällt das Verdienst zu, die Übersetzung der Bibel in die neubretonische Schriftsprache, den Dialekt von Léon, veranlaßt zu haben. Sie gewann den bretonischen Grammatiker Le Gonidec, der ihr eine Übersetzung des A. und NT.s lieferte; erstere erschien Angoulème 1827. Da Le Gonidec als guter Katholik nur nach der Vulgata übersetzte, noch mehr aber, weil er von seinem puristischen Standpunkt eine Sprache schrieb, die den sprachgeschichtlich ungebildeten Bretonen wenig verständlich war, so entsprach dieses bretonische NT. ganz und gar nicht den Zwecken der Bibelgesellschaft; dieselbe sah daher von einem Neudruck sowie dem Druck des AT.s in Le Gonidecs Übersetzung ab und gewann den seit 1834 in der Bretagne wirkenden Baptistenmissionar John Jenkins, der ihr eine neue Übersetzung des NT.s lieferte, die zuerst 1847 und dann in vielen Auflagen (auch Brest 1851. 1870) erschien. Le Gonidecs Übersetzung der ganzen Bibel, durch Troude und Milin revidiert, wurde in Saint-Brieuc 1866 veröffentlicht. Schon vorher war in Guingamp 1853 eine sogenannte katholische Übersetzung des NT.s erschienen. In London wurde ferner 1883 durch die Trinitarian Bible Society eine neue, durch den bretonischen protest. Geistlichen G. Ar C'hoat veranstaltete Übersetzung des NT.s im Dialekt von Tréguier gedruckt, der 1889 die ganze Bibel folgte. Erwähnt sei noch die Übersetzung der Psalmen (Paris 1873), sowie die zu sprachlichen Zwecken durch C. Terrien im Auftrage von Lucian Bonaparte veranstaltete Übersetzung des Matthäusevangeliums in den Dialekt von Vannes (Lundayn 1857). H. Zimmer.

14. Litauische und lettische Bibelübersetzungen.

1. Litauische (vgl. L. J. Rhesa, Geschichte der litthauischen Bibel, Königsberg 1886). Ein Vorläufer der Bibelübersetzung für die protestantischen Litauer war die Übertragung der Sonntags- und Festtagsevangelien und -episteln durch Barthol. Willent (Königsberg 1579) aus dem Lutherschen Text (neu ediert, mit den Varianten der 2. Ausgabe durch Lazarus Sengstock, von Bechtel in „Litauische und lettische Drucke des 16. Jahrhunderts", herausgegeben von Bezzenberger, 3. Heft, Göttingen 1882). Der erste Bibelübersetzer im weiteren Sinne war Joh. Bretken (in litauischer Namensform Bretkunas), gestorben 1602 oder 1603, Prediger in Labiau, dann in Königsberg. Er übersetzte von 1579—90 die ganze Bibel. Die in der Universitätsbibliothek zu Königsberg befindliche Handschrift, Autograph Bretkens, ist genau beschrieben von Bezzenberger (Beiträge zur Geschichte der litauischen Sprache, Göttingen 1877, S. VI fg.). Zu Grunde liegt Luthers Übersetzung, doch hat Bretken, wie Randglossen und einzelne Wendungen zeigen, den hebräischen Text, die Septuaginta und die Vulgata gelegentlich benutzt. Der geplante Druck kam nicht zustande. Allerdings erschien der Psalter (Königsb. 1625), auf dem Titel bezeichnet als zum ersten Mal ins Litauische übersetzt von Bretken; der Herausgeber, Joh. Rhesa, hat aber dessen Text stark verändert.

Die litauischen Reformierten waren, unterstützt namentlich von Boguslaw Radziwill (1620—70) im 17. Jahrhundert ebenfalls um eine Bibelübersetzung bemüht. Da der Druck im Lande nicht möglich war, wurde von der Synode in Kiejdan 1657 Samuel Boguslaw Chylinski nach England geschickt, um mit dort zu gewinnender Unterstützung die Bibel dort drucken zu lassen. Die sehr verwickelten Verhältnisse bei diesem Unternehmen sind genau untersucht von H. Reinhold, Die sogen. Chylinskische Bibelübersetzung (Mittheilungen der litauischen litterarischen Gesellschaft Bd 4, Heft 2, S. 105),

und Die Bibelübersetzung von S. B. Chylinski, (ebenda Heft 3, S. 209, Heidelberg 1895 und 1896), wo auch die weitere Litteratur über den Gegenstand zu finden ist. Die Untersuchungen ergeben: der Wilnaer Synode lag 1663 das AT. bis zu den Psalmen gedruckt vor; der Druck hatte in England bis 1662 stattgefunden; weitere Teile lagen handschriftlich vor, entweder die ganze Bibel oder wenigstens das AT. Der Druck ist nicht weiter gediehen. Zugleich hat Reinhold den Zweifel beseitigt, daß Chylinski wirklich der Übersetzer gewesen sei, und nachgewiesen, daß nicht, wie angenommen war, seine Bibel eine Bearbeitung der Bretkenschen ist, sondern durchaus selbstständig; daß aber der Übersetzer die polnische Danziger Bibel zu Grunde gelegt hat. Von diesem Bibeldruck sind nur drei, nicht vollständige Exemplare bekannt: in der Bibliothek der geistlichen Katholischen Akademie in Petersburg, im britischen Museum, auf der kgl. Bibliothek in Berlin.

Für die Lutheraner erschien erst 1701 (Königsberg, 4°) die Übersetzung des NT.s (auf dem Titel: „zum ersten Mal in die litauische Sprache übersetzt“). Übersetzer war Samuel Bythner, Senior der evangelischen Gemeinden im Großherzogtum Litauen. Bestimmt war dies NT. für die Litauer sowohl Preußens wie Großlitauens; da man aber fand, daß der „großlitauische“ Dialekt von dem „preußisch-litauischen“ im Gebrauch mancher Worte verschieden sei, fügte der damit beauftragte Pfarrer Schustehrus die dem preußisch-litauischen Dialekt geläufigen Worte an den betreffenden Stellen in Klammern hinzu, so daß die Ausgabe gewissermassen glossiert ist (vgl. Bezzenberger a. a. O. S. 9 fg.). Ein Neudruck dieses NT.s ist die Ausgabe Berlin 1866 (Trowitzsch & Sohn). Manche Wendungen machen es wahrscheinlich, daß die polnische Danziger Bibel für die litauische Übersetzung mit benutzt ist. Unabhängig von Bretkens Handschrift wie von dem NT. von 1701 (wenigstens tritt eine Abhängigkeit nicht deutlich zu Tage) ist das NT. von 1727 (Königsberg, mit deutschem Paralleltext), übersetzt von mehreren Geistlichen; den größten Anteil daran hatte Phil. Ruhig. Hier liegt Luthers Text zu Grunde. In derselben Weise, von einer größeren Anzahl Geistlicher (unter ihnen namentlich Ruhig und Mielcke), auf Grund von Luthers Bibel (nach Rhesa a. a. O. S. 44 der von 1545) und mit genauem Anschluß an deren Ausdruckweise wurde auch das AT. übersetzt; nur die Psalmen sind (nach Rhesa) dem von Bretken abhängigen Psalter von 1625 entnommen. So erschien denn die ganze Bibel (Königsberg 1735), deren NT. so gut wie unverändert das von 1727 wiedergiebt. Die zweite Ausgabe (Königsberg 1755) hat sachlich kaum nennenswerte Änderungen, dagegen orthographische und grammatische Verbesserungen. Das Bedürfnis nach einer neuen Bibelausgabe trat im Anfang des 19. Jahrhunderts ein und sie wurde mit Unterstützung der britischen Bibelgesellschaft ins Werk gesetzt. Bei der Gelegenheit wurde von einer Anzahl Geistlicher eine Revision des Textes in Bezug auf den litauischen Ausdruck vorgenommen, namentlich aber von L. J. Rhesa die Übersetzung an dem hebräischen und griechischen Grundtext geprüft. Das Verfahren beschreibt dieser a. a. O. S. 55: „Der aus Luthers Version ursprünglich geflossene Text ist mit dem hebräischen und griechischen Urtext des A. und NT.s genau verglichen worden. Wo eine Abweichung von dem Deutschen ein notwendiges Erfordernis war, sind die gründlichsten Kommentare alter und neuer Schriftausleger zuvor geprüft und nur bei völlig entschiedenen Stellen hin und her Berichtigungen (mit Beistimmung der Mitarbeiter) angebracht“. Dazu ist, um den Ausdruck litauischer zu machen, die Bretkensche Handschrift zu Rate gezogen (vgl. über diese Revision Rhesa, Philologisch-kritische Bemerkungen zur litthauischen Bibel, Königsb. 1816). Rhesa gab dann eine neue Ausgabe dieser Bibel heraus (Tilsit 1824), in deren Vorrede „Anmerkungen zur litthauischen Bibel“, 2. Tl. (Königsberg 1824) angekündigt werden. Von den weiteren Drucken der Bibel sei hier nur noch erwähnt die Ausgabe von 1865 (Halle, Cansteinsche Bibeldruckerei), deren NT. Friedrich Kurschat revidiert und sprachlich verbessert hat.

Für die katholischen Litauer übersetzte Jos. Arnulf Giedraitis (poln. Giedrojć), Bischof von Samogitien, das NT. nach der Vulgata (Wilna 1816).

2. Lettische Bibel. Der älteste lettische Druck, das „Enchiridion“ (Königsberg 1586—87; in späteren Ausgaben auch Vademecum und Handbuch betitelt), enthält unter andern Schriften zum Kirchengebrauch auch die Sonn- und Festtagsperikopen für die evangelischen Letten (in späteren Ausgaben vermehrt durch Teile des AT.s). Die erste lettische Bibel, übersetzt von Ernst Glück (Pastor, dann Probst zu Marienburg) und Christ. Barth. Witten (Pastor zu Lennewarden) in einem Zeitraum von 9 Jahren, erschien in Riga 1685—89. Die zweite Ausgabe (Königsberg 1739), im Verein mit

andern Geistlichen besorgt vom Generalsuperintendenten Jak. Benj. Fischer giebt mit geringen Änderungen denselben Text, und dieser blieb so bis zu der eingehenden sprachlichen und sachlichen Emendation durch A. Bielenstein (diese Bibel erschien Mitau 1877). Vgl. Napiersky, Chronologischer Conspect der lettischen Literatur, im Magazin der lettisch-literärischen Gesellschaft, Bd 3 (1831); Bielenstein, Zum 300jährigen Jubiläum der lettischen Literatur (Riga 1886). Leskien.

15. Magyarische Bibelübersetzungen.

Franz Balogh, „A magyar protestáns Egyháztör ténelem részletei“ (Magy. protestantische Kirchengeschichte). Debrezin 1872; die Seiten 161—183 bilden einen besonderen Abschnitt: „a magyar biblia történelme (Geschichte der magy. Bibel); Broughton, „Historisches Lexikon über Religion“ ins Magyarische übersetzt von Samuel Mindszenti I. Bd, Komorn 1792; Theodore Duka „The Károli Bible of Hungary in The Bible Society Monthly Reporter, 1892, Nr. 48; Franz Balogh, Ujabb lépések a magyar biblia ügyében“ (Weitere Schritte in Sachen der magy. Bibel), „Debreczeni Prot. Lap.“ (Debreziner prot. Zeitg.) Nr. 30 und 31, 1886; Wolfgang Szöts, „A Károlyi Biblia revisioja“ (Revision der Bibel Károlyis) in Nr. 15, 1896 des „Protestáns egyházi és iskolai lap“ (der prot. Kirchen- und Schulzeitung), Budapest; Peter Bod, „a szent biblia Historiájá“ (Geschichte der heiligen Bibel), Hermannstadt 1748; E. Budai, „Propaedeumata Theologiae Christianae“, Debrezin 1817; „A magyar biblia történelme“ (Geschichte der magy. Bibel), Feuilletonartikel in Nr 204, 1872 des großen Tageblattes „a Hon“ (das Vaterland), Pest.

Wie sonstwo, so ist auch in Ungarn die Übertragung der Bibel in die Sprache der Nation und die Gestaltung derselben zu einem Buche des Volkes ein Verdienst der Reformation.

I. Unter den Protestanten war es Johann Erdösi (Sylvester), der zuerst auf dem Gebiete der Bibelübersetzung thätig war. Seine Studien machte er in Wittenberg und zwar mit solchem Erfolg, daß Melanchthon in der Lage war, ihn, als er in die Heimat zurückkehrte (7. Okt. 1537), in einem eigenhändig geschriebenen Briefe dem magyarischen Magnaten Thomas Nádasdi empfehlen zu können als einen Mann „reich an Wissen und Weisheit“. — Obengenannter Nádasdi errichtete dann auf seiner eigenen Besitzung in Uj-Sziget die erste magy.-protestantische Buchdruckerei, woselbst (1541) das neue Testament, von Erdösi ins Magyarische übertragen, im Druck erschien. Die 2. Ausgabe erfolgte 1574 in Wien. — Seiner hohen sprachwissenschaftlichen Bildung zufolge wurde der Übersetzer 1544 als Professor an die Universität in Wien berufen, mußte aber bald (1551) dem Einflusse der Jesuiten weichen und seine Stelle aufgeben. Er kehrte in sein Vaterland zurück und ward 1552 Professor in Debrezin; 1558 Pfarrer in Leutschau. Erst 1896 trat ein Ausschuß zusammen, der es sich zur Aufgabe machte, dem ersten protestantischen Bibelübersetzer an der Stätte seiner Geburt eine Ehren und Gedenk-Säule zu errichten.

II. In ähnlicher Weise wirkte Kaspar Heltai, ein Schüler Melanchthons (1543). Seit 1545 Pfarrer in Klausenburg trat er 1556 zur calvinischen Glaubensrichtung über. Im Vereine mit seinen Kollegen im Amte (ihrer 4) übersetzte er das alte — mit Ausnahme einiger Bücher — und das neue Testament und gab es in den Jahren 1552 bis 1565 in Klausenburg heraus.

III. Peter Juhász (Melius) studierte (1556) in Wittenberg; seit 1558 bis zu seinem Tode (1572) ref. Pfarrer in Debrezin, übertrug er die Bücher Sa, Kg und Job und das NT. ins Magyarische und gab sie 1565—1567 heraus. Leider hat sich kein einziges Exemplar seines NT.s in Ungarn erhalten. Wäre es doch in irgend einer Bibliothek Europas aufzufinden!

IV. Thomas Félegyházi. Nach sechsjährigem Studium im Auslande (in Breslau, Frankfurt und Wittenberg) in die Heimat zurückgekehrt, wurde er Professor der Theologie in seiner Vaterstadt Debrezin, nach Melius Tode Pfarrer daselbst. „Sein neues Testament unseres Heilandes Jesus Christus“ erschien 1586 in Debrezin, geschmückt mit dem Wappen der Stadt. Dies ist zugleich das erste NT., das in Debrezin die Presse verließ.

Die erwähnten partiellen Übersetzungen der Bibel blieben im Grunde genommen nur Versuche. Doch ist ihr Wert nicht gering anzusetzen, da sie Anlaß gaben zu einer vollständigen Übersetzung der hl. Schrift, der es beschieden sein sollte, den gemeinsamen Schatz der Nation zu bilden. Der Vollführer dieses Werkes war

V. Kaspar Károlyi. Nach Beendigung seiner Studien in der Schweiz, in Straßburg und Wittenberg wurde er ref. Pfarrer in dem Städtchen Göncz. In dieser Eigen-

schaft machte er sich an das schwere Werk der Bibelübersetzung. Seine Bemühungen krönte der Erfolg: die ganze Bibel mit Einschluß der apokryphischen Bücher in magyarischer Sprache. Auf Kosten magy. Magnaten wie Sigismund Rákoczi — später Siebenbürgens Fürst — des Landesrichters Stephan Báthori u. a. ließ er sie 1590 in Visoly drucken. Diese Übersetzung nahm mit der Zeit die ganze magy. Kirche sowohl helvetischen als auch augsburgischen Bekenntnisses ohne jeden Zwang an, und auch jetzt wird sie ausschließlich benutzt.

Die magyarisch-protestantische Kirche feierte 1890 die 300malige Jahreswende des Erscheinens der Bibel Károlyis u. z. in würdiger Weise dadurch, daß sie dem trefflichen Übersetzer ein Bronze-Denkmal setzte, dessen Kosten von 8000 Gulden ö. W. auf dem Wege allgemeiner Sammlungen aufgebracht worden waren.

Der glückliche Übersetzer der Psalmen, Scenczi Molnár Albert, der seine wissenschaftliche Bildung auf der Universität zu Heidelberg sich erwarb und unter der hohen Gönnerschaft des Landgrafen Moritz von Hessen und des Pfalzgrafen Friedrich V. sich Jahre hindurch im Auslande aufhielt, in Oppenheim sogar die Stelle eines Professors bekleidete, gab die Károlyische Übersetzung in wenig veränderter Form (1608) in Hanau und (1612) in Oppenheim heraus. Die vierte Auflage bewirkte (1645) der reiche Buchdrucker Johann Janson in Amsterdam. Eine 5. Auflage suchte zwar Siebenbürgens Fürst Georg Rakoczi I. zu veranlassen, doch vergebens; erst nach seinem Tode wurde sie (1657—1661) in Großwardein in 10000 Exemplaren gedruckt, zum Gebrauche für Kirchen in Folio. Die 6. Auflage vollendete 1685 der allbekannte, geniale magy. Buchdrucker Nikolaus Kis in 4200 Exemplaren zu Amsterdam. Bei dieser Arbeit brachte er seine selbstgegossenen reichverzierten Buchstaben in Verwendung und erweckte durch die wahrhaft geschmackvolle Ausstattung allgemeines Aufsehen.

Alles folgt dem Drange der Zeit; auch die Sprache schreitet mit der Zeit fort, einer immer höheren Entwickelung entgegen. So war es denn kein Wunder, daß der allgemeine Wunsch laut wurde, an Stelle der, nun bereits 8 Jahrzehnte hindurch benutzten Karolyischen Bibelübersetzung in den Besitz einer vollendeteren Übersetzung zu gelangen. Um die Verwirklichung dieses Wunsches bemühte sich

VI. Georg Csipkés von Komorn, ref. Pfarrer und Professor in Debrezin (1653 1678). Schon zur Zeit, als er noch in Utrecht studierte, hatte er sich unter der Leitung des berühmten Professors Johann Leusden die hebräische Sprache derartig angeeignet, daß er vor dem Professorenkörper der genannten Universität in hebräischer Sprache zu dissertieren vermochte (oratio hebrea, 15. Febr. 1651), so zwar, daß Leusden selbst ihn mit einem Begrüßungsschreiben beehrte. Es konnte somit der Erfolg kaum ausbleiben. 1675 war die vollständige Übersetzung der Bibel beendet, 1681 geprüft und für gut befunden. Siebenbürgens letzter ref. Fürst, Michael Apafi, wollte die Herausgabe derselben besorgen; doch die großen politischen Wirren und Wendungen der damaligen Zeit ließen die Durchführung seines Planes nicht zu. Ofen wurde den Händen der Türken entrissen, Siebenbürgen dem Teile Ungarns, der dem Hause Habsburg huldigte, einverleibt, hier wieder setzte eine vom Jesuitengeiste durchdrungene Regierung das Werk der Rekatholisation mit staatlicher Unterstützung und Macht fort, in schrecklicher Weise besonders seit dem Jahre 1711. Unter solchen Umständen übernahm denn die Stadt Debrezin und ihre ref. Kirchengemeinde die Herausgabe der Csipkésschen Bibelübersetzung und schloß (1715) mit dem Leydener Verleger Campegius Vitringa einen Vertrag, demzufolge letzterer 4000 Exemplare zu liefern hatte. Der Leydener Druck war 1718 beendigt; die erste Sendung (2915 Ex.) sollte über Polen nach Debrezin gelangen. Bevor sie jedoch die Grenze erreicht, wurden die Bibeln zufolge eines auf Betreiben des Klerus in Laxenburg (15. Mai 1719) gegebenen königlichen Befehles konfisziert und gleichsam als Gefangene nach Kaschau überführt, damit der Bischof von Erlau, Graf Gabriel Erdödi, die Übersetzung prüfe und beurteile. Die Kaschauer Jesuiten, denen es sehr an der Vernichtung der Übersetzung gelegen war, tadelten daran, daß die Apokryphen fehlten, daß ferner die Taufformel (Mt 28, 19) nicht dem Texte der Vulgata gemäß übersetzt sei, und sprachen sich aus diesen Gründen gegen die Verbreitung der Übersetzung aus. Vergebens wandte sich der Magistrat von Debrezin wiederholt mit Vorstellungen und Klagen über die widerrechtliche Inbeschlagnahme der Bibeln an den König; vergebens verfügte König Karl III., durch diese Klagen dazu bewogen, die Auslieferung der Bibeln (29. Juni 1723); der derzeitige einflußreiche Erlauer Bischof, Graf Franz Barkóczi, ein grimmer Feind des Protestantismus, gab sie entgegen dem Befehle seines Königs nicht heraus, überführte sie vielmehr nach Erlau

setzte sie in feuchten Kellern, als Kerkern, der langsamen Verwesung aus und ließ sie schließlich am 1. Nov. 1754 auf dem Hofe seines Bischofssitzes verbrennen. Ein Einbanddeckel, der verheerenden Kraft des Elementes entrissen, ist auch jetzt noch, als stummer Konfessor, in der Bibliothek des alten Debreziner Kollegiums zu sehen. Auf ihn schrieb der berühmte Professor Dr. Stephan Hatvani eigenhändig: „Das Buch alles Heiligen ward am Tage aller Heiligen ein Opfer der Flammen". Die Zeit eines Diokletian schien wiedergekehrt. Die 2. Sendung, die in Warschau liegen geblieben war, konnte erst in ruhigerer Zeit (1798) ihr Ziel, Debrezin, erreichen, mehr als Erinnerungszeichen, als zu allgemeinem Gebrauche. Und so ging der allgemeine Wunsch, die Károlyische Bibel durch eine vollendetere zu ersetzen, in Folge des tragischen Geschickes der Uebersetzung des Csipkés nicht in Erfüllung.

Unter den geschilderten Verhältnissen schmolz die Zahl der magy. Bibeln in der Art zusammen, daß einzelne Exemplare um den hohen Preis von 4—5 Dukaten kaum zu erhalten waren. Dieses „unglückselige Los" suchten die Utrechter Professoren Friedrich Lampe und Van Alphen den Magyaren zu erleichtern. Sie nahmen die Mildthätigkeit der Mitmenschen in Anspruch und sammelten einen Fond, mit dessen Hilfe dann die Übersetzung Károlyis in den Jahren 1730—1765 5mal in Utrecht herausgegeben wurde. Der Preis einer Bibel betrug 2 Gulden. Dieser Fond besteht auch jetzt noch; sein jährliches Erträgnis von 775 Gulden wird zur Unterstützung magyarisch-reformierter Theologen verwandt. Mit Unterstützung der Schweizer Glaubensgenossen erschien 1751 bis 1770 die magy. Bibel auch in Basel 3mal. In Debrezin konnte in diesem heillosen Jahrh. nur das NT. zum Schulgebrauche 1749, 1767 und 1789 verlegt werden.

Im 19. Jahrhundert war die „britische und ausländische Bibelgesellschaft" für die Verbreitung der Bibel bedacht. Als der am 12. Januar 1822 gegebene königliche Erlaß die Einfuhr von Bibeln verbot, ließ die Bibelgesellschaft dieselben in Ungarn drucken. Doch auch dies währte nicht lange, denn die nach der Revolution von 1848/49 im Jahre 1852 eingesetzte reaktionäre Regierung verwies die Agenten der britischen Bibelgesellschaft aus Wien und Budapest. Erst nach der Restitution der Verfassung und der Krönung Franz Joseph I. zum Könige von Ungarn (1867) gab die ungar. Regierung die Herausgabe und Verbreitung der Bibel völlig frei. Seit dem Inslebentreten der britischen Bibelgesellschaft bis 1892 wurden nach der Übersetzung Károlyis 235437 vollständige Bibeln und 548589 NT. gedruckt und verbreitet.

VII. Eine neue Übersetzung begann Maurus Ballagi (Bloch), ref. Professor der Theologie in Budapest. Die 5 Bücher Moses gab er 1841 in Ofen auch heraus; die Fortsetzung aber blieb aus.

VIII. Fast drei Jahrhunderte waren dahingerauscht seit dem Erscheinen der Bibelübersetzung Karolyis, als im Jahre 1886 auf die Initiative Theodor Dukas, eines in London lebenden magy. Gelehrten, und mit Hilfe der britischen Bibelgesellschaft die Revision des alten magyarischen Textes in Angriff genommen wurde. Teils Erkrankung teils der Tod mehrerer Mitglieder des dazu bestimmten Ausschusses verzögerten jedoch den Fortgang des Werkes, so daß erst 1896 der erste Teil, der Hexateuchus, der revidierten Bibel in einer Stärke von 15¼ Bogen im Druck erscheinen konnte. Um die Umarbeitung hatten sich besonders bemüht: der ref. Pfarrer in Halas, Aaron Sziladi, der ref. Professor der Theologie in S.-Patak, Georg Radácsi, der Pfarrer A. B. in Käsmarkt, Stephan Limberger, und der Ödenburger Professor der Theologie, Alexander Poszvék. Selbstverständlich wurde bei dieser Umarbeitung die etwas veraltete Sprache Károlyis der Jetztzeit entsprechend umgeändert, wenngleich seine echt biblische, kraftvolle Ausdrucksweise beibehalten wurde. Die weiteren Teile befinden sich eben jetzt auf dem Wege der Vollendung.

IX. Die Revision des neuen Testamentes Károlyis führten der Debreziner ref. Professor der Theologie Johann Menghárt und Wilhelm Györi, ev. Pfarrer A. B. in Budapest aus. Diese neue Übersetzung erschien 1878 in 5000 Exemplaren in Budapest, ohne aber allgemeinen Beifall zu ernten.

Eine Übersetzung, welche die Károlyis in jeder Hinsicht zu ersetzen vermöchte, müßte ein Werk sein, das unter Mitwirkung beider evang. Kirchen zu stande gekommen.

X. Kamuel Kámori, Professor der Theologie in Preßburg, ist der erste Lutheraner, der die ganze Bibel samt den apokryphischen Schriften übersetzte und in den Jahren 1870—1878 in Pest herausgab. Da ihm aber das eigentümlich Magyarische, die Kraft im Ausdruck abging, wurde seinem Werke keine größere Verbreitung zu teil; es blieb ein Versuch.

XI. Auch die röm.-kath. Kirche in Ungarn erwarb sich, angeeifert durch die fruchtbare Thätigkeit der Protestanten, auf dem Gebiete der magy. Bibel Verdienste. Der Jesuit Georg Káldi führte, den Text der Vulgata benutzend, eine vollständige Übersetzung der Bibel zu Ende und ließ sie 1625 mit Hilfe und Unterstützung des Erzbischofs von Gran, Peter Pázmány, in Wien drucken. 2. Aufl. 1732. Baron Adalbert Bartokovics, Erzbischof von Erlau, wünschte die alte Übersetzung in die neuere, schönere magy. Sprache übertragen zu sehen. Mit dieser schweren Aufgabe betraute er

XII. Béla Tárkányi (obiit 1886) seinen damaligen Sekretär, der in der magy. Litteratur einen klangvollen Namen besaß. Bei unermüdlichem Fleiß vollendete dieser in 9 Jahren die ihm gestellte Aufgabe, gab überdies der Übersetzung auch noch Anmerkungen bei. Das Werk, das auch des Papstes Beifall gefunden, wurde 1862—1865 zu Erlau in 10500 Exemplaren gedruckt. Der glückliche Übersetzer erhielt als Belohnung die Stelle eines Domherrn. Die 2. Auflage von 5000 Ex. besorgte 1892 der Erlauer Erzbischof Josef Samassa.

In der Zeit von 1541—1871 erschien die magy. protestantische Bibel in 78, die magy. röm-kath. Bibel nur in 8 Auflagen. **Franz Balogh.**

16. Neugriechische Bibelübersetzungen.

Helladius, Status praesens ecclesiae graecae 1713; Dositheus, *Περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων*, Bukarest 1715; Amadutius, Demetrii Pepani opera 1781. Prolegg.; Fabricius-Harles, Bibl. Graec. Koraïs, *Ἄτακτα* Bd III. 1830; Wenger, Beiträge zur Kenntnis des gegenwärtigen Geistes und Zustandes der griech. Kirche ꝛc. 1839; *Κωνσταντίνου Οἰκονόμου, τὰ Σωζόμενα*, Athen 1864 *τόμ. Β'*; *Σάθας, Νεοελληνικὴ Φιλολογία*, Athen 1868; Reuß, Bibliotheca novi Testamenti graeci 1872; Gedeon, *Κανονικαὶ διατάξεις κτλ.* Konstantinopel, 2 Bde 1888—89; Legrand, Bibliographie Hellénique, ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec par des Grecs aux XV et XVI siècles, 2 Bde 1885 (Abgekürzt mit Legrand a); derselbe, Bibl. Hell., ou descr. rais. d. ouvrag. publ. par des Grecs au dix-septième siècle, 3 Bde 1894—95 (Abgekürzt mit Legrand b).

Die Anfänge der neugr. Bibelübersetzung reichen ins 16. Jahrh. Im Jahre 1547 wurde von den Konstantinopler Juden in einer dreisprachigen Ausgabe eine neugriech. Übersetzung der fünf Bücher Mosis, der damaligen Haphtaren und der fünf Megilloth herausgegeben. Neben der neugriechischen Übersetzung brachten die andern Kolumnen eine spanische und die chaldäische Version des Onkelos, der der Kommentar des Raschi beigefügt ist. Alle Kolumnen sind ebräisch gedruckt. Nach Amaduzzi S. LXXIV sind auch das Buch Hiob und die Proverbien und zwar ebräisch und neugriechisch erschienen. Die neugriechische Sprache dieser Übersetzungen ist jüdisch beeinflußt. Das ganze Werk diente dem Interesse des Kultus. Bei den christlichen Griechen hat es keinen Eingang gefunden. Näheres bei Legrand[a] II, S. 159 ff.

Seitens der griech. Kirche erschien zwar im 16. Jahrh. keine Übersetzung, der Gedanke aber, dem Volk in seiner Sprache die Bibel nahe zu bringen, ward lebendig erhalten durch die religiöse orthodoxe Volkslitteratur, namentlich durch Joannikios Kartanos (s. d. A.) und durch Damaskinos Studites (s. d. A.). Ersterer bringt in seinem *ἄνθος* viele Stellen der Bibel in volksgriechischer Übersetzung. Die bis in unser Jahrhundert maßgebende Übersetzung des NT.s erschien mit dem Urtext erst im Jahre 1638 und war ein Werk des Maximos Kalliupolites (*Σάθας* S. 309), nicht des Margunios, wie noch ältere sagen, denn dieser starb bereits 1602 (Legrand[a] II S. LXIII). Nach der bei Legrand[b] II S. 363 ff. auf Grund der neuesten Forschungen gegebenen Geschichte des Buchs verdankt dasselbe seine Entstehung der Verbindung der griech. K. mit der reformierten, die durch Kyrillos Lukaris angeknüpft war. Der Druck geschah auf Kosten der holländischen Regierung bei dem Genfer Buchhändler Pierre Aubert in 1500 Exemplaren, die teilweise im Orient, namentlich Konstantinopel und Smyrna, verteilt wurden, nachdem der Patriarch Parthenios dazu die Erlaubnis gegeben (Dositheos S. 1173). Die Sprache der Übersetzung ist das gewöhnliche Vulgärgriechisch des 17. Jahrhunderts, in dem übrigens auch sonst viel gelesene Bücher geschrieben wurden (Koraïs S. *θ'*). Die Übersetzung des Maximos erschien dann ohne Urtext in London, *παρὰ Βενιαμὶν Μοτταύῳ* 1703, besorgt von dem griech. Mönch Seraphim, dem sein Volksgenosse, der allerdings aufgeblasene und schulmeisterliche Helladios ein schlechtes Zeugnis ausstellt, das *Σάθας* nachschreibt (Hell. S. 249 ff., *Σάθ.* 451). Der Druck geschah auf Kosten englischer Geistlicher. Die Übersetzung ist durch Seraphim eher verschlechtert, als verbessert. Wiederum korrigiert und zwar durch den Griechen Ana-

stasios (Σάθας S. 450) und den zum Katholizismus übergetretenen Griechen Liberios Kolettis (ebenda S. 459), der schon 1708 in Venedig eine Übersetzung soll haben drucken lassen, worüber ich nur bei Reuß, Geschichte der heiligen Schriften des NT.s 1853 S. 469 eine Angabe finde, erschienen die Übersetzungen des Maximos mit dem Urtext in der Bibelanstalt von H. A. Francke im Jahre 1710 (Näheres bei Helladios S. 322 ff.). Sie wurde dann übernommen von Reineccius in seine Tetraglotte von 1713 und 1747 (Reuß, Bibl. S. 151). Auch gehen wohl die von J. H. Callenberg 1746 gedruckten einzelnen Schriften des NT. auf die Übersetzung des Maximos zurück. Die anfangs gegen diese Übersetzung günstige Stimmung in der griechischen Kirche schlug bald um. Man betonte, daß dieselbe, als in einem der vielen Volksdialekte geschrieben, nicht allen verständlich sei, was zweifellos wahr ist, man fürchtete aber Eindringen des Protestantismus. Namentlich die Partei des Dositheos von Jerus. und Meletios Syrigos erhob sich im bestgemeinten kirchlichen Interesse und mit richtigem historischen Verständnis. Der Patriarch Gabriel (1712—1707) verbot die Übersetzung des Seraphim, die des Maximos soll schon früher verboten sein (Gedeon, I S. 106 ff.).

In ein neues Stadium trat die Frage durch die Einwirkung, die von der britischen Bibelübersetzung ausging. Nachdem bereits 1813 in Rußland eine Bibelgesellschaft gegründet war, erwirkte der Gesandtschaftsprediger Lindsay 1851 bei dem Patr. Kyrillos VI. in Konstantinopel die Erlaubnis, neugriechische Testamente zu verbreiten. Für eine etwaige Übersetzung des AT.s wurde 1819 ausgemacht, daß dieselbe sich an die Septuaginta halten müsse. Außer dem Vorbilde Rußlands wirkte hier mit der Einfluß des Koraïs, der sich bereits 1808 an die Bibelgesellschaft gewandt, wie er denn später selbst die Probe einer Übersetzung herausgab und die Aufgabe gut würdigt (Ἄτακτα S. 282 ff.), wenn bei ihm auch das nationale Interesse vorwiegt. Die Bibelgesellschaft druckte nun mit mehr oder weniger Korrektur die Ausgabe des Maximos wieder ab, so 1810 in London und Chelsea, London 1814, mit wenig Unterschied auch London 1819, 1824, 1827, 1829, 1830 (Reuß S. 113. 119). Die Mängel der Übersetzung erkennend, ging man aber schon in den zwanziger Jahren daran, eine bessere herzustellen. Sie sollte sich mehr dem Altgriechisch nähern. Die Arbeit war namentlich dem Mönch Hilarion übertragen, die Durchsicht besorgte der gelehrte Erzbischof Konstantios vom Sinai, der nachherige Patriarch. Die Übersetzung sollte auch das alte Testament begreifen. Schon war diese fertig und das NT. sogar bereits im Druck (London 1828, Reuß S. 119), als der Apokryphenstreit (1825—27) ausbrach. Auch für die neugriechischen Bibeln sollten danach die Apokryphen wegfallen; die Septuaginta konnte daher nicht mehr zu Grunde gelegt werden. Den griechischen Gelehrten Typaldos und Bambas (Σάθας S. 728) wurde mit einigen Missionären die neue Bearbeitung übertragen. Das NT. erschien 1838 (Titel bei Oekonomos S. 386), das AT. nach und nach von 1833 an. Die Sprache dieser Übersetzung nähert sich im NT. sehr dem Grundtext und im AT. trotz der durch die Abhängigkeit vom ebräischen Texte bedingten Unterschiede den Septuaginta. Doch konnte die griechische Kirche diese Arbeit nicht annehmen, denn ihre Bibel war ja im AT. verlassen. Außerdem war aber schon längst die frühere günstige Stimmung umgeschlagen. Das Königreich Griechenland brauchte das Abendland nicht mehr. Dazu wollte man sich der überall eindringenden Missionare von England und Amerika erwehren. Mit diesen lehnte man auch die von ihnen verbreitete Bibelübersetzung ab. In Griechenland begannen die Angriffe der Synode von 1833 an (Oekonomos S. 300—386), in der Türkei reagierte die Kirche unter dem Patriarchen Gregorios VI. von 1835 an. (Seine Erlasse bei Gedeon). Seit der Zeit sind die Bibelübersetzungen in der orthodoxen Kirche verboten. Die britische Bibelgesellschaft aber fährt mit der Verbreitung fort. Die beiden letzten mir bekannten Ausgaben sind von 1861 und 1872.

Philipp Meyer.

17. Niederländische Bibelübersetzungen.

Hauptwerk: Isaac Le Long (nicht zu verwechseln mit dem Verf. der Bibliotheca Sacra, Jacob Le Long), Boek-zaal der nederduitsche Bybels, geopent, in een Historische Verhandeling van de Overzettinge der Heilige Schriftuure in de Nederduitsche Taale, sedert dezelve eerst wierdt ondernomen; beneffens de Veranderingen, welke daar omtrent door de Gereformeerde, Luthersche, Mennoniten en Roomschgezinde, van tyd tot tyd tot nu toe gemaakt zyn. Met een omstandig bericht, van meer dan Hondert Oude Handschriften, van Bybels en Bybelsche Boeken des Ouden en

Nieuwen Testaments, tot op de Vindinge van de Druk-Konst; als mede van meer dan duizendt diergelyke Exemplaaren, van verschillende Drukken, sedert de Vindinge der Druk-Konst, tot nu toe; alle in de Nederduitsche Taale. Doormengt Met Historische, Taalkundige, Geestelyke en Wereldtlyke Aanmerkingen, en met een meenigte van heerlyke en Egte bewys-stukken gestaaft, daar van veele nooit het licht gezien hebben. Met veel naauwkeurigkeid, moeite en kosten, sedert veele Jaaren verzameld en beschreven, door Isaac le Long, Amsterd. 1732, Tweede Uitgave Te Hoorn 1764. 863 S. 4° (Einl. und Reg). — Auf 1. Jan. 1892 (s. Walther Sp. 647) schrieb Teylers Godgeleerd Genootschap als Preisaufgabe eine Geschichte der niederländischen Bibelübersetzung vor der Staatenbibel aus und wieder auf 1. Jan. 1895 eine solche bis zum Erscheinen von Luthers Uebersetzung von 1523, die zu keinem Ergebnis führte. Dagegen hat H. van Druten angefangen, diese Geschichte zu schreiben: Geschiedenis der Nederlandsche bijbelvertaling; Teil I, die Zeit bis etwa 1450 umfassend erschien Leiden 1896. — Die Spezialwerke zur niederländischen Buchdruck- und Litteraturgeschichte, wie M. F. A. G. Campbell, Annales de la typographie néerlandaise au XVe siècle. Avec 2 suppléments La Haye 1874–84; J. G. Holtrop, Monuments typogr. des Pays Bas au XVme siècle. Collection de facsimile etc. La Haye 1868 fol.; P. L. van der Meersch, Recherches sur la vie et les travaux des imprimeurs belges et néerlandais etc; Deecke, Einige Nachrichten von den im 15. Jahrh. zu Lübeck gedruckten niedersächs. Büchern. Lübeck 1834. 28 S. 4°; Walther, (s. S. 61, 50) Sp. 634 ff. Besonders reich ist die Abteilung Biblia Batava in der Stuttgarter, einst Lorckschen Sammlung; ein Verzeichnis der im Brit. Museum befindlichen Drucke im Archief voor Ned. Kerkgesch. 1885. I. 136, De Hoop Scheffer, Gesch. der Kerkhervorming 256 ff.; Doedes, Bibliogr. histor. ontdekkingen, Utrecht 1872. 76. Privatmitteilungen aus Amsterdam.

Mit Rücksicht auf die Teylersche Preisaufgabe von 1892 hat Walther die eigentlich holländischen Übersetzungen von seiner Untersuchung der niederdeutschen Arbeiten ausgeschlossen; nur kurz erwähnt er von Hdss. (Sp. 647) einen niederländischen Psalter in Berlin (ms. germ. 331. 8°), Gebetbücher in Celle (Oberlandesgerichtsbibliothek ms. 15. 16), AG und Briefe in Hamburg (ms. theol. 1004), die mit der Wiener Hds. (2771. 72) und dem Leydener Druck der AG u. Apk von Jan Zeuer zu vergleichen wären; etwas ausführlicher bespricht er die genannte Wiener Hds. aus dem XIV s., drei Münchener (cgm 1102. 5150 f. 5062 von 1439. 45. 68), die zu den 24 Hdss. hinzukommen, die Le Long (229—259) von dieser Übersetzung beschrieben hat. Dieselbe ist als die erste durch die Presse vervielfältigte holländische Bibel schon 1477 in Delft gedruckt worden (durch Jacob iacobs soen eñ mauritius yemants zoen van middelborch. fol. Hain 3160, Meersch 141—144, Le Long 365—376), merkwürdigerweise ohne Ps und NT. Beides enthält die Wiener Hds. in ihrem zweiten Bande; ob von einem andern Übersetzer muß noch untersucht werden. Nach Walthers Urteil kann dieser Übersetzung in mancher Hinsicht nicht leicht eine Leistung aus hochdeutschem Sprachgebiet an die Seite gestellt werden. Ihr Verfertiger war ein Laie, nach Le Long wahrscheinlich ein Vlaaming, um 1300, aber ein theologisch gebildeter Laie, dem die historische Erklärung der Bibel das Fundament, die allegorische die Wände, die tropholegie, hoe wi gheestelic sculdich siin to leuen das Dach des Hauses bildet. Er begnügt sich, das Fundament, die Historie aus dem Latein zu Deutsch zu ziehen, daß es manchen Ungelehrten nützlich sein soll, vor allem an den heiligen Tagen, die zu feiern gesetzt ist, trotz der Ansicht mancher Kleriker, daß man die Heimlichkeiten der Schrift dem gemeinen Mann vorenthalten soll. Bei schweren Stellen ist eine Erklärung beigegeben, hauptsächlich nach der Historia scholastica des Petrus Comestor, aber durch rote Striche, die jeder Abschreiber, um das Werk nicht zu schänden, genau beibehalten müsse, vom Bibeltext abgetrennt. Im Delfter Druck sind diese Erklärungen weggelassen, auch die Einleitung ist gekürzt. Aus Zartgefühl wurden einzelne Stellen weggelassen wie 5 Mos 22, 13—21, aber stets bemerkt: van dit capittel sla ic een deel over; soe wie dat lesen wil, soeket in die latiinsche bibel. Über die Verwertung des Delfter Drucks für die Kölner Bibel s. Walther Sp. 662 f., oben S. 69, 43 ff.

2. Nicht geringeres, eher noch höheres Lob gebührt nach Walther (Sp. 700) demjenigen, der die holländische Übersetzung der Psalmen fertigte, die in 4 Wiegendrucken (Hain 13521—24 von 1480. 87. 91. 98), außerdem o. J. zu Leyden bi Jan Suerse, in Antwerpen 1504 u. 08, und in mehreren Hdss. z. B. in Wernigerode (Z^b 30. 31. 13) erhalten ist (s. Le Long 377, der statt der Ausgabe von 1508 aus unsicherer Quelle eine von 1500 aufführt, und Josua van Iperen, Kerkelyke Historie van het Psalm-Gezang der Christenen, Amsterd. 1777, I, 91 ff.).

3. Älter als diese wörtlichen Übersetzungen biblischer Stücke sind auch auf holländischem Boden die Bearbeitungen des Inhalts, die Reimbibeln, deren erste (früher die Bibel der Waldenser genannt) von Jakob van Maerlant herrührt (Le Long 155 bis 232); Rijmbibel uitgeg. d. J. David Brüss. 1858 in 3 Teilen.

4. Für das NT. fallen die ersten holländischen Übersetzungsversuche in die Zeit um 1300 (Le Long 270 ff.); über ihre Verbreitung in den Klöstern (S. 333 ff.), über die ersten Ausgaben der evangelischen und apostolischen Perikopen (S. 379 ff.; dazu Boek van den leuen ons heeren J. Chr. Amst. 1487, Passion, Amst. 1488). Den Übergang zu den eigentlichen Bibelübersetzungen mag den Bibel in 't corte bilden (Antw. 1513 Fol. 16 Fol; ergänzt 1518 Fol.), die Le Long als „die verfälschten niederdeutschen Bibeln der Römischgesinnten kurz vor der Reformation" (S. 406—457. 458 ff.) beschreibt: der Inhalt des A. (u. N.) T.s in 251 Kapiteln, mit legendarischen Zuthaten, z. B. c. 202 van de Koninginne van Scheba, c. 203 Of Salomon Zaalig is geworden?, und den Übergang zu den protestantischen Arbeiten die Übersetzung des Erasmischen NT.s, die 1524 zu Delft erschien (dat Niewe Testament ... met groter naersticheyt ouergeset, ende gheprent, in goede platte Duytsche; Le Long 497 ff.). Über die handschriftlich noch erhaltenen Übersetzungen s. jetzt van Druten.

5. Von Luthers Übersetzung erschienen trotz dem strengen Verbot Karls V. gegen die lutherischen Schriften vom Jahre 1521, eine holländische Übertragung schon 1522 in Antwerpen bei Hans van Roemundt (Le Long 512), 2 Ausgaben in Basel 1525 und 26 (Dat Gants Nyewe T., recht grondelick verduytschet, met seer geleerden ende richtigen Voerreden, ende der swaerster plaetsen Korte, mer Goede Verklaring), etwas geändert Amsterd., Doen Pietersoen 1526. Das AT. erschien erstmals 1525 in 4 Bden kleinsten Formats (16°, Antw., H. v. Roemundt; Le Long 533), 1—5 Mos und Ps nach Luther, das übrige mit Besserungen nach der Delfter Bibel, die erste vollständige Bibel das Jahr darauf, 1526, bei Jakob van Liesveldt (Le Long 562); wiederholt und verbessert 1532 (hier auch die Propheten nach Luther) 34. 35. 38. 42. Letztere Ausgabe, von Karl V. 1546 verboten, kostete Liesveldt das Leben (Le Long 567).

Im ersten Teil schließt sich an Luther auch Pietersoens Amsterdamer Ausgabe von 1527 (ohne NT.) an, während Wilh. Vorsterman (erstmals 1528 in 2 verschiedenen Ausgaben Fol.) die Liesveldtsche mit Hilfe der Complutensischen Polyglotte verbessert; mit interessanter Vorrede über die mancherlei Formen der holländischen Sprache als Brabands, Vlaams, Guliks, Cleefs, Gelders; öfters wiederholt (32. 33/4. 42. 44) und mehrfach von Karl V. und Philipp II. verboten (über diese Plakate von 29. 31. 40. 46. 50. 69 s. Le L. 595 ff.).

Über katholische Ausgaben des NT.s von 1527. 30. 33, namentlich die lateinisch-holländische Diglotte von 39, s. Le L. 588; die ganze Bibel erschien von katholischer Seite erst nach dem Trienter Konzil, dann aber zweimal in einem und demselben Jahr, 1548, in Köln (wederom met grooter nersticheit oversien ende gecorrigeert ... ende collacioneert met dē oudē Latinschē, ongefalsstē Bibliē. Duer B. Alexander Blanckart, Carmelit.) und in Löwen (Met grooter naersticheyt ende arbeyt nu corts in duytsche van nyews overghestelt wt den Latijnschen ouden text, die ouer duysent jaren in die heylighe Roomsche Kersten kercke ghehouden is gheweest), von Nicolaus van Winghe mit scharfer Vorrede gegen die gefälschten protestantischen Bibeln; öfters aufgelegt 53. 54. 56. 59. 60; 1599 (naer den lesten Roomschen text [von 1592] verbetert door sommighe Doctoren), nach ihrem Verleger die Moerentorf-Bibel genannt, noch in unserem Jahrh. mehrfach aufgelegt.

6. Die Spaltung der Protestanten auf niederländischem Boden in Reformierte, Lutheraner, Mennoniten und Remonstranten erstreckte sich auch auf die Bibelübersetzungen. 1558 bekamen die Lutheraner, die bisher wie die andern die Liesfeldtsche Bibel gebraucht hatten, eine eigene nach der Magdeburger niederdeutschen Ausgabe, die Bugenhagen besorgt hatte (Emden, Steuen Mierdman ende Jan Gheillyart, fol., letzterer wahrscheinlich der Bearbeiter); 1648 wurde sie von Adolf Visscher revidiert (tot dienst van de Christelijcke Gemeynten, d'onveranderde Augsburgsche Confessie toegedaen in dese Nederlanden), 1701 van verscheyde drukfoutē verbetert (Amsterd. 12°), 1725 mit nieuwe — Aanteekeningen ... geschickt volgens de Annotatien van ... N. Haas (übersetzt von J. Le Long; Amst. 4°), 1734 nu op niews ... gerevideert ... en voorzien met summarien en gelykluidende tex-

ten, geschickt na die van de Latynsche Bybel, door D. Sebastian Schmid in't licht gegeven (Amsterdam 4°), 1750 gezuivert, en voorzien met summariën (Amst. 12° nach N. Haas) und noch 1823 op last van de Synode der Evang. Luthersche Kerk ... op nieuw herzien en in het licht gegeven (Amst.-Harl. [Druck] 8°); spätere Abdrücke 1851/52.

Für die Mennoniten hat Nicolaes Biestkens, Buchdrucker von Embden 1560 eine Bearbeitung veranstaltet (Fol. und 4°, die erste holländische Ausgabe mit Verseinteilung und oft), ebenso vom NT. eine 1562, oft wiederholt, in Amsterd., Leeuwarden, Harlingen und (für die holländisch redenden Mennoniten in Preußen) in Schotland bei Danswijck (Danzig) 1585.

Kurz zuvor bekamen auch die Reformierten ihre eigene Ausgabe, durch dieselben Drucker wie die Lutheraner (den Bibel in duyts dat is alle boeken ... na de orsprongelijcke spraken opt alder getrouwelijcste verduytst. Emden 1556. 4°). Auch hier wird Jan Gheylliaert der Bearbeiter sein, der für Gen—Hi die Liesveldtsche Bibel nach der Züricher von 1548/9 verbesserte, alles übrige aus der letzteren übersetzte und zum NT. auch noch die neueste Züricher Ausgabe von 56 beizog. Das gleiche Jahr brachte auch das erste reformierte NT. (1556 bei Gellius Ctematius d. h. Gillis van der Erven nach dem Ex. des Rob. Stephanus von 1550), mit Verseinteilung, durch van Winghen und Utenhoven; später öfters neubearbeitet; aber 1562 adoptierten die Reformierten eine auf Luther ruhende neue Bearbeitung (Biblia: dat is, de gantsche Heylighe Schrift, grondelick ende trouwelick verduydtschet, Met verklaringhe duysterer woorden ... Emden 1561/62 fol.). Das ist die sogenannte Deux Aes oder Eulenspiegel-Bibel. Den ersteren Namen bekam sie von der Randbemerkung zu Neh 3, 5: De Armen moeten het Cruyce draghen, de Rycke en geuen niets. Deux Aes en heeft niet, Six Cincque en geeft niet, Quarter Dry, die helpen vry, den andern von der zu Si 19, 5, Vlenspiegel, Vincentius, de Pape van Kalenberghe. Beide Bemerkungen sind übrigens mit vielen andern einfach aus Luthers Bibel herübergenommen (in der Ausgabe von 1545: Taus Ess hat nicht, Sees Zing gibt nicht, Quater Drey die helffen frey; vgl. z. B. am Rand von Pr 31, 10: Nicht liebers ist auff Erden, denn Fraw-lieb, wems kan werden, oder zu Gen 41, 43: Was Abrech heiße, lassen wir die Zencker [de Kyvers] suchen bis an den Jüngsten-Tage, wollens dieweil verstehen, wie es gedeutscht ist. Es ist seltsam, beiläufig bemerkt, daß es aus neuerer Zeit gar keine Zusammenstellung dieser köstlichen Bemerkungen Luthers giebt).

In einzelnen Ausgaben ist die Bemerkung Deux Aes weggelassen, in der von 1568/69 (du und ghij durch ghij und ghijlieden ersetzt, 1572 (Dordrecht) wurden die Psalmen des Marloratus beigegeben (s. PRE³ 9, 338) 1579 erstmals ein Privilegium durch die Staaten von Holland, 1581 verbessert durch Peter Hack, 1581 (82) erstmals in kleinem Format 8°.

Die Remonstranten benutzten die Staatenbibel (s. u.), doch besorgte unter ihnen Hartsoeker eine neue Übersetzung des NT.s 1680, wie unter den Collegianten der Arzt Dr. Rooleeuw 1694 und aus verwandtem Kreise Carel Catz 1701.

7. Einer der ersten, die eine gründliche Verbesserung der holländischen Bibel anstrebten war Wilh. Baudartius, reform. Prediger in Zütphen, der 1606 einen Wechbereyder op de Verbederinge van den Nederlandtschen Bybel, die, door de Gnaade des Heeren korts aan den dach sal gegeven worden (Arnheim 8°) erscheinen ließ. Diese verbesserte Bibel folgte 1614 na de Hebreusche ende Griecksche Waarheit getrouwelyck verduytschet. Met verclaringen ende Annotatien van E. Tremellius, F. Junius, T. Beza ende J. Piscator. Ende nu in onse Nederlantsche Taale overgeset, door Abraham à Doreslaer, Bedienaar des h. Evangelii (Amst. fol.). 1623 veröffentlichte Sixtinus Amama von Franeker seine Bybelsche Conferentie, in welke de Nederländtsche Oversethinge des Bybels ... van Capittel tot Capittel aan de Hebr. Waerheit beproeft en met de beste Oversettingen vergelecken wordt (Pagninus, Zürich, Junius und Tremellius, franz. von Genf, Piscator, spanische von Cyprianus de Valera, italienische von Deodatus, englische, Ausgaben von Biestkens und Liesveldt) tot Aanwysinge van de nootwendigheit der Verbeteringe deser Oversettinge (Amsterd. 1623. 4°). Seine Verbesserungen brachte er, was die Zuthaten aber nicht den Text betrifft, in einer Ausgabe von 1625 an (Le L. 761), die 1630 door Jacobus Laurentius, Bedienaar des Woords Godts binnen Amstelredam, und im NT. durch Herm. Faukelius 1632

nochmals verbessert wurde. Letzter Druck 1632. (Über Ausgaben des NT.s mit den Anmerkungen des Marloratus, oder nach Beza und Arias Montanus durch Servaes Jan van Neersoon (Naeranus) 1604, Joh. Boegaert 1615, Herm. Faukelius 1617, s. Le Long).

8. Die Staatenbibel. Litt. Hinlopen, Historie v. d. nederl. overzetting des bijbels, Leiden 1777; Posthumus Meyjes, Jakobus Revius, Amsterd. 1895.

Schon im Oktober 1594 beschlossen de Staaten generaal — über das Wort s. Lagarde, Deutsche Schriften, Ges. Ausg. 114 — das Werk der Übersetzung der Bibel aus den Grundsprachen in das Niederländische in die Hand zu nehmen, beauftragten damit zuerst Philipp Marnix (PRE³ 9, 344), dem 1596 Joh. Drusius beigegeben wurde (PRE³ 3, 721); die Synode von Dortrecht behandelte die Frage in der 6.—13. Sitzung (Nov. 1618) und wieder in der 177. (Mai 1619). Aber erst 1628 konnten die Übersetzer des AT.s, 1629 die des N. in Leyden mit ihrer Arbeit beginnen, die sie 1632 beendeten. Im Sept. 34 war die Revision des A., am 10. Okt. 35 die des NT.s beendet; über den Anteil, den der Deutsche Casp. Sibel daran hatte, s. PRE³ 14, 177. In die Arbeit am ersteren hatten sich Bogerman, Baudert, Bucer und nach dessen frühem Tod Thysius geteilt, in die am N. und den Apokryphen Waläus, Hommius und Jak. Roland, der bald starb. In sprachlicher Hinsicht richteten sie sich nach der von ihnen aufgestellten Nederduitsche Spraak-Kunst (s. darüber Le Long S. 800). Die Originalakten sollten in sicherer Kiste auf dem Stadthaus in Leiden aufbewahrt, und wie die der Dortrechter Synode, alle 3 Jahre von 21 Prädikanten eingesehen werden; das ist noch regelmäßig geschehen als Le Long seinen Büchersaal der niederdeutschen Bibel abschloß und seiner Verwunderung Ausdruck gab, daß in einem Land, wo alles durch Prägung von Medaillen gefeiert werde, in dieser ganzen Reihe von Jahren auf dies Ereignis niemand den mindesten Gedenk-penning heeft gemaakt. Die erste Ausgabe wurde im Jahr 1636 von P. Aertsz van Ravenstein in Leyden in 2 Folioausgaben mit und ohne Anmerkungen gedruckt, aber erst nach dem 29. Juli 1637 ausgegeben (von diesem Tag die Approbation der vom 10. Juni 1637 datierten Autorisation). Im gleichen Jahr 37 noch Drucke von Amsterdam und Gouda, 39 Haag, 40 Haarlem, 41 Arnheim, 45 Dortrecht, 55 Gorinchem. Drucke des NT.s an all diesen Orten, außerdem in Hoorn und 'sGravenhage 43, Rotterdam 44, Utrecht 48, Enkhuysen 50, Steenwyk und Campen 58, Delft und Schiedam 60, 'sHertogenbosch 66. Ein amtliches Register van de Verbeteringe der Druckfauten ende Misstellingen folgte 1655, der erste Druck der darnach verbesserten Ausgabe 1657, 1711 der erste Stereotypdruck auf Grund der Erfindung des deutschen Prädikanten von Leyden, Johs. Müller (Le Long 825). In die deutsche Biblia Pentapla (Wandsbeck und Schiffbeck 1710—12) ist sie aufgenommen. Eine Merkwürdigkeit ist die Ausgabe des NT.s door Last van zyn Czaarse Majesteyt, Petrus den Eersten, Keyser van Groot en Kleyn Russlandt etc. ('s Gravenhage 1717 fol.), der sich eine gleiche Ausgabe des AT.s in 5 Teilen anschloß (Amsterdam 1721 Fol.); in gespaltenen Kolumnen, deren eine weiß blieb, um in Petersburg den russischen Text aufzunehmen, nur in 500 Exx. gedruckt (Le L. S. 829). Eine Amsterdamer Ausgabe von 1728 wurde von Bürgermeister und Regierung wegen vieler Druckfehler verboten, door versuym van behoorlike Correctie veroorsaakt. Polyglotten kommen vom NT. früh vor (franz. und h., Amst. 1661, franz., engl., h. 1684. 1700, griech. und h. von Leusden 1699, malaiisch und h., Gen 662. 687 von Daniel Brower, Ps. 652, „NT.", in Wirklichkeit nur Mt von Hassel und Heurnius 39, Mt und Mk 38, Lc und Joh 46, Evv und AG 51. 92; Mt und Jo auch h. und formosanisch). — Über die verschiedene Beurteilung, die das Werk zumal bei Katholiken und Remonstranten fand, s. Le L. 846 ff. Karten wurden den holländischen Bibeln schon sehr früh beigegeben. 1762 erschien in Gorcum eine Ausgabe met notige verbeteringen van het gene door ten tyd in de Nederlandsche spraak en spelling merklyk veranderd is; in ihr ist auch Gods Gedenk-naam Jehovah onvertaald gehouden. Eine Revision veranstaltete neben vielen andern Henricus Cats und nach seinem Tod W. A. van Hengel (Arnhem en Nijmegen 1834). Auch die englische und niederländische Bibelgesellschaft folgten in ihren Ausgaben dem neueren Sprachgebrauch, nicht ohne viel kleinlichen Zank (s. Geloof en Vrijheid IV, 579), die streng Konfessionellen suchten so viel als möglich die Ausdrucksweise des 17. Jahrhunderts beizubehalten, so neuestens A. Kuyper (naar de Uitgave der Statenoverzetting in 1657 . . . in de thans gangbare taal overgebracht door A. K., onder mede-

werking van H. Bavinck en F. L. Rutgers (Middelharnis 1891 ff. 4°). Erster Druck der engl. Bibelgesellschaft: London 1812.

9. Auch an völlig neuen Übersetzungen fehlt es nicht. 1732 druckten Glieder der Utrechter Kirche mit Approbation des Erzbischofs von Utrecht, C. J. Barchman Wuytters die Biblia sacra . . naer de laetste Roomsche Keure der gemeine Latijnsche overzettinge in nederduitsch vertaeld (Utrecht 2 Teile Fol., übersetzt und erklärt von Andreas van der Schuur und H. van Rhijn, herausg. von W. Kemp); aus den Urtexten übersetzte das ganze AT., Apokryphen und NT. aufs neue Y. van Hamelsveld (Tweede Uitgave in 8 Teilen, Amsterd. 1802/03. 8°). Großer Popularität erfreute sich in den Jahren 1830—60 bei den gebildeten Klassen die mehr geschmackvolle als genaue Übersetzung des Prof. J. H. van der Palm (4° und 8° Leyden 1825 u. s. w.). Das NT. wurde aufs neue übersetzt unter andern von dem mennonitischen Pfarrer G. Vissering (Amst. 1854. 59), von dem Katholiken D. juris S. P. Lipman (1861), von dem Reformierten Dr. G. J. Vos (Amsterd. 1895). Von einzelnen Büchern wurden übersetzt die Psalmen von Herm. Muntinghe (Leiden 1790/91), später von J. Dyserinck, von demselben de klageliederen (ThT. 1892. 4. 359—380); die kleinen Profeten von Kemink (Utrecht 1854), Hiob von Matthes u. s. w.

10. Unterdessen war von der Synode der in Holland zahlreichsten protestantischen Kirche, der reformierten eine neue Übersetzung geplant worden, woran die tüchtigsten theologischen Kräfte ohne Unterschied der Konfession arbeiten sollten; 1848 angeregt, wurde das Unternehmen 1852 endgiltig beschlossen. Mitglieder der Leidener theologischen Fakultät van Hengel, Scholten, Kuenen, Prins wurden mit der Leitung beauftragt; überwiegend Vertreter der freisinnigen Schule beteiligten sich an der Arbeit; schon dies genügte, um dem Unternehmen Mißtrauen zu erwecken (s. Dr. G. J. Vos, de nieuwe synodale bijbelvertaling, Utrecht 1870). Als endlich 1866 das NT. fertig war (gr. 8° mit Einleitungen und Anmerkungen, Text allein 16°) gingen die Wogen des kirchlichen Parteistreites so hoch, daß für die neue Übersetzung kaum noch Interesse zu finden war. Dieselbe wird auch jetzt noch — z. T. wegen zu hohen Preises, 1 Mk. 50 Pf. die Sedezausgabe — wenig benutzt. Die Arbeit am AT. stockte ganz, erst 1884 wurde sie wieder aufgenommen, von Kuenens drei bedeutendsten Schülern H. Oort, W. H. Kosters (damals ref. Pfarrer in Deventer, jetzt sein Nachfolger in Leiden) und J. Hooykaas, Remonstrantenpfarrer in Rotterdam. Nach Kuenen und Hoykaas Tod führen Oort und Kosters die Arbeit weiter. Im Herbst 1897 soll bei Brill in Leiden das AT. mit Einleitungen und Anmerkungen zu erscheinen beginnen.

Als Druckorte der niederl. Bibel ist außer Basel 1525, Genf (1530?) und Schotland biy Danswijck (Danzig) 1598, vielleicht Frankfurt (1565), jedenfalls Viaanen zu nennen (1544 unter dem Schutz der Herrn von Brederode), in unserem Jahrhundert wohl auch Nordamerika und Südafrika. Eb. Nestle.

18. Persische Bibelübersetzungen.

Waltons Polyglotte, Prol. 16 u. Sam. Clericus in Bd 4; E. F. K. Rosenmüller, de versione Pentateuchi Persica commentatio, Lips. 1813, 4; dazu Lorsbach, Jen. Allg. LZ. 1815, 58. 59; Alex. Kohut, Beleuchtung der persischen Pentateuchübersetzung, Leipzig und Heidelberg 1871; [Konr. Dietr.] Haßler, Nachricht von einer bisher noch unbekannten persischen Uebersetzung der salomonischen Schriften, ThStK 1829. 469—480; Sal. Munk, notice sur Saadia Gaon . . . . et sur une version persane manuscrite de la bibliothèque royale, Paris 1838 (extr. du t. IX de la Bible de M. Cahen p. 134—159) 62—87; Herm. Zotenberg, Geschichte Daniels. Ein Apokryph. Herausgegeben und aus dem Persischen übersetzt in Merx Archiv I, 385—427; Lagarde, Persische Studien (I u. II.). Aus dem 31. Bande der AGG 1884; Scrivener [4] 2, 165 f.; Gregory 3, 923—928; Ludwig Blau, Zur Einleitung in die heilige Schrift, Budapest (17. Jahresbericht der Landesrabbinerschule, auch Straßburg, Trübner) 1894, S. 81—99.

Ob es wirklich schon zur Zeit des Chrysostomus, der zu Jo 1 Syrer, Ägypter Perser, Äthiopier und andere barbarische Nationen im Besitz der Schrift sein läßt etwas von einer persischen Bibelübers. gab, muß dahingestellt bleiben. Noch unter Chosroes II. war das Syrische vorwiegend, doch ist merkwürdig, daß dieser heilige Schriften aus Edessa kommen läßt (ThLZ 1896 Sp. 422), vgl. auch Theodoret l. 5, citiert von Walton, praef. p. 2, prol. p. 34[a]. Was bis 1700 an biblischen (und anderen) Texten in Europa persisch vorhanden war, verzeichnet Lagarde mit lehrreichen Nachweisen S. 3—8.

1. Die schon bei Saadia (S. 92, 11) erwähnte Pentateuch-Polyglotte von Konstantinopel 1546 fol., welche eine von dem persischen Juden Jakob, ben Josef, Tawus (d. h. Pfau) gefertigte Übersetzung in hebräischen Typen enthält. Thomas Hyde schrieb sie für die Londoner Polyglotte in persische Schrift um (Bd 4) und fertigte die dort beigegebene lateinische Übersetzung.

2. a) eine persische Übersetzung der (griech.) Evv. erschien auf Kosten des gewesenen Lord Major von London Sir Thomas Adam aus dem Nachlaß Abraham Whelocs durch Pierson 1657 in London (kl. Fol.); b) eine andere aus dem Syrischen geflossene kam aus der auch schon von Wheloc benutzten Hds. Ed. Pocockes in den 5. Band der Londoner Polyglotte. Wiederholt von C. A. Bode, Helmst. 1750. 51 in vier Teilen, woher Tischendorf seine Noten nahm.

[3. Eine Historia Christi (und Petri), die Hieronymus Xavier 1602 für Kaiser Akbar portugiesisch schrieb und ein Einwohner Lahores ins Persische übersetzte, gab L. de Dieu 1639 heraus].

Eine handschriftliche Historia Judith verwertet Castle im Lexicon Heptaglotton, wohl aus Uri 5 auf der Bodleiana, auf welcher 1787 4 persische Psalter waren; 2 bespricht Walton, Prol. 16, 8.

Wohin die Abschrift der salomonischen Bücher kam, über die Haßler 1829 Nachricht gab (s. über ihn Dr. K. D. H., geschildert von seinem Sohne Prof. Dietrich H. in Hall, Münsterblätter, 5. Heft, Ulm 1888, 1—29; bei Lagarde, Symm. 2, 14, falsch: „1839 hat dann") ist unbekannt. (Der Wiesbadener Antiquar [Lagarde, pers. Studien S. 68] hieß Killinger. Durch seinen Schüler Ph. Wolff [s. ZdPV 17 p. III] bekam H. später Nachricht von den Pariser Hdss. des Fonds St. Germain: 14 Pr, 15 Jes, 514 Ps, 224 Esth, 236 Apokr. Um sie herauszugeben, wollte er nach einem in seinem Nachlaß von dem Unterzeichneten gefundenen Schreiben [1834 oder 35] von der württ. Regierung Urlaub und Unterstützung nachsuchen: „In anderen Ländern ist gerade für diesen Zweig der Litteratur schon so viel geschehen. — Sollte nicht auch Württemberg für denselben einiges thun wollen"? Da es nicht so weit kam, sind erst 50 Jahre später durch Lagarde einige dieser Texte zugänglich geworden).

Nach Zotenberg gehören die in 16 Nummern der Pariser Bibliothek (Catalogue des mss. hébreux et samaritains) erhaltenen Stücke zwei verschiedenen Übersetzungen an, von denen die eine aus dem hebr., die andere aus dem chald. Text geflossen ist. Letzteres bestätigt Lagarde (Symm. 2, 14—17) für das von Neubauer herausgegebene Stück Jes 53 (The fifthy-third chapter of Isaiah according to the Jewish interpreters. Vol. I texts, Oxford, Parker 1877). Aus einer der Pariser Handschrr. hat Lagarde selbst in Teil II seiner persischen Studien Jes, Jer, Ez 1—10, 4 zum Abdruck gebracht, in Teil I S. 69 die interessanten Fragen andeutend, die sich an diese Versionen knüpfen. Die von Zotenberg (Archiv I) in Aussicht gestellte Untersuchung scheint nicht erschienen zu sein. S. 6 bei Lagarde eine Aufzählung der neutestamentlichen Teile, die handschriftlich in Florenz, Leiden, London, Oxford, Petersburg, Rom und Wien sich finden, darunter die Evv. 1616 für Ludwig XIII. von Frankreich angefertigt, und das ganze NT. von Henry Martin; Gregory 925—928 verzeichnet 27 Hdss. Der Bibelkatalog des Brit. Museums verzeichnet 1892 nur einen einzigen persischen Bibeldruck (London 1878 das AT. von William Glen, dritte A., das neue von H. Martyn 7. A.). Die durch Firkowitsch nach Petersburg gekommenen Stücke verzeichnen Harkavy-Strack § 139—142.

Über die jüdischen Nachrichten vom Vorhandensein des AT.s in „elymaischer und medischer Sprache" s. das interessante Kapitel Blau's „Untergegangene Übersetzungen der Bibel" (auch das vorhergehende „über hebr. Codices in fremden Charakteren" S. 80—83), das schon bei der ägyptischen Übersetzung hätte angeführt werden sollen.

(O. F. Fritzsche †) Eb. Nestle.

19. Romanische Bibelübersetzungen.

Litteratur: J. Lelong, Bibliotheca sacra, I, Paris 1723 fol.; J. Rodriguez de Castro, Biblioteca española, I, Madrid 1781 Fol.; J.-L. Villanueva, De la leccion de la S. Escritura en lenguas vulgares, Valenzia 1791 Fol.; E. Reuß, Fragments littéraires et critiques relatifs à l'histoire de la Bible française (Straßburger Revue de théologie et de philosophie, II, 1851; IV u. V, 1852; VI, 1853; XIV, 1857; NF. III, 1865; IV, 1866; V, 1867); ders., Gesch. d. hl. Schriften NT.s, 6. Aufl., 1887, § 465 ff; J.-M. de Egurén, Memoria de los códices u. s. w., Madrid 1859; O. Douen, Catal. de la biblioth. de la

Soc. bibl. de Paris, 1862; S. Berger, La Bible française au moyen âge, Paris 1884 (vgl. die Rezensionen v. P. Meyer, Romania XVII, 121 u. v. H. Suchier, ZromPh III 412); ders., Les bibles provençales et vaudoises (Romania, XVIII, 1889), Nouvelles recherches sur les bibles provençales et catalanes (das., XIX, 1890) u. La Bible italienne au moyen âge (das., XXIII, 1894); J. Carini, Le versioni della Biblia in volgare italiano, S. Pier d'Arena 1894.

So lange man in den isagogischen Handbüchern zur Bibel, den sogenannten Einleitungen, hauptsächlich die Interessen der Kritik, besonders auch der niederen oder Textkritik ins Auge zu fassen gewohnt war, gehörten eingehendere Forschungen über die Bibelausgaben in lebenden Sprachen zu den Ausnahmen. Sie wurden etwa da unternommen, wo ein lebendiges Interesse an der Geschichte der Sprache ihnen einen gewissen Impuls gab, und man kann füglich sagen, daß die Philologen bis auf die neueste Zeit auf diesem Felde mehr geleistet haben, als die Theologen. Dies war aber nur in denjenigen Kreisen der Fall, wo die Bibel selbst den Gebildeten wie den Massen überhaupt näher gelegt und empfohlen war, also in protestantischen Ländern; die katholischen Sprachforscher, namentlich denn auch in Frankreich, hielten sich von diesen besonderen Studien fern und sind bis jetzt, mit sehr geringen Ausnahmen, nicht über die Schwelle einer Wissenschaft getreten, welche gerade ihnen die reichste und reizendste Ausbeute geboten hätte. Und doch könnte es auf dem weiten Gebiete der Kirchengeschichte kaum ein interessanteres Kapitel geben, als dasjenige, welches der Betrachtung des Einflusses gewidmet wäre, den das geschriebene und überlieferte Wort auf die christliche Bildung der Massen gehabt hat. Erst seit wenigen Jahrzehnten hat sich die wissenschaftliche Forschung dieser Aufgabe zugewandt, mit dem Bestreben, das ganze Gebiet derselben, soviel wie nur möglich, mit einer wahrhaft kritischen Methode zu bearbeiten. Was auf diesem Gebiete neuerdings geleistet worden ist, ist größtenteils eine Frucht der Arbeit der Straßburger theologischen Schule.

Wenn man von den bei dem Entstehen des Christentums griechisch redenden Völkern absieht, welche aber nach wenigen Jahrhunderten ihre Civilisation ins Stocken geraten ließen oder selbst in großen Ländergebieten ganz untergehen sahen, sind für die ältere Kirchengeschichte bis über das Ende der Kreuzzüge hinaus die romanischen ohne Frage die wichtigsten. Unter romanischen Völkern versteht man bekanntlich diejenigen, deren im Laufe der mittleren Jahrhunderte ausgebildete Sprachen nichts weiter als Abarten der römischen sind. Ihrem Ursprunge nach gehörten sie verschiedenen Zweigen der indogermanischen Völkerfamilie an, zumeist dem keltischen, iberischen, italischen; auch germanische Elemente in nicht unbedeutendem Verhältnisse hatten sich damit vermischt, aber alle überwog das mächtige römische, und weit über die Epoche des gänzlichen Verfalls und Untergangs des großen Westreichs hinaus wirkte der Einfluß seiner einst bahnbrechenden Civilisation. Die Römersprache blieb die herrschende in allen älteren Teilen dieses Reichs, diejenigen ausgenommen, wo sich der Islam später dauernd festsetzte, und was von anderem Sprachgute sporadisch sich erhalten oder einbürgern konnte, kommt hier nicht in Betracht. Was jene erhielt, war aber nicht allein die angelernte staatlich-heidnische Civilisation, sondern wohl mehr noch die kirchlich-religiöse. Daß zur Zeit der deutschen Völkerwanderung der christliche Priester auf der Seite des besiegten Volkes stand und bereits gewöhnt war, seinen Stützpunkt in Rom selbst zu erkennen, hat gewiß nicht wenig dazu beigetragen, die ohnehin rohere und somit schwächere fremde Mundart in Schranken zu halten und zuletzt ganz verschwinden zu lassen. Indessen ist es hier nicht unsere Aufgabe, eine Geschichte der Sprachen zu schreiben, sondern ein Stück Bibelgeschichte, und wir beschränken uns daher billig im Folgenden, was das philologische Element betrifft, auf das streng notwendige. Wir haben also zu erzählen, welches die Schicksale der Bibel bei den Nationen romanischer Zunge gewesen sind, Spaniern, Italienern, Franzosen und sonstigen verwandten Völkerschaften, und wir beginnen mit den Franzosen nicht nur aus chronologischen Gründen, sondern auch, weil dieser Teil unseres Berichtes der interessanteste und reichhaltigste werden wird.

Nächst den Deutschen darf sich kein Volk der Neuzeit eines größeren Reichtums und Alters seiner biblischen Litteratur rühmen, als die Franzosen, aber keines hat in den letzten Jahrhunderten eine größere Gleichgiltigkeit gegen dieselbe an den Tag gelegt. Als Richard Simon seine Geschichte des AT.s schrieb (1678), wußte er von einer einzigen Genfer Handschrift zu reden und sagt kein Wort von den vielen, die er zu Paris selbst hätte haben können! Erst in späteren Werken hielt er sich im Vorbeigehen auch bei letzteren auf, doch nur als bei litterarischen Kuriositäten ohne wissenschaftlichen

Wert, und selber ohne Ahnung ihrer kulturgeschichtlichen Bedeutung. Und die jüngeren Arbeiten seiner Zeit behandelt er nur als Kritiker oder, besser gesagt, als Krittler, überall seinen Ruhm als freisinniger Forscher durch die kleinmeisterliche Eifersucht des Parteimannes verdunkelnd. Sehr lehrreich als bibliographisches Hilfsbuch wäre der betreffende Abschnitt von Jacques Le Long's Bibliotheca sacra, wenn man daraus etwas anderes als Büchertitel lernte und in den litterarischen Angaben nicht so viele Fehler mit unterliefen. Seitdem haben jedoch einige Gelehrte Hand ans Werk gelegt.

Die halb- und falsch-gelehrte protestantische Überlieferung seit der Reformationszeit, im Eifer gegen Katholizismus und Bibelverbot, behauptet, der Anfang der Bibelübersetzungen in dem uns hier beschäftigenden Kreise gehöre in die Zeit und Wirksamkeit der ersten karolingischen Kaiser. Ich habe ausführlich bewiesen (in der Straßburger Revue, Bd II), daß diese Vorstellung eine irrtümliche sei, auch abgesehen von der Thatsache, daß wir auf keinen Fall dabei an romanische Übersetzungen zu denken hätten. Denn alles, was aus der Zeit der Karolinger von biblischer Schrift auf uns gekommen ist, der Heliand, Otfrids Krist, der sogenannte Tatian u. s. w. ist ja bekanntlich deutsch. Nur so viel ist gewiß, daß bereits im Beginne des 9. Jahrhunderts das gemeine Volk im eigentlichen Gallien, nordwärts bis in das Gebiet zwischen Loire und Seine, nicht mehr lateinisch sprach, vorausgesetzt, daß dies je vorher der Fall gewesen, sondern jene verderbte Mundart, lingua rustica von den Gelehrten, romana von den Deutschen oder auch vom Volke selbst genannt (s. G. Paris, Romania, I, 1872 u. F. Brunot, in der Hist. de la langue et de la litt Franç. v. L. Petit de Julleville, I, 1896), und welche später zur Zeit Karls des Kahlen zur Dignität einer weltlichen Hofsprache erhoben wurde. Angesichts dieser Verhältnisse verordnete auch schon eine Synode von Tours 813, daß die Bischöfe, die damals angehalten waren, dem Volke Homilien (lateinische) vorzulesen, welche sie meist schon nicht mehr selbst ausarbeiten konnten, selbige nachher nach Bedürfnis in rusticam romanam linguam aut theotiscam übersetzen sollten, damit das Volk sie auch verstünde (Concil. turon. III. can. 17. ap. Mansi XIV. 85). Offenbar ist hier nur von mündlicher Übersetzung aus dem Stegreif die Rede, und selbst daß auch nur die Perikopen, welche den Homilien zum Grunde gelegt sein mußten, schriftlich übersetzt gewesen wären, wie man vermutet hat, ist weder wahrscheinlich, noch dort angedeutet.

Ihrem Ursprunge nach reicht die französische Bibelübersetzung wenigstens bis in den Anfang des 12. Jahrhunderts hinauf. Aller Wahrscheinlichkeit nach wurde in irgend einer Klosterschule Süd-Englands zum ersten Male der Psalter, von Schülern des berühmten Lanfrank, in die französisch-normannische Landessprache übertragen. Damals existierte noch kaum ein Unterschied zwischen dem normannischen und dem eigentlich französischen (d. h. dem in der Provinz Ile-de-France üblichen) Dialekt. Dieses Übersetzungswerk wurde in der Weise ausgeführt, daß der Psalter, samt den stets damit im kirchlichen Gebrauche verbundenen Cantica, dem französisch redenden Volke in doppelter Gestalt dargeboten wurde, nämlich 1. nach dem psalterium hebraicum, d. h. nach dem von Hieronymus direkt aus dem hebräischen Texte übersetzten Psalter (Le livre des Psaumes, nach dem Eadwinischen Cambridge-Psalter herausgegeben von F. Michel, Paris 1876, 4°) 2. nach dem psalterium gallicanum, d. h. nach der früheren, von demselben Kirchenvater sorgfältig revidierten, im kirchlichen Gebrauch allein üblichen Übersetzung des Psalmentextes der LXX (Libri Ps. versio antiqua gallica, ed. F. Michel, Oxford 1860; vgl. Delisle, Notices et extraits des mss., t. XXXIV, I, S. 259). Beide Übersetzungen entstanden ursprünglich in der Gestalt einer interlinearen Glosse, d. h. in der Weise, daß der lateinische Text Wort für Wort zwischen den Zeilen ins Französische übersetzt wurde. Das alte dem gallikanischen Psalter entnommene Psalmenbuch erfreute sich eines solchen Beifalls, daß kaum ein Mensch, bis auf die Reformationszeit herunter, es für angemessen hielt, die Psalmen aufs Neue ins Französische zu übertragen. Die 100 und noch mehr Hdss. des französischen Psalters, welche uns vorliegen, gehen alle, ohne Ausnahme, auf den alten normannischen Psalter zurück.

Etwa 50 Jahre nachher wurde auch in den normannischen Ländern die Apokalypse ins Französische übersetzt. Doch ist dieser alten Übersetzung wohl kein anderer Wert beizulegen, als der eines Begleitungstextes für herrliche Miniaturen. Höchst anziehend ist dagegen die urwüchsige, poetisch gefärbte Sprache der Bb Samuelis und der Könige (Le quatre livres des Rois, herausgegeben von Le Roux de Lincy, Paris 1841, 4°), welche um dieselbe Zeit in der Normandie oder in der Ile-de-France in französischem Sprachgewand auftauchen.

Aber schon fing ein neuer Geist an sich zu regen. Überall, von den Rhoneufern bis zu den Endungen der Maas, treten Bibelübersetzungen in der Volkssprache ans Licht, die vorzugsweise der Förderung der Frömmigkeit im gemeinen Volke, zum Teil auch der religiösen Aufklärung zu dienen bestimmt waren. Auf die zahlreichen gereimten Bibelübersetzungen, welche im 12. und 13. Jahrhundert entstanden, kann ich mich hier nicht einlassen (s. G. Paris, La litt. franç. au moy. âge, 3. A., §. 136; J. Bonnard, Les trad. de la Bible en vers français, Paris 1884; Le romanz de S. Fanuel, herausgg. von C. Chabaneau, Paris 1889 und zahlreiche Notizen von P. Meyer, in der Romania, zuletzt XXV, 546). Nur eins ist hier hervorzuheben. Als gegen 1170 Pet. Waldus, das Oberhaupt der pauperes de Lugduno (s. u.) es sich zur Aufgabe stellte, verschiedene Teile der HS. in die Volkssprache übersetzen zu lassen, ruhte Papst Innozenz III. nicht, bis diese verdächtigen Schriften in allen Ländern durch das Inquisitionsgericht unterdrückt worden waren. Doch scheinen einige, aus den Händen der Metzer und Lütticher Inquisitoren errettete Überreste dieser altwaldensischen Litteratur, als wertvolle Denkmäler dieser Zeiten auf uns gekommen zu sein.

Trotzdem kam es endlich, in Folge der Bewegung der Geister im Zeitalter Ludwigs d. hl., dahin, daß Frankreich eine vollständige Bibelübersetzung zu teil wurde. Gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts wurde, zwar nicht auf offiziellen Befehl der Pariser Universität, aber doch in den Werkstätten ihrer Buchhändler und gewiß mit Beihilfe nicht weniger Dozenten, die ganze hl. Schrift zum ersten Male in die Landessprache übertragen. Aber erst nachdem die Pariser Bibelübersetzung sich auf eine sonderbare Weise mit der sogen. historia scholastica so gut als verschmolzen hatte, entstand daraus ein wirklich populäres, dem Zeitgeschmack entsprechendes Bibelwerk. Eine mehrjährige Beschäftigung mit diesem merkwürdigen, in zahlreichen Handschriften und Drucken vorliegenden Buche setzt mich in den Stand, zum ersten Male sichere Kunde von demselben zu geben, wobei ich mir erlaube, für die weitere Ausführung auf meine größere Abhandlung im 14. Bande der Straßburger Revue de théologie zu verweisen.

Der gelehrten Welt ist es nicht unbekannt, daß unter den litterarischen Erzeugnissen des Mittelalters wenige sich eines größeren Rufes erfreuten, als jenes Kompendium der Geschichte, welches ums Jahr 1170 von dem damaligen Kanzler der Kirche zu Paris, früherem Kapitelsdekan zu Troyes in der Champagne, Peter, genannt Comestor (le Mangeur, der Fresser), unter dem Titel „historica scholastica" verfaßt worden ist. Das Werk ist wesentlich was wir jetzt eine Historienbibel nennen würden, da die geschichtliche Substanz der hl. Schrift, besonders des AT.s, den eigentlichen Inhalt desselben ausmacht, doch so, daß an geeigneten Orten ganz kleine Exkurse über die gleichzeitige Profangeschichte eingeschoben sind, daneben auch hin und wieder einiger Raum der scholastischen Gelehrsamkeit, traditioneller, historischer und exegetischer Zuthat, und manchmal auch (besonders am Anfange der Genesis) metaphysischer Wissenschaft vorbehalten ist. Der rein didaktische Teil der Bibel, Psalmen, Propheten, Weisheitsbücher, Episteln, Apokalypse fehlt ganz; was von gleichem Inhalt in historischen Büchern vorkommt, Hiob, Reden Jesu u. s. w., ist ebenfalls weggelassen oder sehr ins Kurze gezogen. Das Werk wurde nicht nur in Frankreich sehr populär, sondern verbreitete sich auch außerhalb, wie denn gegen das Ende des 15. Jahrhunderts namentlich in Deutschland viele Drucke davon veranstaltet wurden und früher schon Bearbeitungen desselben in anderen Sprachen existiert haben. Die histoire écolâtre, wie sie gemeinhin genannt wurde, ist nun die Basis eines französischen Bibelwerkes geworden, das sehr eigentümliche Schicksale gehabt hat und von welchem sich eine sehr verworrene und irrige Vorstellung unter den französischen Gelehrten selbst gebildet und verbreitet hat. Ein gewisser Guyard des Moulins, Kanonikus an St. Peter zu Aire im Artois, an der Grenze von Flandern, übersetzte den Comestor ins Französische, nach seiner Vorrede zwischen 1291 und 1295. Diese Übersetzung war aber mit einer gewissen Freiheit gemacht, insofern zwar die historisierende und glossierende Methode des Originals im allgemeinen beibehalten wurde, dabei aber der eigentliche authentische Bibeltext vielfach treuer und ausführlicher eingeschoben war, ebenfalls mit Übergehung alles dessen, was nicht wirkliche Erzählung war, z. B. der Gesetze und Gedichte. Änderungen von geringerem Belang, zugesetzte oder gestrichene Glossen, ausgelassene Profangeschichte wollen wir hier nicht weiter berücksichtigen. Wichtiger ist, daß Guyard nach seiner eigenen Erklärung das Werk des Comestor bereicherte 1. durch eine kurze Geschichte Hiobs, 2. durch einen Auszug aus den salomonischen Sprüchen (les paraboles Salemon molt abregiés) und durch verschiedene hystoires, 3. durch die Evangelien-

harmonie aus dem lateinischen Text der Vulgata. Die Propheten, die Episteln und die Psalmen fanden so wenig wie die Apokalypse Platz im Guyardschen Werk. Dieses schloß jedoch mit der Evangelienharmonie nicht. Die in einer einzigen Londoner Hds. auf uns gekommene Apostelgeschichte und einige merkwürdige Exzerpte aus den Apokryphen (Traité de la vraie croix oder Penitence Adam und Vie de Pilate), bildeten den Schluß des mehr volkstümlichen als zu gelehrten Zwecken bestimmten Bibelwerks. Indes die echte Arbeit Guyards ist in keinem bis jetzt bekannten Manuskript ganz und ausschließlich erhalten. Alle Handschriften scheinen mit Zusätzen bereichert zu sein, welche sich dadurch von der Urschrift unterscheiden, daß sie wörtliche Übersetzungen aus der Vulgata sind, fast ohne alle Glossen; daß sie öfters das Werk des Guyard nicht bloß erweitern, sondern verdoppeln (Hiob, Daniel u. s. w.); daß sie nicht in allen Handschriften die gleichen sind und in unendlich wechselnder Ordnung stehen, endlich auch zum Teil die echte Arbeit des Guyard verdrängen, z. B. in der Geschichte der Makkabäer und in den Evangelien, wo eine wörtliche Übersetzung der vier Evangelien an die Stelle der Harmonie getreten ist. Daraus geht zugleich hervor, daß die Erweiterungen nicht alle von derselben Hand sein können.

Es finden sich demnach aus der Zeit vor der Erfindung des Buchdrucks teils in den Exemplaren des Guyardschen Werkes, teils unabhängig von demselben: 1. wörtliche Übersetzungen verschiedener historischer Bücher des AT.s In den Handschriften des Guyard finden sich davon die Chr, Esr und Neh, obgleich die Substanz dieser Bücher sowohl im französischen als im lateinischen Comestor schon daneben verarbeitet ist; außerhalb in verschiedener Bearbeitung das Übrige. Einen ganz vollständigen Kodex dieses Teils der Bibel, der in einzelnen Büchern auch die Glossa ordinaria exzerpiert (s. unseren A. „Glossen“, 2. A., Bd V, S. 192), habe ich im 4. Bande der Revue ausführlich beschrieben. 2. Ein vollständiger Hiob, zum Teil neben Guyards historischem Bericht (petit Job); sodann auch uralte moralités darüber, welche wohl aus dem bekannten Werke Gregors des Großen stammen. 3. Viele Psalter, die ursprünglich gewiß für sich besonders bestanden haben, wie man schon aus den liturgischen Anhängen und sonstigen für den asketischen Gebrauch bestimmten Notizen sehen kann. In den von mir verglichenen Handschriften steht der Psalter an sehr verschiedenen Orten, bald mitten unter den historischen Büchern des AT.s, bald ganz am Ende des N., und die Texte selbst sind sehr verschieden von einander. 4. In mehreren Handschriften finden sich des Hieronymus Prologe zu lesen; eine andere Übersetzung derselben wird in einer Lausanner Hds. Peter Aronchel und Martin Lefranc zugeschrieben. 5. Die vollständigen Propheten nach der Vulgata, mit Klagliedern, Baruch und Pseudo-Daniel, was also zum Teil Wiederholung der historia scholastica ist, welche die geschichtlichen Elemente der drei letzten großen Propheten auch enthält, befinden sich in einigen Handschriften erst hinter dem NT., wodurch also der gesonderte Ursprung hinlänglich bezeichnet ist. 6. Die Makkabäerbücher in wörtlicher Übersetzung bestanden unabhängig von Guyard und ersetzten in einzelnen Handschriften die resumierende Arbeit des letzteren, oder den Comestor. 7. Von der neuen Bearbeitung der Evangelien ist schon die Rede gewesen. 8. Die Episteln und Apostelgeschichte sind ebenfalls neu und befinden sich nicht in allen Manuskripten. 9. Von der Apokalypse existierten im 13. und 14. Jahrhundert mehrere ganz unabhängige Übersetzungen, die aber alle dem Guyard fremd sind. In den Handschriften dieses letzteren steht sie bald hinter der Evangelienharmonie, bald zwischen Esther und Psalmen, bald an ihrer rechten Stelle, bald fehlt sie ganz. Ich unterscheide wenigstens drei oder gar vier ganz verschiedene Bearbeitungen, teils in reiner Übersetzung, teils mit Glossen mehrerer Form und Art. Es ist gewiß nicht ohne Interesse, zu sehen, daß gerade dieses Buch auch in Frankreich sich einer besonderen Beachtung erfreute, wobei jedoch zu bemerken ist, daß die Glossen überwiegend patristischen Ursprungs sind, also mystischer Auslegung huldigen und nicht der häretisch-eschatologischen Richtung angehören. 10. Sämtliche, dem ursprünglichen Werke des Guyard fremde, wörtliche Zugaben aus der hl. Schrift, sind, mit einem Wort gesagt, nichts anderes als Exzerpte aus der älteren Bibelübersetzung aus der Zeit Ludwigs d. hl. Diese verschiedenen Bestandteile bilden zusammen die sogen. bible historiale. Eben dieses so entstandene und vervollständigte Bibelwerk des Guyard wurde nun auch, nach der Erfindung des Bücherdrucks, zuerst in Frankreich und längere Zeit allein durch die Presse vervielfältigt. Die hier zu nennende editio princeps ist ein undatiertes, um 1477 zu Lyon gedrucktes NT., welches aber von der echten Arbeit des Guyard nichts enthält, sondern ganz aus den eben beschriebenen Extrakten aus dem früheren Bibelwerk zusammengesetzt ist. Als Herausgeber und Ver-

fasser der sehr ausgedehnten Summarientabelle, nicht als Übersetzer, nennen sich zwei Augustinermönche, Julian Macho und Peter Farget. Dasselbe Buch wurde bald noch einmal gedruckt; die eine Ausgabe ist in Kolumnen, die andere hat auslaufende Zeilen; ich wage aber nicht, zu entscheiden, welche von beiden die ältere sei. Die erste vollständige Bibel erschien (um 1487) in zwei großen Folianten zu Paris bei Anton Vérard und ist dem Könige Karl VIII. gewidmet von dem Herausgeber, seinem Beichtvater, Jean de Rély, nachmaligen Bischof von Angers. Diese Bibel enthält nun im AT. wirklich den ganzen echten Guyard mit der Vorrede und Widmung des Comestor, außerdem die nachträglich eingefügte wörtliche Übersetzung der Chronik, dreier Bücher Esra und Hiob, im ersten Bande und am Schlusse desselben den Psalter als ein besonderes Werk ohne Pagination; im zweiten Bande den Rest, von den Sprüchen Salomos an, zum Teil mit Glossen und überdies in manchen Stücken, was die äußere Anlage und die Beigaben betrifft, vielfach von großem Interesse für die Geschichte der Bibelkunde. Im ganzen ist dieses Bibelwerk wenigstens zwölfmal aufgelegt worden (einige weitere Ausgaben sind zweifelhaft), meist zu Paris, einigemale zu Lyon, zuletzt 1545. Interessant ist, daß die späteren Drucker sowohl die Widmung des Comestor als die Vorrede des Guyard wegließen, natürlich um dem Publikum das Werk leichter für eine echte Bibel verkaufen zu können zu einer Zeit, wo nach dieser bereits größere Nachfrage war. Noch charakteristischer ist es, daß das Werk ungehindert scheint verbreitet worden zu sein und daß es wohl erst in jüngerer Zeit in der Stille beseitigt wurde und durch Nachlässigkeit verschwand, während jede bessere Arbeit mit den größten Schwierigkeiten zu kämpfen hatte. Übrigens sind heute die sämtlichen Ausgaben, auch die jüngsten, von der größten Seltenheit; auf dem Büchermarkte kommen sie beinahe gar nicht mehr vor. Die Herausgeber nannten das Werk die große Bibel, zum Unterschiede von einem anderen Werke von kleinerem Umfange, das man la bible pour les simples gens nannte und welches bloß die Geschichte des AT.s umfaßte, so zwar, daß auf die Erzählung von Erschaffung der Welt bis ans Ende der Bücher der Könige noch Jonas (der im Comestor fehlt), Ruth, Tobias, Daniel, Esther und Hiob folgen. Ich kenne von diesem Werke fünf Ausgaben, vier undatierte, eine von 1535. Es hat mit dem vorigen nichts gemein.

Von vielen anderen, meistens auf Kosten der Könige oder anderer vornehmer Herren zustande gebrachten Bibelübersetzungen (Jean de Sy, für König Johann, 1355; Raoul de Presles, im Auftrag von Karl V.; Christine de Pisan u. s. w.), kann hier nicht ausführlich gehandelt werden (s. auch Die beiden Bb der Makkabäer, herausgegeben von E. Görlich, Halle 1889, und F. Bonnardot, Le psautier de Metz I, Paris 1884). Kaum hat es, in und außer Frankreich, ein fürstliches Schloß, eine librairie de château gegeben, in welchen eines dieser, oft wunderschön ausgestatteten, Exemplare der hl. Schrift gefehlt hätte. Nur eines sei hier bemerkt, daß die herrlich verzierten Hdss. der bible historiale schwerlich beim Volke Eingang gefunden haben, und daß Kirche und Inquisition so reich geschmückte Bibelexemplare wohl ohne Gefahr ignorieren konnten.

Auch in Frankreich führte die reformatorische Bewegung gleich in ihren allerersten Anfängen zu einer eifrigeren Beschäftigung mit der Bibel. Doch ist die in chronologischer Ordnung hier zuerst zu nennende Übersetzung nicht eigentlich, wie dies anderswo der Fall war, ein Werk der Reformation selbst, kaum ein ihr dienendes gewesen. Das ist die 1523 bei Simon de Colines, dem Stiefvater des berühmten Buchdruckers Robert Estienne, ohne Namen des Verfassers erschienene, später noch öfter aufgelegte Übersetzung des NT.s, zu welcher in demselben Jahre der Psalter kam, 1528 die übrigen Teile des AT. (alles zusammen 7 Teile in 8°), letztere aber zu Antwerpen bei Mart. Lempereur, weil mittlerweile das Buch von der geistlichen Polizei mit Beschlag belegt worden war. Nicht zu bezweifeln ist es (s. Graf, ZhTh 1842, die Pariser Thesen von P. Quiévreux, La trad. du NT. de Lefèvre d'Etaples, 1894, und A. Laune, La trad. de l'AT. de L. d'E., 1895, und Rev. hist. relig., XXXII, S. 56), daß der Verfasser des ganzen Werkes der bekannte Humanist und Theolog Jacques Le Fèvre von Etaples in der Picardie (Jac. Faber Stapulensis, gest. 1536) gewesen sei, der vorher schon durch eine lateinische Übersetzung der paulinischen Briefe und exegetische Schriften über die Psalmen sich auf diesem Gebiete ausgezeichnet hatte. Seine französische Übersetzung beruht übrigens durchaus auf der Vulgata (mit sehr geringen Abweichungen nach dem Griechischen im NT.) und machte schon darum und um ihrer ängstlichen Buchstäblichkeit willen keinen Anspruch darauf, ein Buch der Zukunft zu werden.

Indessen erfordert die Billigkeit, daß wir sie zunächst nicht mit dem Maßstabe der Theorie und unserer gereiften Ansprüche messen, sondern im Vergleich mit dem, was vor und neben ihr herging, beurteilen. Die ganze also nach und nach vervollständigte Bibel wurde zum ersten Male 1530 in Folio zu Antwerpen gedruckt und später noch einigemal. Indessen entging auch in Belgien diese Bibel den Angriffen der Klerisei nicht lange, weniger wohl um des Textes selbst willen, als der häufig nach dem Luthertum schmeckenden Randglossen und sonstigen Beigaben. Das anfangs vom Kaiser Karl privilegierte Werk kam 1546 auf den Index. Allein es wurde darum nicht ganz aufgegeben. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts, wie jeder aus der Kirchengeschichte weiß, wäre es eine übelberatene Politik gewesen, in Ländern, die wie Frankreich und Deutschland von dem Geiste der Reformation in höherem Maße ergriffen waren, diese Richtung durch einfaches Bibelverbot ändern, die Bewegung hemmen zu wollen. Wir sehen im Gegenteil um jene Zeit die besonnenen Katholiken ihr Augenmerk darauf richten, daß dem Volke eine von ihrer Kirche anerkannte, wenigstens zugelassene Übersetzung geboten würde, um ihm die Versuchung oder die Notwendigkeit zu ersparen, nach einem Buche ketzerischen Ursprungs zu greifen und so, dem natürlichen Laufe der Dinge nach, in eine nähere geistige Berührung mit der Häresie selbst zu kommen. Die Löwenschen Theologen, welche 1547 bereits eine Ausgabe der Vulgata besorgt hatten, als ersten Versuch, den Text derselben kritisch herzustellen und so die Wünsche des Konzils von Trident hinsichtlich einer beglaubigten Rezension der für normierend erklärten Kirchenübersetzung zu erfüllen, unternahmen nun etwas Ähnliches in betreff der französischen Bibel, und konnten es um so eher damit wagen, als der Ruf ihrer Orthodoxie hinlänglich feststand in der katholischen Welt. Zwei aus ihrer Mitte, Nikolaus de Leuze und Franz van Larben, besorgten demnach eine Revision der sogenannten Antwerpener Bibel, in welcher der Text eigentlich nur nach Stil und Ausdruck durchgebessert wurde, was bei der damaligen raschen Umwandlung der französischen Schriftsprache notwendig war, im übrigen aber die Beseitigung des verdächtigen Beiwerks die Hauptsache war. Diese Löwensche Ausgabe (1550 bei Barth. de Grave, Fol.), erhielt ein kaiserliches Privilegium und zirkulierte dann von da an unbehelligt unter den Katholiken französischer Zunge, obgleich man sie füglich als eine wenig veränderte Le Fèvresche bezeichnen kann. Sie hat sich, wie es scheint, einer Art von kirchlicher Beglaubigung erfreut, soweit dies unter der Herrschaft des katholischen Prinzips der Fall sein konnte, und suchte sich durch zeitweise Nachbesserung der Sprachform auf der Höhe der Zeit zu erhalten. Die Drucke derselben sind sehr zahlreich, meist von Antwerpen, Paris, Rouen und Lyon, und ihre Reihenfolge erstreckt sich weit über ein Jahrhundert. Selbst die versuchten Revisionen von Pierre Besse 1608, Pierre Frizon 1621, Franz Véron 1647 beweisen, wie sehr die Übersetzung sich geltend gemacht hatte. Indessen kam eine Zeit, wo trotz aller Hilfe ihre Sprache schlechterdings nicht mehr den Ansprüchen eines Geschlechtes genügen konnte, welches das Bewußtsein hatte, der seinigen eine klassische Vollendung gegeben zu haben. Die Löwener Bibel verschwindet so allmählich aus dem Gebrauche und aus den Jahrbüchern der Bücherkunde, ohne jedoch eigentlich durch eine andere ersetzt zu werden, welche in ähnlicher Weise eines gewissen kirchlichen Patronats sich erfreut hätte.

Ehe wir indessen zusehen, was eine jüngere Zeit in katholischen Kreisen an ihre Stelle setzte, wenden wir uns zurück zu den Anfängen der französischen Reformationsbewegung, um auch das auf protestantischer Seite Geschehene nachzuholen. Die äußere Geschichte des Ursprungs der unter den französisch redenden Protestanten bis heute gangbaren (übrigens sich selbst längst nicht mehr gleichenden und hundertfach umgewandelten) Bibelübersetzung ist bekannt genug, aber von der inneren weiß die Wissenschaft im allgemeinen noch viel zu wenig, weil eine eingehende Kollation der Texte noch nirgends versucht ist und diese fehlt, weil die älteren Exemplare nirgends in größerer Anzahl gesammelt sind und schon der Sprache wegen kein kirchliches Interesse mehr wecken, wie groß auch das historische und philologische ist, daß sich daran knüpft.

Ein Vetter Calvins, ebenfalls aus Noyon in der Picardie, Peter Robert (bekannter unter dem Beinamen Olivetanus, dessen Bedeutung und Ursprung ungewiß), der sich in Genf als Hauslehrer aufgehalten hatte und von dort mit den Waldensern in Verbindung getreten war, unternahm die zu jeder Zeit, besonders aber damals eines Einzelnen Kräfte übersteigende Arbeit einer Bibelübersetzung aus den Grundtexten. Er rühmt sich selbst, auf diese Arbeit nur ein einziges Jahr verwendet zu haben. Sein Werk wurde 1535 von Peter de Wingle, gleichfalls einem Picarden, in dem Dorfe

Serrières bei Neuchâtel auf Kosten der Waldenser gedruckt. Die katholischen Kritiker und Kontroversisten haben dem Buche hinsichtlich seines wissenschaftlichen Wertes einen schlimmen Namen gemacht, besonders Richard Simon klagt den Übersetzer einer groben Unwissenheit in philologischen Dingen an. Die protestantische Verteidigung war schon durch den Umstand gelähmt, daß die reformierte Kirche fast unmittelbar nach dem ersten Erscheinen des Werkes anfing, daran zu bessern und zu ändern, und dieses Geschäft eigentlich nie aufgab. Indessen ist das Wahre an der Sache folgendes: Olivetan war des Hebräischen wirklich nicht unkundig, und wenn man ihm auch nachweisen kann, daß er die damaligen exeget. Hilfsmittel benutzte, namentlich die lat. Übersetzung des Urtextes durch den gelehrten Dominikaner von Lucca, Santes Pagninus (1528), so wird ihm niemand daraus ein Verbrechen machen dürfen, um so weniger, als aus unzähligen Stellen erhellt, daß er selbstständig auf das Original zurückgegangen ist und dabei leistete, was seine Zeit überhaupt vermochte. Im NT. ist die Sache eine andere. Sei es, daß die Zeit drängte, sei es, daß Olivetan des Griechischen nicht mächtig war, es ist unverkennbar, daß hier im wesentlichen Le Fèvres Übersetzung abgeschrieben wurde. Und dies ist um so bedenklicher, als der Verfasser in seiner Vorrede in einer Aufzählung aller vorhandenen oder doch von ihm benutzten Übersetzungen in ältere und neuere Sprachen mit keiner Silbe der französischen gedenkt, sodaß er sich den Anschein giebt, der allererste französische Übersetzer zu sein. Hin und wieder weicht er allerdings von Le Fèvre ab, indem er den Erasmus zu Rate zieht, und zwar mehr dessen Übersetzung als den Urtext, aber dies geschieht nicht durchgreifend und verrät auch keine Meisterschaft. Die Apokryphen des AT.s sind gar nicht neu übersetzt, sondern einfach, mit höchst geringfügigen Nachbesserungen aus der Antwerpener Bibel von 1530 abgeschrieben (vgl. meine ausführliche Abhandlung in der Revue von 1865). So war allerdings die französische Bibel der Protestanten (zwar nur Privatunternehmen, aber nach der Natur der Sache sofort Volks- und bald Kirchenbuch), gleich in ihrer ersten Anlage ein viel unvollkommeneres Werk, als dies von irgend einem anderen derselben Gattung und desselben Jahrhunderts gesagt werden kann, und leider fand sich in der nächsten Zeit der rechte Mann nicht, der etwas ganz neues an die Stelle hätte setzen wollen, obgleich sowohl Calvin als Beza dazu befähigt gewesen wären; man griff zu dem System der Revisionen und blieb dabei, sodaß heute gerade die Franzosen, trotz ihrer Ansprüche auf den Besitz der klarsten und durchgebildetsten Sprache, die denkbar schlechteste Kirchenversion haben, oder richtiger es nicht einmal zu einer wirklichen solchen haben bringen können. Darauf müssen wir nun etwas näher eingehen.

Ob die Urausgabe von Serrières, welche nur in wenigen Exemplaren auf öffentlichen Bibliotheken erhalten ist, noch einmal unverändert abgedruckt worden sei, wie behauptet wird, wage ich nicht zu entscheiden (von Olivetan selbst erschienen revidierte Editionen des NT.s und der poet. Bücher des AT.s 1533 f. unter dem Namen Belisem de Belimakom, d. i. Anonymus von Utopia, hebr.), da ich keinen älteren Nachdruck besitze, als vom Jahre 1546, und von da an eine gewisse Suite (selbst in Genf habe ich keine ältere gefunden), und schon hier die Übersetzung ganz durchkorrigiert erscheint. Und diese Veränderung des Textes geht von da an fast von Ausgabe zu Ausgabe fort, so daß ich, nach Ansicht meines eigenen Vorrats (denn eine ältere Notiz darüber habe ich nicht gefunden), die Behauptung aufzustellen wage, daß bei jeder neuen Ausgabe (deren ziemlich viele und rasch sich folgten, alle zu Genf oder Lyon) irgend eine gelehrte Hand thätig gewesen ist. Im allgemeinen schreibt man nun diese Nachbesserung dem Calvin selbst zu, und daß er dabei beteiligt gewesen, wird auch wohl nicht in Abrede zu stellen sein (siehe den Index zu dem Thesaurus epistolicus Calvins in der Ausgabe von mir und Cunitz Bd XXXI u. Bd LVI, S. IV). Allein es will mich doch bedünken, als ob hier sein Name, als der berühmtere, gleichsam das Verdienst vieler absorbiert habe, und es dürfte wohl die Ansicht manches für sich haben, daß von Anfang an die Genfer Theologen das Geschäft als ein gemeinsames und fortdauerndes betrachteten und betrieben, wie dies für die spätere Zeit gewiß ist. Ich gehe längst mit dem Gedanken um, diesen Punkt durch eingehendere Vergleichung der Ausgaben näher zu beleuchten, für jetzt genügt mir aber dazu meine Sammlung noch nicht, und bei der großen Seltenheit der Drucke des 16. Jahrhunderts, welche wohl durch die Verfolgungen jener Zeit sich erklärt, vermehrt sie sich auch nur langsam. Nach anderen Nachrichten hätten auch Beza, L. Budé und andere Genfer Zeitgenossen einzelne Teile der Bibel einer speziellen Bearbeitung unterworfen. Ich hoffe einen, soviel möglich echten, cal-

vinischen Text nebst Varianten aus den Genfer Ausgaben vor 1564 als Zugabe zu den Opera Calvini (Bd LVI u. LVII, auch separat: La Bible française de Calvin, Braunschweig 1897) zu liefern.

Einen bestimmten Abschnitt in dieser Geschichte bringt das Jahr 1588, in welchem die Genfer Geistlichkeit (la Vénérable Compagnie) eine gründlich durchgearbeitete Revision erscheinen ließ, bei welcher sich besonders der gelehrte (später in der Pfalz angesiedelte) Bonav. Corn. Bertram beteiligte, unter Mitwirkung von Beza, Simon Goulart, Ant. Fay u. a. Er giebt selbst Rechenschaft über seine Arbeit in der Vorrede zur ersten Ausgabe seiner Lucubrationes Frankethalenses, woraus man sieht, daß er sich den Hauptanteil zuschreiben durfte und daß vorzüglich seine hebräische und rabbinische Gelehrsamkeit dabei sein Werkzeug war. Ich will bei dieser Gelegenheit eines Umstandes erwähnen, der nicht ganz ohne Interesse für die Wissenschaft ist, so unbedeutend er scheinen mag. Der Gottesname Jhwh im AT. war von den Juden und Christen altherkömmlich mit „Herr" gelesen und übersetzt worden, und die meisten protestantischen Bibelübersetzer blieben hierin der Überlieferung treu. Olivetan zuerst setzte an einzelnen Stellen dafür l'Eternel, obgleich auch er meist le Seigneur schrieb, häufiger so Calvin. Die Ausgabe von 1588 war nach Calvins Vorgang die erste, welche überall ohne Ausnahme den ersten Ausdruck brauchte, was denn auch bis auf den heutigen Tag von den französischen Protestanten beibehalten und in die Kirchensprache übergegangen ist. Dieselbe Ausgabe ist noch darum merkwürdig, weil sie für lange Zeit einen Stillstand in den Revisionsarbeiten herbeiführte. Bei genauerer Betrachtung erscheint sie fast als eine eklektische, insofern sie viele ihrer Änderungen, aus den einzelnen früheren Ausgaben auswählend, bald da bald dort her genommen hat, gewissermaßen also bereits die Epoche bezeichnet, wo man von eigentlicher Neuerung schon glaubte mehr absehen zu müssen.

Die berührten Umstände brachten es also mit sich, daß die unter den Protestanten französischer Zunge zu kirchlichem Ansehen gelangte Übersetzung insgemein die Genfer Bibel hieß, obgleich auch in Frankreich selbst an verschiedenen Orten Nachdrucke derselben veranstaltet wurden, z. B. zu Lyon, Caen, Paris, La Rochelle, Saumur, Sedan, Charenton, Niort u. a. O., die meisten Ausgaben jedoch lieferten Holland und die französische Schweiz nebst Basel. Nach der Widerrufung des Edikts von Nantes hörten die protestantischen Bibeldrucke in Frankreich ganz auf, dafür erschienen nun auch norddeutsche Städte als Druckorte. Es ist wohl auch zum Teil den düsteren Verhältnissen des Mutterlandes zuzuschreiben, daß die Epoche der vollendeten Klassizität der französischen Schriftsprache, das Zeitalter Ludwigs XIV, auf dieses Bibelwerk ohne merklichen Einfluß blieb, sodaß es bereits am Schlusse des 17. Jahrhunderts als ein veraltetes angesehen werden konnte. Vergeblich bemühten sich einzelne Geistliche hier nachzuhelfen; man unterscheidet in der jüngeren Zeit Ausgaben nach der Rezension von J. Diodati (Genf 1644), von Sam. Desmarets (Amsterdam 1669), von Dav. Martin (Utrecht, N. T. 1696, Bibel 1707); sodann legte auch die Vénérable Compagnie zuletzt Hand an und lieferte neuerdings einige revidierte Stammausgaben (1693. 1712. 1726). Allein mit allem diesem Nachhelfen im einzelnen war weiter nichts gewonnen, als daß die veralteten Wörter durch neue ersetzt wurden, hin und wieder ein Satz anders gefaßt, eine Phrase modernisiert wurde, im ganzen aber nicht nur dem Geiste der Sprache, wie er seitdem sich gebildet, kein Genüge geschah, sondern auch die einzelnen unter dem Volke kursierenden Exemplare einander mehr und mehr unähnlich wurden, und zwar zu einer Zeit, wo das Dogma und die ganze theologische Wissenschaft sich stereotypiert hatten. Bei keinem der gebildeteren europäischen Völker ist das Mißverhältnis zwischen der Bibel- und Gesellschaftssprache ein stärkeres geworden als bei den Franzosen, und wir erwähnen dies bei Gelegenheit der Protestanten, weil die Katholiken (doch nur was den Stil betrifft) bessere Übersetzungen haben, aber sie nicht lesen. Von den genannten Rezensionen hat sich bis auf unsere Zeit herab nur eine erhalten, die von Martin, welche nochmals 1744 von einem Baseler Prediger, Peter Roques, durchgesehen wurde und heute noch neben anderen von Bibelgesellschaften verbreitet wird. Trotz der Thatsache, daß je von einer Rezension zur anderen der Schritt nie sehr weit war, kann man sagen, daß zwischen dem calvinischen Urtext und dieser Martinschen Ausgabe, wenn man nur die beiden Endformen nebeneinander stellt, kaum noch eine Ähnlichkeit, geschweige denn eine Abhängigkeit dem oberflächlichen Beobachter erkennbar wird. Und doch ists im Grunde immer dieselbe Übersetzung gewesen.

Aber dabei blieb es nicht. Es wurden auch solche Arbeiten unternommen, welche den alten französischen Kirchentext sehr wesentlich umgestalteten, ja, genau betrachtet, völlig beseitigten. Hier ist zunächst die Bibel von J. Friedrich Ostervald zu erwähnen. Dieser, ein Prediger in Neuchâtel und in der Geschichte der Theologie als ein Beförderer milderer theologischer Ansichten oder, wenn man lieber will, des Latitudinarismus bekannt, hatte 1724 den Genfer Text mit Summarien und Réflexions herausgegeben (2 Tom. fol.), später aber überarbeite er den Text selber und ließ 1744 eine Ausgabe desselben erscheinen, in welcher nicht nur auf die französische Sprachform, sondern auch auf die damaligen Ergebnisse der Exegese sorgfältig Rücksicht genommen wurde, so daß also dadurch eigentlich eine wesentlich modernisierte Bibel entstand. Daß nun dem Bearbeiter noch keine fertige Wissenschaft zu Gebote stand und so in exegetischer Hinsicht, besonders im AT., unzählige Mißgriffe mit unterlaufen, dürfen wir hier nicht groß in Anschlag bringen, da Ostervalds Vorgänger in diesem Stücke sich keines besseren Erfolges rühmen können; aber sehr zu beklagen ist es, daß unter seinen Händen die französische Bibelsprache einerseits vollends alles abgestreift hat, was ihr von altertümlichem Reichtum und angeborener Kraft übrig geblieben war, andererseits dafür nicht das geringste an moderner Eleganz und Feinheit erworben hat, vielmehr durch schleppendes Wortgefüge und prosaische Breite und Spießbürgerlichkeit, ohne allen Gewinn für die Deutlichkeit des Sinnes, wo das Original Schwierigkeiten bot, die denkbar ungenießbarste geworden ist. Und diese Ostervaldsche Bibel ist es, welche jetzt, in Frankreich wenigstens, die herrschende geworden ist. Die Bibelgesellschaften druckten sie beinahe ausschließlich, obgleich ihr kein offizielles Ansehen zukommt. In der jüngsten Zeit haben sie sich zum Teil anders besonnen und auch andere neuere Übersetzungen ausgegeben.

Diese Vorliebe des streng orthodoxen Frankreichs für ein Werk, das seine Entstehung einem übrigens überaus frommen und achtbaren Latitudinarier verdankt, erklärt sich ganz einfach aus dem Umstande, daß die Genfer Theologen in demselben Frankreich in dem allerübelsten Rufe standen, was ihre Orthodoxie betrifft, und deshalb, was von ihnen direkt kommt, höchst verdächtig ist. In der That aber müssen wir bekennen, daß, abgesehen von aller möglichen Neologie, diejenigen unter ihnen, welche im Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts das von den Vätern ererbte Geschäft der Bibelrevision (ein, wie gesagt, in anderen protestantischen Ländern in dieser Weise unbekanntes) wieder aufnahmen, dabei Methoden und Grundsätze befolgten, welche nur wenig geeignet waren, ihrer Arbeit Eingang zu verschaffen. Für sie war nun plötzlich die französische Sprache die Hauptsache, und erst in zweiter Reihe kam das Textverständnis, für welches, sechzig Jahre nach Ostervald, in Genf eben keine riesenmäßigen Anstrengungen waren gemacht worden. Die Bibel sollte endlich einmal für die gebildete französische Welt lesbar werden und „le patois de Canaan" sich ein bischen nach dem Dictionnaire de l'Académie modeln. Im NT. ließ sich dies nun noch erträglich an, da hier die Schwierigkeiten aller Art geringer waren und der Sprachgebrauch sich früher schon abgeschliffen hatte. Der Text, wie er 1835 gedruckt worden ist, verdiente im allgemeinen das Zelotengeschrei nicht, das gegen denselben erhoben worden ist. Anders aber ists mit dem AT., dessen jüngste Revision oder besser Umgestaltung 1805 veröffentlicht wurde. Hier ist in den poetischen und prophetischen Büchern, vielfach auch außerdem, der ungefähre Sinn der Urschrift in gutem Französisch ausgedrückt und die alte unverständliche Buchstäblichkeit so sehr vermieden, daß man wohl sagen darf, sie sei in ihr Gegenteil umgeschlagen und habe viel zu viel der Paraphrase sich genähert, wobei namentlich das Kolorit des orientalischen Stils ganz verwischt ist. Vor wenigen Jahren endlich hat die Genfer Geistlichkeit die Arbeit in die Hände einzelner Gelehrten gelegt, und so ist das AT. von Professor L. Segond (1874, Bibel 1880), das Neue von Professor H. Oltramare (1872) in ganz neuer unendlich besserer Gestalt erschienen.

So ist es gekommen, daß die französischen Protestanten unter allen ihren Glaubensgenossen allein keine nationale Bibelübersetzung haben, weil mehrere einander ganz unähnliche Werke, obgleich aus derselben, schon in ihrer ersten Form verfehlten Grundlage erwachsen, sich gegenseitig verdrängen oder doch beschränken, und daß sie, trotz allen Nachbesserns, vielleicht sogar wegen desselben, unter allen die am wenigsten brauchbare, am weitesten hinter den Anforderungen der Zeit zurückgebliebene, in der Form unbeholfenste, in der Sache unzuverlässigste Bibel in Händen haben, dazu leider auch bei

weitem die wenigsten wissenschaftlichen Mittel in sich und um sich, um zu etwas besserem zu gelangen.

Das Interesse, welches sich an die Übersetzungen der Bibel knüpft, mißt sich natürlich nach dem Grade des Einflusses, welchen sie auf die Gemeinde ausgeübt haben mögen. Kirchlich beglaubigte und offiziell eingeführte oder durch die Gewohnheit empfohlene und verbreitete sind also für die Geschichte ungleich wichtiger als solche, die sich höchstens einem engeren Kreise empfohlen haben, oder welche als bloße exegetische Versuche aufgetreten sind. Indessen dürfen doch auch die letzteren nicht ganz mit Stillschweigen übergangen werden, teils im allgemeinen, weil sie dazu beitragen, den Geist der Zeit und Wissenschaft zu kennzeichnen und das Bewußtsein etwaiger Mängel des Vorhandenen zu bezeugen, teils im besonderen, weil Privatarbeiten in dem Maße wichtiger sind, als die gangbaren Bücher unvollkommener, oder selbst unselbstständiger und veränderlicher. Aus allen diesen Rücksichten ist ein summarischer Bericht, vorzüglich über die französischen Werke dieser Art, unerläßlich. Wir beginnen mit den katholischen Versuchen.

Vereinzelt begegnet uns zuerst die Bibel des René Benoist, Mitglied der theologischen Fakultät zu Paris (1556, Fol.), welche zu einem langwierigen Streite Anlaß gab, der bis vor den König und nach Rom verschleppt wurde, die Absetzung des Verfassers zur Folge hatte und schließlich nach mehr denn 20 Jahren mit seinem Widerruf und seiner Rehabilitation endigte. Ob er in den Punkten, die den Anstoß erregten, wirklich eine an protestantische Ideen sich anlehnende Überzeugung aussprach, steht dahin. Spätere Katholiken (wie z. B. Richard Simon) stellten die Sache vielmehr so dar, als habe er, in Sprachen ein sehr unwissender Mann, sich den wohlfeilen Ruf erwerben wollen, die Bibel aus dem Grundtext übersetzt zu haben und zu diesem Behufe ein leicht verändertes Exemplar der Genfer Übersetzung ohne weiteres in die Druckerei geschickt, wobei ihm manches entschlüpft wäre, was den Ursprung zu deutlich verriet. Die Vergleichung der Texte ist dieser Darstellung sehr günstig; die beigefügten Anmerkungen zeigen indessen eben so leicht, daß eine bewußte Neigung zur Ketzerei bei dem Manne nicht vorhanden war. Merkwürdig ist, daß das Werk, wenigstens das NT., ohne die Anmerkungen, während jener Kontroverse noch öfter gedruckt wurde trotz der Zensur und der verbietenden Edikte.

Eine ganze Reihe von neuen Übersetzungen sehr verschiedener Währung brachte das Zeitalter Ludwigs XIV., und seitdem ist im Grunde in dieser Arbeit bis heute nie ein völliger Stillstand eingetreten. Einige derselben sind zu größerer, ja zu europäischer Berühmtheit gelangt. Nur im Vorbeigehen erwähnen wir die von dem Pariser Parlamentsadvokaten Jacques Corbin aus der Vulgata gefertigte, mehr lateinische als französische (1643), und das NT. von Michel de Marolles, Abbé de Villeloin (1649 u. öfter), welcher die lateinische Übersetzung des Erasmus zu Grunde legte, der aber nachher bei der Bearbeitung des Alten Testaments auf kirchliche Schwierigkeiten stieß, welche er nicht überwinden konnte. Der Druck wurde unterbrochen und konnte nicht wieder aufgenommen werden (1671). Schon 1644 hatte er die Psalmen einzeln erscheinen lassen. Ferner das NT. von Denys Amelote, einem Oratorianer (1666 u. ö.), der sich mit seinen kritischen Vorstudien sehr breit machte, in der That aber nur die Vulgata in ein sehr gutes Französich übertrug; das NT. des Jesuiten Dom. Bouhours (1697 u. ö.) u. s. w. Alle diese Arbeiten, an die sich dann im folgenden Jahrhundert die von Ch. Huré (1702), von Augustin Calmet (1707), dem berühmten Benediktiner von Senones und gelehrten Kommentator der Bibel, ferner die von Nic. Le Gros (1739 u. ö. bis in die neuere Zeit herab) und mehrere andere jetzt vergessene anreiheten, deren Aufzählung nach dem Kataloge meiner eigenen Bibelsammlung ein eben so leichtes als überflüssiges Geschäft wäre, sind zwar, als von der Vulgata mehr oder weniger abhängig, in den Augen der Wissenschaft unbedeutend, für die Kirchengeschichte aber insofern wichtig, als sie im Schoße der katholischen Kirche ein ziemlich reges Bedürfnis voraussetzen, dem die Geistlichkeit nicht ungeneigt war, helfend entgegen zu kommen. Daß keine derselben zu offizieller Geltung kam, versteht sich, und verschlägt in der Sache selbst nichts.

Zwei Werke indessen müssen hier noch besonders hervorgehoben werden, und zwar aus sehr verschiedenen Gründen. Das ist die Übersetzung des Neuen Testaments, welche 1702 ohne Namen des Verfassers zu Trévoux herauskam, von der es aber über allen Zweifel erhaben ist, daß sie von dem Oratorianer Richard Simon (s. d. A.) herrühre. Wir verweisen ihretwegen auf das in der Biographie des Verfassers zu Sagende, da

das Werk selbst ohne kirchlichen Einfluß geblieben ist, so sehr es sich zu seinem Vorteile vor allen bisher genannten auszeichnete (s. A. Bernus, Not. bibliogr. sur R. Simon, Basel 1882). Unendlich wichtiger, ja von allen französischen Übersetzungen der Katholiken weitaus die wichtigsten sind die von Port-Royal und überhaupt vom Jansenismus ausgegangenen, bei welchen wir uns etwas länger aufhalten müssen. Wir setzen die Geschichte des Jansenismus als bekannt voraus und verweisen überhaupt wegen des hier nicht einzuführenden Details auf die ausführlicheren Spezialwerke. Es herrscht in den Berichten über die jansenistischen Bibelarbeiten noch eine gewisse Unklarheit, weil niemand noch eine kritische Vergleichung der unzähligen Ausgaben, ja nur ein ordentliches Verzeichnis derselben veranstaltet hat. Schon seit der Mitte des 17. Jahrhunderts erschien, zuerst stückweise, sodann vollständig die Übersetzung von Ant. Godeau, Bischof von Vence, welche in Stil und Manier mit den gleich zu nennenden eine große Verwandtschaft verrät. Im Jahre 1667 folgte das NT. von Mons, weil auf dem Titel der Name eines dortigen Buchhändlers als des Verlegers steht; gedruckt wurde es von den Elzeviren zu Amsterdam. Die Übersetzer waren die Brüder Anton und Louis Isaac Le Maître de Sacy, denen außerdem die übrigen Häupter der jansenistischen Partei, Anton Arnauld, Peter Nicole, Claude de Sainte-Marthe und Thomas du Fossé, als Gehilfen zur Seite standen. Später kam auch das AT. dazu, wesentlich von Isaac Le Maître bearbeitet, und daneben die Evangelien (1671) und das NT. (1687) von Pasquier Quesnel. Diese verschiedenen Werke erwarben sich einen ungemeinen Einfluß teils schon durch ihre größere Vollendung in der französischen Sprachform, teils aber auch durch die beigefügten Anmerkungen, welche wesentlich der Erbauung dienten. Ihre Methode ist eine verhältnismäßig freiere, zum teil sogar ans Paraphrastische anstreifende, so daß man sie vielleicht der Luthers vergleichen dürfte; das Griechische blieb, wenigstens in Randglossen, nicht unberücksichtigt, und die Verfolgung, welche bald über die Partei erging, an deren Spitze die Verfasser glänzten, trug wohl nicht wenig dazu bei, ihre Bibeln populär zu machen. Sie sind es in dem Grade geworden, daß sie nicht nur im vorigen Jahrhundert öfter aufgelegt wurden, sondern noch heute häufig wiedergedruckt werden, zum Teil in illustrierten Prachtausgaben, was allein schon die Vorliebe des Publikums für dieselben bekundet, wobei freilich nicht zu übersehen ist, daß das gemeine Volk im katholischen Frankreich die Bibel nicht liest. In der Regel wird die also verbreitete Übersetzung ohne weiteres die Sacysche genannt und geht der Text meist auf die Rezension zurück, in welcher er nach Isaac Le Maîtres Tod 1696 erschien. Es erscheint mit und ohne Vulgata, mit und ohne die alten jansenistischen Anmerkungen; doch meist ohne letztere. Ja sogar die Protestanten haben 1816 eine schöne Ausgabe des NT.s von Sacy als erste Frucht einer sich unter ihnen bildenden Bibelassoziation veröffentlicht, zu einer Zeit, wo die strengeren theologischen Prinzipien die Wahl noch nicht bestimmten und die Beschaffenheit der vorhandenen protestantischen Übersetzungen, verbunden mit einer zersplitternden Kirchenverfassung, dieselbe nicht leicht machte.

Indessen haben noch in unseren Tagen mehrere katholische Geistliche neue Versuche oder auch größere Arbeiten herausgegeben. Öfters sind namentlich die Psalmen übersetzt worden, auch Hiob. Doch gehört dies wohl mehr in die Geschichte der Exegese. Die Übersetzungen (auch des ganzen Neuen Testamentes und zuletzt der Bibel 1821) von Eug. Genoude haben sich besonders eines bedeutenderen Erfolges zu erfreuen gehabt. Die Evangelien von La Mennais (1846) sind als Stilarbeit ausgezeichnet, die beigegebenen Anmerkungen machen sie zu einer sozialistischen Parteischrift. Im allgemeinen wäre es unbillig, wenn man diese Bestrebungen nicht anerkennen oder in Anschlag bringen wollte bei der Beurteilung der katholischen Zustände in Frankreich; freilich aber darf nicht vergessen werden, daß die Kirche als solche die Verbreitung der Kenntnis der h. Schrift nicht fördert und daß die Geistlichkeit nur zu sehr beteiligt ist bei manchen Dingen, welche aus einer entgegengesetzten Quelle fließen, namentlich denn auch bei dem zeitweiligen Auftauchen apokryphischer mittelalterlicher Machwerke, wie des Briefs des Lentulus und ähnlicher, selbst dem gelehrten Fabricius unbekannt gebliebener „Aktenstücke" zur heiligen Geschichte, mit welchen das gläubige Volk abgespeist wird, dem oft sonst kein Blatt eines französischen Evangeliums in die Hand kommt. Einen glänzenden Versuch hat zwar H. Lasserre gemacht, die Evangelien katholischerseits in die Laiensprache zu übersetzen (1887), und dieses revolutionäre Vornehmen ist anfangs von mehreren Kirchenfürsten gebilligt worden; doch es dauerte nicht lange, bis der Index alle dem Bestreben ein Ende machte.

Zum Schlusse müssen wir unseren Lesern noch eine Anzahl Arbeiten einzelner unter den Protestanten vorführen, wodurch dem tief gefühlten Bedürfnisse abgeholfen werden sollte, etwas besseres an die Stelle der unvollkommenen und veränderlichen Genfer Bibel zu setzen, welche aber diese letztere im öffentlichen Gebrauche nicht verdrängen konnten. Die erste und merkwürdigste dieser Art war noch eine Frucht der Reformationsbewegung selbst. Der in der Geschichte der schweizerischen Kirchenverbesserung viel genannte wackere und unglückliche Seb. Chastillon (Castalio), der auch eine schöne lateinische, bis auf die neuere Zeit oft gedruckte Bibelübersetzung verfertigte, gab 1555 (Basel, 2 Bde, Fol.) eine französische heraus, worin er den Versuch machte, die Bibel nach dem Genius der französischen Sprache, diese aber nach seinem eigenen zu gestalten. Beides mißglückte in seltsamer Weise, wenn auch der Versuch weder den klassischen Hohn H. Estiennes, noch die dogmatische Rüge der calvinistischen Eiferer verdiente. Das Werk war bald verschollen; die Exemplare, deren wohl überhaupt nicht allzuviele waren, sind vom Markte ganz verschwunden und erst der neueste Biograph Chastillons (F. Buisson, 1892) hat dem Buche die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt. In der Zeit der beginnenden Reaktion gegen die Orthodoxie gehören zwei andere Werke, das NT. von J. Le Clerc (Clericus), Amst. 1703, 4°, und die Bibel von Charles Le Cène, welche erst 40 Jahre nach ihrer Abfassung und nach des Autors Tod, Amst. 1741, Fol., herauskam. Das erstere, von einem berühmten, den arminianischen Glaubensansichten zugethanen Gelehrten, drang nicht nach Frankreich hinein, sondern verbreitete sich unter den in Holland und Deutschland angesiedelten Réfugiés, doch weniger um seiner inneren Vorzüge willen als wegen des dawider erhobenen Lärms und eines in Berlin erwirkten Verbotes. Die dogmatische Verdächtigung, welche hier, im ganzen genommen, von Überfluß war, traf sicherer und mit mehr Grund das andere Werk, dessen Verfasser, ein geflüchteter Prediger, 1703 zu London gestorben war. Hier war in der That dem Texte durch den Rationalismus des Übersetzers vielfach und auf eine mehr als naive Weise Gewalt angethan worden, namentlich in Stellen, welche socinianischen und pelagianischen Ansichten direkt in den Weg traten. Für die Geschichte der Bibelübersetzungen hat das Buch, das glänzend ausgestattet ist, weiter kein Interesse, da es in keiner Weise populär werden konnte; aber für die Geschichte des erwachenden Antagonismus der deistischen Aufklärung und der kirchlich-dogmatischen Überlieferung ist es schon um seiner chronologischen Stelle willen von großer Bedeutung und viel zu wenig beachtet. Wichtiger für unseren gegenwärtigen Zweck ist die Übersetzung des Neuen Testaments durch die zwei berühmtesten Gelehrten der französischen Diaspora im Anfange des vorigen Jahrhunderts, Is. de Beausobre und Jak. Lenfant. Sie ist mit Sorgfalt ausgearbeitet was den Stil betrifft, und mit Anmerkungen unter dem Text sowie historischen Einleitungen versehen. Sie wurde zuerst 1718 zu Amsterdam in Quart, später häufig in Deutschland und der Schweiz gedruckt, auch mit begleitender deutscher Übersetzung, und hat sich im Auslande sehr lange im Gebrauch erhalten. Aber auch sie drang nicht nach Frankreich zur Zeit ihres größeren Ansehens, und in unseren Tagen, wo ihr der Weg offen gestanden hätte, war sie denn doch der Welt schon zu sehr aus den Augen gerückt.

Dagegen ist es ein merkwürdiges und erfreuliches Symptom unter so vielen anderen, daß in unseren Tagen das Bewußtsein der Mangelhaftigkeit der gangbaren Kirchenbibeln mehr und mehr Versuche zu neuen Arbeiten auf diesem Gebiete hervorruft. Sie fangen schon an so zahlreich zu werden, daß der Bibliograph oder Sammler in Gefahr kommt, unvollständig zu werden. Ich will nur das Wichtigste hier anführen und einige allgemeine Bemerkungen daran knüpfen. Ich halte es für einen großen Mißgriff, daß die Männer oder Gesellschaften, welche solche Werke unternehmen, entweder ausschließlich oder doch viel zu sehr den Gesichtspunkt festhalten für die Kirche, d.h. für den öffentlichen Gebrauch arbeiten zu wollen, eben weil die angenommene Übersetzung durch eine bessere ersetzt werden soll. Dadurch geraten sie von vorneherein, auch abgesehen von den vorherrschenden theologischen Übersetzungen, in eine viel zu große Abhängigkeit von der bereits gegebenen Form, und unzählige Stellen, Wendungen, Ausdrücke wagt man gar nicht anzutasten, um ja keinen Anstoß zu erregen oder etwas allzu Fremdklingendes vorzubringen. Damit verbindet sich sofort das echt calvinistische Prinzip der größtmöglichen Buchstäblichkeit, welches, verbunden mit der bekannten Sprödigkeit der französischen Sprache, immer wieder unter den Zwang der alten Mängel zurückführt. Würde man einmal, frei und frank von solchen Rücksichten, die Ergebnisse einer gesunden Exegese und die Natürlichkeit des vaterländischen Sprachgebrauches in harmonischen Einklang mit dem Genius des biblischen zu bringen suchen, so würde man allerdings zunächst für die

häusliche Lektüre und nicht für die Kanzel gearbeitet haben, aber bei der glücklicherweise sehr verbreiteten Sitte der ersteren unzähligen Laien, besonders auch in denjenigen Klassen, wo man das Bessere sucht und würdigen kann, einen wesentlichen Dienst leisten. Die Kanzel nimmt ja doch auf neue Rezensionen nicht Rücksicht, und kann es auch nicht, wären sie noch so vortrefflich. Aus diesen Gründen halte ich die zwei verhältnismäßig wichtigsten, weil kollegialisch verfaßten Werke, die hier zu nennen sind, für ganz ungeeignet, dem allgemein gefühlten Mangel abzuhelfen. Das eine ist von einer Anzahl waadtländischer Geistlichen begonnen, welche seit 1839 zuerst das NT. und seitdem einen Teil des AT.s gegeben haben, wobei anzuerkennen ist, daß die Ergebnisse der neueren Exegese im einzelnen vielfach verwertet sind; aber das Streben nach sklavischer Treue gegen den Buchstaben (und zwar den elzevirischen, mit absoluter Ausschließung jeder kritischen Neuerung) geht in der That weiter als in jeder früheren Übersetzung, so daß auf der einen Seite eben so viele Rückschritte, als auf der anderen Fortschritte gemacht sind. Das andere hier zu nennende Unternehmen ging von England aus, wo denn nach der Natur der Sache das timeo Danaos noch viel sicherer seine Anwendung leidet. Es wurde 1834 in Paris unter dem Vorsitze des anglikanischen Bischofs Luscombe ein Komitee für eine neue französische Bibelübersetzung gebildet, in dessen Auftrag und wesentlich unter der Leitung des damals in Paris angestellten Kirchenhistorikers und Philosophen J. Matter, das Werk von einer Anzahl jüngerer, meist elsässischen Kandidaten in Angriff genommen wurde, die einander dabei, je nach der Dauer ihres zufälligen Aufenthaltes in der Hauptstadt, ablösten. Des Durch- und Nachkorrigierens von Seiten aller theologischen und kirchlichen, möglicherweise auch stilistischen Interessen, war dabei kein Ende, und das Resultat (Neues Testament 1842 im riesigsten Format, nebst Handausgabe, 1849 die ganze Bibel) muß den Unternehmern selbst sehr wenig befriedigend geschienen haben, da für die Verbreitung desselben nichts geschehen ist. Doch soll erwähnt werden, daß nachdem die Société biblique de France 1881 das herkömmliche AT. einer eingehenden Neubearbeitung unterzogen hatte, eine reformierte Synode, unter Bersiers Leitung, endlich einen entschiedenen Schritt auf dem Wege einer wissenschaftlichen Revision des hergebrachten Textes gemacht hat (Ps 1893, NT. 1894).

Neben diesen von mehreren gemeinschaftlich unternommenen Arbeiten sind aber auch einige von einzelnen Verfassern zu nennen, wobei wir billig, was mehr in die eigentliche Schrifterklärung gehört, Werke über einzelne Bücher übergehen. Vorzüglich günstig ist beurteilt worden die Übersetzung des AT.s durch den Prediger Perret-Gentil von Neuchâtel (1847 ff.); vom NT. haben wir zwei fast gleichzeitig erscheinen sehen, eine von Eug. Arnaud, Pfarrer im Ardèche- (jetzt Drome-) Departement (1858) und eine von A. Rilliet in Genf (1859), auch eine spätere von Edm. Stapfer in Paris (1889). Alle drei legen einen kritisch-revidierten Text zu Grunde und zeigen schon von dieser Seite ein löbliches Bestreben, die Fesseln des Herkommens abzuschütteln. Es muß sich nun zeigen, und darüber kommt natürlich uns ferner Stehenden kein Urteil zu, inwiefern diese Werke geeignet sind, sich Bahn zu brechen und überhaupt ein lebendiges Interesse im größeren Publikum für die Neugestaltung der französischen Bibel zu wecken. Schließlich darf ich vielleicht erwähnen, daß ich selbst ein französisches Bibelwerk (Übersetzung, Einleitungen und Kommentar) veröffentlicht habe, welches aber nur dem Privatstudium zu dienen bestimmt ist (La Bible, Paris 1874 ff., 16 Bde gr. 8).

Als Frucht der jüdischen Gelehrsamkeit soll S. Cahens Bibelwerk (1831 ff., 19 Bde) nicht unbeachtet bleiben. Die noch unvollendete Bibelübersetzung aus den Grundtexten, von dem früheren kath. Geistlichen E. Ledrain (Paris 1886 ff.), soll hier nur erwähnt werden.

Man wird mir verzeihen, daß ich mich so lange bei einem dem Auslande fast gleichgiltigen Gegenstande aufgehalten habe. Meine Entschuldigung mag in der Thatsache liegen, daß derselbe noch nie und nirgends mit gründlicher Vollständigkeit behandelt ist, sodaß ich auf eine vorhandene Litteratur verweisen könnte, und in der Überzeugung, daß die Geschichte der neueren Bibelübersetzungen mit großem Unrecht, trotz ihrer Bedeutung für die christliche Sitten- und Kirchenhistorie, in den gewöhnlichen Werken zur biblischen Litteratur übergangen wird. Ich werde mich nun in betreff der übrigen romanischen Sprachen desto kürzer fassen, und zwar umsomehr, als hier unser Wissen noch an manchem Mangel leidet.

Wir wenden uns zunächst nach Südfrankreich und der Sprachgrenze zwischen Frankreich und Italien. In einer Reihe von Abhandlungen in der vorhin genannten

Zeitschrift (Bd II, V, VI) habe ich mich zunächst mit den vorhandenen Übersetzungen in südfranzösischen Mundarten (langue d'oc) beschäftigt, woraus ich das Wesentlichste in der Kürze mitteilen will. Daß die volkstümlichen Bibelstudien in jenem Kreise in unmittelbarem Zusammenhange standen mit den religiösen Bewegungen des 12. und 13. Jahrhunderts, welche in den Sekten der Waldenser und Katharer zu ihrem konkreten Ausdruck gekommen sind, ist über jeden Zweifel erhoben durch hinreichende Belege aus gleichzeitigen Schriftstellern und öffentlichen Aktenstücken; ebenso fest steht aber auch das andere Ergebnis, daß alles, was teils aus falsch verstandenen Stellen waldensischer Schriftdenkmäler, teils namentlich aus antedatierten oder irrigerweise in ein höheres Altertum hinaufgerückten Dokumenten dieser Sekte hinsichtlich älterer Bibelübersetzungen erschlossen worden ist, ins Reich der Fabel verwiesen werden muß. Ferner macht es eine genaue Erwägung der gleichzeitigen Berichte über Petrus Waldus (die ursprüngliche Form sowie die Bedeutung dieses Namens ist ungewiß) im höchsten Grade wahrscheinlich, daß auf den Namen dieses wirklichen Stifters der Sekte sich in der That gar keine eigentliche Bibelübersetzung in unserem Sinne des Worts zurückführen läßt; für ihn, nicht durch ihn, mögen nach den ältesten Zeugnissen verschiedene Teile der hl. Schrift in die Volkssprache umgeschrieben worden sein, aber nach damaliger Sitte nicht ohne patristische, glossierende Zuthat; und daß, sobald einmal von dem Geiste, der diese Bewegung der „Armen von Lyon“ hervorgerufen, der Anstoß in dieser Richtung ausgegangen war, größere, vollständigere, mannigfaltigere Versuche nicht lange werden auf sich haben warten lassen, liegt in der Natur der Sache. So finden wir schon in den letzten Jahren des 12. Jahrhunderts und später in den verschiedenen Teilen Frankreichs, namenlich in der Diöcese von Metz, Spuren einer auf Bibelstudien gestützten religiösen Bewegung unter den Massen, wichtig genug, daß selbst Papst Innocenz III. sich mit dem dortigen Bischof darüber ins Vernehmen setzte. Die gleichzeitigen Berichte und Prozeßakten erzählen vieles, freilich auch sehr Unklares und zum Teil Widersprechendes von ketzerischen Bibelübersetzungen. So viel ist ganz gewiß: diejenigen Handschriften des waldensischen NT.s, welche jetzt noch existieren, haben mit Peter Waldus und dem Lyoner Kreise des 12. Jahrhunderts nichts unmittelbar zu thun. Man kennt deren fünf: zu Dublin, Grenoble, Cambridge, Zürich und Carpentras; sie sind in einem ans Italienische streifenden Dialekte geschrieben, den die Philologen für den waldensischen der piemontesischen Thäler erkennen (s. W. Förster, GgA 1888, S. 753 und G. Moroni, Archivio glottologico XI, 1890), bieten aber verschiedene Rezensionen des Textes dar, deren Charakter im einzelnen der Kritik schwer zu lösende Probleme entgegenbringt. Das Dubliner Manuskript hat der verstorbene Herausgeber dieser Encyklopädie in eigenhändig gefertigter Kopie auf der Berliner Bibliothek niedergelegt. Das von Zürich (welches nun in der Ausgabe von C. Salvioni, Arch. glottol. XI, vorliegt) habe ich selbst genau untersucht und den unwiderleglichen Beweis geliefert, daß es einem bedeutenden Teile nach eine Arbeit enthält, welche nach einem gedruckten erasmischen griechischen Texte gefertigt ist, während in einem anderen Teile die Vulgata, aber in einem vom clementinischen vielfach abweichenden Texte zum Grunde liegt. Daraus erhellt, daß die Handschrift, welche die älteren Gelehrten ins zwölfte Jahrhundert setzten, etwa aus der Mitte des 16. stammt, wenn auch ihr Text in seiner Urform einer älteren Zeit mag angehören. Ferner bemerke ich, daß die Carpentras-, Dublin- und Grenoble-Hdss. außer dem NT. noch die fünf libros sapientales (Sprüche, Prd, HL, Wei, Sir) enthalten. Gewiß reicht die älteste unter den waldensischen Hdss., die von Carpentras, in das 14. Jahrh. hinauf. Auch ist wohl zu merken, daß die Grenoble-Hds. ein Verzeichnis der Evangelien und Episteln für die Sonn- und Festtage enthält, welches (auffällig genug, und dennoch für Geschichtskenner nicht unerwartet) seinem Ursprunge nach auf die Prager Diöcese zurückweist. Es ist eine bekannte Thatsache, daß in der waldensischen Litteratur, vom Anfange des 15. Jahrh. an, eine durch und durch böhmische Luft weht. Über die im waldensischen Dialekte verfaßten Übersetzungen einzelner Teile des AT.s, welche in Cambridger Hss. aufbewahrt sind (HL, Gen 1—9, Anfang und Ende des B. Hi und To) brauchen wir hier nicht weiter einzugehen. Bald wird uns, bei Gelegenheit der italienischen Übersetzungen, der Name der Waldenser wieder begegnen.

Neben dieser waldensisch zu nennenden Übersetzung ist nun aber aus derselben Gegend, allein, nach der Sprache zu urteilen, aus einem westlicheren Landstriche, in der Mundart von Languedoc, eine zweite vollständige des NT.s erhalten in einem einzigen Lyoner Kodex aus dem 13. Jahrh. (Facsimile-Ausgabe von L. Clédat, Le N.T.

traduit au XIIIᵉ s. en langue prov., Paris 1887). Eine genaue Untersuchung dieses Buches hat unwiderleglich dargethan, 1. daß es aus den Händen der katharischen Sekte stammt, deren Liturgie am Ende, von derselben Feder geschrieben, angefügt ist; 2. daß die Übersetzung selbst durchaus eine andere ist, als die vorhin beschriebene, nicht nur der Sprache nach, sondern auch nach dem Verständnis des Textes, und 3. daß letzterer dem Verfasser vielfach in anderer Gestalt vorlag, als dem des waldensisch genannten Werkes. Aber es ist nirgends auch nur die leiseste Spur einer Ketzerei zu entdecken, welche etwa, bewußt oder unbewußt, bei der Arbeit mit eingeflossen wäre; und ohne die Anwesenheit der Liturgie, in welcher viele biblische Sprüche angeführt werden, welche meist buchstäblich ebenso und namentlich in derselben Mundart im Texte selbst zu lesen sind, würde kaum ein Beweis für den katharischen Ursprung des Werkes zu finden sein. Diese Liturgie, das bis jetzt fast einzige aufgefundene Denkmal katharischer Theologie, hat mein Kollege Cunitz in den Straßburger theolog. Beiträgen Th. IV, 1852 abdrucken lassen und kommentiert. Noch zwei andere, wesentlich von dieser, sowie von einander verschiedene, provenzalische Übersetzungen des NT.s, bezw. der Evangelien, liegen uns vor in zwei Pariser Hdss., deren eine waldensischen zwar nicht Ursprung, aber doch Gebrauch bezeugt. P. Meyer hat festgestellt (Romania, 1889) daß das Lyoner NT. der Sprache nach auf das jetzige département de l'Aude hinweist, während die Pariser Hdss. einen süd-provenzalischen Ursprung verraten. Endlich besitzen wir noch die historischen Bücher des AT.s in provenzalischer Sprache. Dieselben sind einfach aus einem französischen Sammelbuch übersetzt, in welches die Quatre livres des Rois und die von einem Tempelherrn, auf Wunsch von maistre Richart und frere Othon verfaßte Übersetzung der Richter (s. P. Meyer, Romania 1888, S. 133 und Not. et extr. des Mss. XXXV, II 1896) aufgenommen worden sind. Übrigens reicht die provenzalische biblische Litteratur höher hinauf als das 13. Jahrhundert. Aus dem 12. Jahrh. stammt die Übersetzung von Jo 13—17 in dem limosinischen Dialekt, welche uns in einer Londoner Hds. vorliegt (hgg. v. C. Hofmann, 1858, F. Michel, P. Meyer und K. Bartsch). Ob zwischen den provenzalischen und den waldensischen Bibelübersetzungen irgend ein Abhängigkeitsverhältnis besteht, mag beim heutigen Stande der Wissenschaft, als zwar nicht unwahrscheinlich, doch als nicht genügend bewiesen, dahingestellt bleiben.

Jetzt führt uns unser Weg nach Italien, der Wiege der modernen Kultur. Daß auch die Bibel hier, lange vor der Reformationszeit, in das Gewand der Sprache Dantes und Boccacios gekleidet worden, unterliegt keinem Zweifel, wenngleich der italienische Patriotismus, der sonst so viel Lärm in der Welt macht, in unseren Tagen nie darauf ausgegangen ist, den Ruhm der Nation durch die Erinnerung an verborgene Schätze und vergessene Mühen zu erhöhen. Zwar die Sage, daß schon Jacobus de Voragine († 1298), Bischof von Genua und Verfasser der bekannten Legenda aurea, eine italienische Bibelübersetzung verfaßt habe, ist bis jetzt durch nichts zur Gewißheit erhoben worden; nichtsdestoweniger gehen auch hier die ersten Versuche über die Erfindung des Bücherdrucks weit hinauf, wie denn die Bibliographen Nachricht von einzelnen auf Bibliotheken verwahrten Handschriften geben. Wohl ist manches vereinzelte von italienischen Bibliographen, per nozze oder sonst, als testo de lingua herausgegeben worden, allein erst kürzlich hat es die ausländische Wissenschaft versucht, das reiche hauptsächlich in Florenz, aber auch anderswo, z. B. in Paris, befindliche Material zu sammeln. Keine italienische Bibel-Hds. ist älter als das 14. Jahrh., doch ist die Übersetzung selbst ohne Frage ins 13. Jahrh. zurück zu verlegen. Von verschiedenen, teilweise venezianischen Bibelfragmenten abgesehen, läßt sich in den italienischen Bibel-Hdss. ein doppelter Zug wahrnehmen. In den jüngsten liegt uns eine wörtliche und zugleich sprachlich abgeglättete italienische Übersetzung vor, während die älteren Texte, welche den jüngeren offenbar zu Grunde liegen, freier mit dem Urtexte umgehn. Aber eins fällt uns bei diesen alten Übersetzungsversuchen auf, daß nämlich die italienische Bibel ursprünglich nicht ganz auf dem Text der lateinischen Vulgata, sondern auch teilweise auf den französischen und provenzalischen Bibelübersetzungen beruht (auch eine venezianische Evangelienübersetzung trägt unzweideutig den Stempel des französischen Urtextes an sich). Ja, selbst der lateinische Bibeltext, welcher der italienischen Bibel zu Grunde liegt, enthält manche in den Hdss. selten zu findende, in Südfrankreich einheimische Lesarten. Es liegt der Schluß nahe, daß die ersten Urheber der italienischen Bibelübersetzung aus Frankreich übergesiedelte waldensische Missionare gewesen sind. Solche fanden sich im 13. Jahrh. in großer Anzahl in Norditalien. Überhaupt ist es kaum anzunehmen, daß es den

italienisch-waldensischen Predigern an einer Bibelübersetzung in der Volkssprache gefehlt habe. Aber es handelt sich damit bis jetzt nur um eine höchst wahrscheinliche, noch nicht zur vollkommenen Gewißheit erhobene Vermutung.

Noch eine andere Beziehung ist zwischen den provenzalisch-waldensischen und den italienischen Bibelübersetzungen nachzuweisen. Schon Herzog hat bemerkt, daß in zwei Hdss. des waldensischen NT.s ein Teil der AG eine von der gewöhnlichen gänzlich verschiedene Übersetzung enthält. Der Grundtext dieser abweichenden Teile ist kein anderer als der der paraphrasierten Übersetzung der AG, welche der Pisaner Predigermönch Domenico Cavalca nach der alten italienischen Bibel neu verfaßte. Die Waldenser haben sich also nicht versagt, das Gute zu nehmen, wo sie es eben zu finden glaubten. Aber auch in den italienischen, vermutlich auf waldensischen Ursprung zurückzuführenden Bibelübersetzungen, ist nicht ein Satz zu finden, der einigermaßen dogmatische Färbung an sich trüge. Auffallenderweise scheint die Kirche in Italien gegen die Bibelübersetzungen in der Volkssprache im Mittelalter nie feindselig vorgegangen zu sein.

Die Geschichte der gedruckten italienischen Bibeln beginnt mit zwei in demselben Jahre (1471) zu Venedig erschienenen Drucken, wovon jedoch der erstere, nämlich die von dem Camaldulenserabt Nicolò di Malherbi unterschriebene, bei Wendelin von Speier am 1. August herausgekommene, bis 1567 öfters neu aufgelegte Bibel, eine weit größere Berühmtheit erlangt hat. Die Sprache Malherbis ist übrigens nicht die feine klassische, wie sie damals schon sich ausgebildet hatte. Die andere Bibel, am 1. Oktober desselben Jahres aus der Presse N. Jensons herausgegangen (Neudruck v. C. Negroni, Bologna 1882 ff., 12 Bde), beruht wesentlich auf der handschriftlichen Textüberlieferung der mittelalterlichen Übersetzung, nur mit Einschiebung einzelner Teile des Malherbischen Textes. Die weiter zunächst zu nennende Übersetzung nimmt ungefähr für Italien die Stelle ein, welche Lefèvres Arbeit für Frankreich, wir meinen die des Florentiners Antonio Brucciolі. Er eifert in seiner Vorrede gegen das Bibelverbot und jegliches der Verbreitung des göttlichen Wortes in der Volkssprache bereitetes Hindernis, behauptet auch auf den Grundtext zurückgegangen zu sein (NT. 1530 zu Venedig, Ps 1531, Bibel 1532 und seitdem öfters). Indessen sind in dieser Hinsicht seine Ansprüche wohl sehr einzuschränken, und außer dem Venetianischen, wo damals das päpstliche Ansehen nicht eben im Flor stand, scheint sein Werk wenig Eingang gefunden zu haben und mußte sich bald ins Ausland flüchten, was mit dem Schicksal der protestantischen Bewegung in Italien aufs engste zusammenhängt. Auch hört mit Brucciolі bereits die katholische Thätigkeit auf diesem Felde und in diesem Lande für ganze Jahrhunderte auf, wenn man nicht auf die fast unbekannt gebliebenen Ausgaben des NT.s von dem Dominikaner Zaccaria (1532) und von Domen. Giglio (1551) Rücksicht nehmen will, welche beide ebenfalls zu Venedig erschienen.

Von dieser Zeit an siedelt, wie gesagt, die Geschichte der italienischen Bibel sich im Auslande an, zunächst in Genf, wo sich um die Mitte des 16. Jahrhunderts eine Flüchtlingsgemeinde bildete, für welche ein ehemaliger Benediktiner von Florenz, Massimo Teofilo, das NT. aus dem Griechischen übersetzte (zuerst Lyon 1551), welches öfters, auch mit dem französischen oder lateinisch-erasmischen Texte verbunden, gedruckt worden ist, und an dessen Verbesserung Beza und Nic. des Gallars sich beteiligten. Für das AT. sah man Brucciolis Übersetzung durch, und so erschien 1562 ohne Druckort (in Genf) die erste protestantische Bibel in italienischer Sprache. Ganz außer Gebrauch wurde dieselbe gesetzt durch die 1607 ebenfalls ohne Druckort (Genf) erschienene Bibel von Joh. Diodati von Lucca, der als Professor der hebräischen Sprache, später der Theologie, in Genf lebte und wirklich eine Arbeit lieferte, welche nach dem damaligen Stande der Wissenschaft zu den besten gerechnet werden darf, welche die Reformation hervorgebracht hat. Auch hat sie sich bis heute, wenn auch zum Teil in neuen Rezensionen, im Gebrauch erhalten und wird noch jetzt durch Bibelgesellschaften verbreitet. Denn die seitdem in Deutschland gedruckten italienischen Bibeln oder NT. (von Matthias von Erberg 1711, Fol.; von J. Dav. Müller 1743 u. ö.) sind mehr oder weniger treue Wiederholungen derselben oder doch von ihr sehr abhängig. Selbstständiger ist die Übersetzung des NT.s von J. Gottlob Glück (Glicchio) 1743; namentlich aber das von den Konvertiten Berlando della Lega und Jac. Phil. Ravizza 1711 zu Erlangen herausgegebene NT., welches letztere fast in der Weise Le Cènes dogmatische Texte abzuschwächen sich erlaubt. Daß alle diese Werke für Italien selbst gar keine historische Bedeutung gehabt haben, bedarf für den Kenner der Kirchengeschichte keiner Erinnerung. Sie müssen je länger desto mehr einen äußerst beschränkten Leserkreis gefunden haben,

und sind somit, abgesehen von ihrem exegetischen Werte, von verhältnismäßig geringer Wichtigkeit.

Die josephinische Zeit und deren Geist, welche namentlich in Deutschland die Schranken des kirchlichen Herkommens in betreff des volkstümlichen Bibelgebrauchs durchbrochen hatten, übten auch in den Ländern romanischer Zunge, die eigentlich für diesen Anbau noch ganz brach lagen, einigen Einfluß aus. Von dem Erzbischof von Florenz, Anton Martini, erschien zu Turin 1776 eine italienische Bibel, welche seitdem mehrmals gedruckt und revidiert worden ist; da sie den Namen eines katholischen Kirchenfürsten an der Stirne trug und aus der Vulgata geflossen ist, so hatte sie, selbst seit der ultramontanen Reaktion gegen jenen aus Deutschland stammenden Geist der Aufklärung, allerdings mit geringeren Hindernissen zu kämpfen, als jede protestantische, und deswegen hat sich die Londoner Bibelgesellschaft derselben angenommen und dieselbe seit 1813 (NT.) und 1821 (Bibel) öfter wieder gedruckt und in Massen nach Italien eingeführt. Aus der jüngsten Zeitgeschichte ist wohl jedem unserer Leser bekannt, daß an dieselbe und an die damit verbundene englische Missionsthätigkeit sich religiöse Bewegungen geknüpft haben, deren Bedeutung weniger nach einzelnen Aufsehen erregenden Auftritten als nach künftigen Ergebnissen gemessen werden muß, sodaß dem jetzigen Geschlechte noch kein Urteil darüber zusteht. Wir können damit die Notiz in Verbindung bringen, daß in der jüngsten Zeit und durch Vermittlung derselben Gesellschaft verschiedene Bibelteile, einerseits für die seit 1532 wirklich zum Protestantismus übergetretenen Waldenser in den italienischen Alpenthälern (Lukas, v. P. Berti 1837), andererseits für das piemontesische katholische Volk (NT., v. Berti und Geymet, 1835) gedruckt worden sind nach dem richtigen Grundsatze, daß wenn die Bibel wirken soll, sie die Sprache des Volkes reden müsse, wobei freilich die Frage, ob sie dies könne, bei Festhaltung des calvinistischen Grundsatzes der Buchstäblichkeit, eine offene bleibt. Von dem katholischen Buchhändler Sonzogno in Mailand ist 1889 ff. eine illustrierte Ausgabe der Martinischen Bibel mit ungeheuerem Beifall aufgelegt worden. Ist das wohl als ein Zeichen der Zeit zu betrachten?

Auch in Spanien war einmal im Mittelalter eine Zeit, wo der Trieb nach christlicher Erkenntnis die ersten Knospen eines volkstümlichen Bibelstudiums hervorlockte, denen leider noch viel weniger Blüte und Frucht vorbehalten war, als selbst in dem leichtsinnigen Italien. Aber auch hier sind die Anfänge lange Zeit in tiefes Dunkel gehüllt geblieben und klangen wie verschollene Sagen. Doch ist auch hier schon manches aus den Schätzen der Bibliotheken bekannt geworden, und was noch zu untersuchen bleibt, ist uns zum Teil nicht mehr ganz unbekannt. Hier ist zwischen dem katalonischen und dem kastilianischen Kultur- und Sprachgebiete zu unterscheiden. Kataloniens Sprache hängt mit der provenzalischen so enge zusammen, daß oft beide, auch von Gelehrten, mit einander verwechselt worden sind. Doch ist der Charakter der katalonischen Litteratur ein von dem provenzalischen Geiste wesentlich verschiedener. Der provenzalische Geist ist ein durchaus schöpferischer, während die katalonische Litteratur beinahe gänzlich auf fremdem Grunde beruht. Katalonische Hdss. giebt es manche, meist aus dem 15., eine Hds. des NTs. aus dem 14. Jahrh. (Auch hier hat, wie für die Provence und für Italien, die Pariser Nationalbibliothek, zum Teil aus dem Nachlasse des berühmten südfranzösischen Gelehrten Peiresc, manches wertvolle vorzuzeigen). Daß der gelehrte Dominikanerprovinzial Romeu Sabruguera aus Mallorca († 1313), welcher als Verfasser einer katalonischen Psalmenübersetzung bekannt ist, an der Übersetzung der ganzen hl. Schrift gearbeitet habe, kann nicht bewiesen werden. Aber folgende Ergebnisse können als durch die neuesten Untersuchungen gesichert gelten: 1. Ein großer Teil der katalonischen Übersetzung sowohl des A. als des NT.s (Sprüche, Propheten, AG, Paulinische und kath. Episteln), beruht abwechselnd auf der Vulgata und auf der französischen Übersetzung aus dem 13. Jahrh., sogar mit Einschluß der leicht zu erkennenden Glossen dieser letzteren. 2. Eine katalonische Psalmenübersetzung (wahrscheinlich die älteste) hat nicht einen lateinischen, sondern einen französischen Text zum Originale; dasselbe gilt vielleicht auch teilweise von der Psalmenübersetzung Sabrugueras. 3. Diejenige Evangelienübersetzung welche uns in der ältesten Hds. (aus Marmoutier, v. Libri gestohlen, jetzt in Paris) vorliegt, ist nicht dem lateinischen Texte, sondern einer der schon erwähnten südprovenzalischen Übersetzungen nachgebildet. Wer hätte wohl früher geglaubt, daß die französische Bibel schon im Mittelalter in so manchen der umliegenden Länder einen so weitgehenden Einfluß ausgeübt hätte!

Auch in der Periode der Incunabeln gelangen wir hier nicht zu klarem Wissen. Die Bibliographen verzeichnen zwar eine 1478 zu Valencia in limosinischer (d. h. valenzianisch-katalonischer) Mundart gedruckte Bibel, und nennen sogar den Verfasser, einen Karthäuser Bonif. Ferrer, allein es scheint auf keiner europäischen Bibliothek ein Exemplar davon zu existieren, in Spanien selbst haben sich nur wenige kümmerliche Reste erhalten (s. Villanueva, a. a. O.).

Grundverschieden ist der Charakter der kastilianischen Bibelübersetzungen. Von den Anfängen der Bibelübersetzung in Kastilien weiß man noch so viel wie nichts, denn die diesbezüglichen Hdss.-Schätze Spaniens sind noch nicht wissenschaftlich untersucht worden. Verschiedene Könige vom 13. Jahrhundert an, unter denen ein Alphons von Kastilien und ein Johann von Leon genannt werden, sollen für ihre Landesteile und deren Mundarten derlei Arbeiten begehrt oder gefördert haben. Welcher Art diese aber gewesen sein mögen, davon wissen uns auch die spanischen Geschichtschreiber wenig zu sagen, und Theologen, bei welchen man sich darüber Rats erholen könnte, giebt es ohnehin nicht dort. Dagegen steht fest, daß im späteren Mittelalter, im Reiche Kastiliens, die hl. Schrift des AT.s, sei es von getauften oder ungetauften Juden, sei es direkt aus dem Urtexte oder in der Form einer sorgfältigen Korrektur, mehrmals aus dem Hebräischen übersetzt worden ist. So gebührt Kastilien, unter allen christlichen Staaten, allein das Lob einer verhältnismäßig weitgehenden religiösen Toleranz und wissenschaftlicher Bemühung um das richtige Verständnis der hl. Schrift. Als ein rührendes Beispiel solcher gemeinsamer Arbeit jüdischer und christlicher Gelehrten auf Anregung eines großen Kirchenfürsten, ist die prächtige Albe-Hds. in Madrid anzuführen. D. Luis von Guzman, Großmeister des Ordens von Kalatrava, beauftragte 1422 den gelehrten Rabbi Mose Arragel aus Maqueda mit der Übersetzung und Glossierung der hl. Schrift, unter Mitwirkung und Aufsicht des Toletaner Franziskanerkustos Arias de Enzinas und anderer geistlicher Herren. Der höchst interessante Briefwechsel zwischen dem Großmeister, dem Franziskaner und Raby Mose amigo, welcher am Anfang der Hds. zu lesen ist, gereicht allen daran Beteiligten zu großer Ehre. Gleichwie in einigen Hdss. der älteren spanischen Übersetzungen aus dem Hebräischen, sind hier die biblischen Bücher meistens nach der Reihenfolge des hebräischen Kanons geordnet (über die jetzt verlorene, auf Befehl des Großmeisters des Johanniterordens J.-F. de Heredia kopierte Hds. der Bibel en vulgar, s. C. Douais, Bull. crit., 1886 S. 10).

Aus dem Mittelalter heraus führt uns die Geschichte sofort über die Grenzen Spaniens zu Männern, welche den neuen Ideen zugänglich waren, und zu Werken, welche denselben Eingang verschaffen sollten. Dahin gehören das NT. von Franz de Enzinas (Dryander, Antwerpen 1543), das von Juan Perez (Venedig — d. i. Genf — 1556), die Bibel von Cassiodoro de Reina (ohne Druckort, Basel 1569) und die neue Rezension der letzteren von Cypr. de Valera (Amsterd. 1602). Sie gehen sämtlich mit ungleichem Geschicke auf den Grundtext zurück, wobei natürlich besonders im AT. viel mit fremdem Kalbe gepflügt werden mußte. Alle diese Werke haben wohl selten oder nie den Weg in ihre rechte Heimat gefunden und sind daher ohne große Bedeutung für die Kirchengeschichte. Sie dienten zunächst mehr einer Hoffnung als einem Bedürfnisse, und jene ging nicht in Erfüllung. Auf die von spanischen Juden gefertigten Übersetzungen des ganzen ATs. oder einzelner Teile desselben wollen wir hier nur im Vorbeigehen aufmerksam machen. Sie erschienen von verschiedenen Verfassern im 16. und 17. Jahrh. sämtlich außerhalb Spaniens (zu Ferrara, Amsterdam, in der Türkei), zum Teil das Spanische mit hebräischer Schrift gedruckt, und gehören in die reiche Reihe der für die Synagoge berechneten Werke, welche einst mit den LXX begonnen hatte. Die berühmte, in Ferrara 1553 von Juden und Christen in 2 Zwillingsausgaben gedruckte spanische Bibel scheint großenteils auf den mittelalterlichen Übersetzungen zu beruhen. Merkwürdig ist, daß während die von Hier. de Vargas unterzeichneten Exemplare Es 7, 14 übersetzen: he la virgén concibien, der Jude Abr. Usque das Wort la alma im spanischen Texte unübersetzt läßt.

Erst zu Ende des vorigen Jahrhunderts, wofern unsere leicht entschuldbare Unkenntnis nichts Älteres vergessen ließ, hat endlich Spanien selbst durch einen katholischen Geistlichen, Phil. Scio de S. Miguel, ein Bibelwerk erhalten, welches gleich nach großem Maßstabe angelegt war, lateinischer und spanischer Text nebst Kommentar, Valencia 1790, in 10 Teilen. Die hier gegebene Übersetzung ist nun seit 1828 von der Londoner Bibelgesellschaft wieder gedruckt worden, und dient nun, wie die Martinische in Italien, der protestantischen Propaganda. Es muß bei dieser Gelegenheit an das

bekannte, soviel ich weiß auch ins Deutsche übersetzte Werk des thätigen Agenten der britischen Bibelgesellschaft J. Borrow (Bible in Spain 1843) erinnert werden, welches durch seinen anziehenden Inhalt wie wenige geeignet ist, die hohe Bedeutung der Bibelübersetzungen und ihrer Schicksale für nationale Kulturgeschichte in ein helles Licht zu setzen und den Beweis dafür zu liefern, wie eng und ungenügend der Kreis der geschichtlich-litterarischen Thatsachen ist, auf welchen sich unsere herkömmlichen sog. „Einleitungen" zu beschränken pflegen.

Auch für Spanien hat der britische Eifer bereits einen Anfang mit den Volksdialekten gemacht. Wenigstens liegt mir ein NT. in katalonischer Mundart vor, welches 1830 in London gedruckt ist (übers. v. J.-M. Prat). Von Bibeldrucken in biscayischer Mundart rede ich nicht, da diese bekanntlich keine romanische, sondern eine baskische ist, wie schon der Name bezeugt.

Sehr wenig ist von portugiesischen Übersetzungen zu sagen. Die Geschichte derselben beginnt, soviel mir bekannt, erst im 18. Jahrhundert mit dem NT. eines ehemaligen katholischen Geistlichen Jo. Ferreira d'Almeida, welcher später in Batavia lebte und, wie es scheint, dort seine Arbeit auch auf das AT. ausgedehnt hat. Das NT. erschien zu Amsterdam 1681, Pentateuch und historische Bücher 1719 und später zu Tranquebar, wo sich die dänischen Missionen der Sache annahmen, die sie später auch fortsetzten. Auch die sonst als Bibelübersetzer in ostindischen Sprachen genannten Deutschen, Barth. Ziegenbalg, Johann Ernst Grundler und Benjamin Schulze beteiligten sich bei der Arbeit, welche somit wesentlich für die portugiesische Diaspora in jenen entfernten Ländern, nicht zunächst für deren europäische Heimat bestimmt war. In letzterer erschien erst 1778 zu Lissabon eine Bibel von Anton Pereira de Figueiredo, deren sich, wahrscheinlich ebenfalls aus Mangel einheimischer Pflege, die Londoner Bibelgesellschaft angenommen hat. Die Zeit muß lehren, ob diese ausländischen Bemühungen ein fühlbares Ergebnis erzielen und ob sich dem Boden südeuropäischer Gesittung so rasch, als man es wünscht und weissagt, die immerhin ziemlich exotische Pflanze akklimatisieren werde.

Wir schließen mit einigen kurzen Notizen über beschränktere Sprachgebiete romanischer Zunge. Vor allen ist hier Graubünden zu erwähnen, in welches Land die Reformation schon frühe eindrang und mit ihr die Volksbibel. Von 1560 herab bis auf unsere Tage sind Bibeldrucke in den Mundarten des oberen und unteren Engadin häufig gewesen, namentlich zu Chur, und es knüpfen sich an das Werk die Namen vieler rhätischer Prediger, Jak. Bifrun im 16. Jahrh., Joh. Gritti, Luk. Gabriel, Joh. Pitschen Salutz, Jak.-Ant. Vulpi und Jak. Dorta a Vulpera im 17., Janet Menni und Otto Carisch im 19. (s. F. Rausch, Gesch. d. Lit. des Rhäto-Roman. Volkes, Frankf. 1870). Die älteren Exx. sind selten geworden auf dem Büchermarkt und erzielen hohe Preise. Bekanntlich hat sich gerade an den Dialekt dieses winterlichen Winkels der Erde der Name romanisch im engsten Sinne angeheftet. Hier handelt es sich indessen immer noch um ein von seinen Nachbarn ringsum getrenntes Volkstum, und seine Sprache, wenn auch von geringerer Verbreitung, darf als ein besonderer Zweig der Familie gelten. Anders verhält es sich mit den zahlreichen provinziellen Dialekten, welche, z. B. in Frankreich, neben der Schriftsprache im Munde des niederen Volkes sich erhalten haben und oft allein am häuslichen Herde verstanden werden. Auch auf sie ist bereits von Freunden der biblischen Volkserziehung mehrfach Rücksicht genommen worden und dürfte vielleicht künftig noch mehr werden, da diese patois zum Teil sehr zäher Natur sind und der höhere Volksunterricht sie nicht so leicht verdrängen wird. So liegen mir z. B. die Psalmen und andere liturgische Stücke nach der Ordnung des Breviers in provenzalischer Sprache (Aix 1702) vor, ferner ein Evangelium Johannis im Dialekt von Toulouse (1820), das Buch Ruth in der Mundart der Auvergne (1831), eine biblische Geschichte im alten bearnischen Dialekt (1876) u. s. w. Wie unendlich weit das Feld für solche Arbeit in philologischer Hinsicht sein könnte, wie wenig aber zugleich die Grenzen des Zweckmäßigen und die Regeln der Methode bereits fest bestimmt sind, können zwei in diesem Jahrhundert erschienene Werke zeigen, Stalders Landessprachen der Schweiz, 1819, und Coquebert de Montbret, Mélanges sur les patois de France, 1831, worin die Parabel vom verlorenen Sohn in allen örtlichen Mundarten, und zwar, nach richtigem Gefühle, nicht in allzu sklavischer Buchstäblichkeit abgedruckt ist. Im ersteren Werke kommen 15 französische Übersetzungen derselben und 8 italienische vor; im letzteren außer 68 auf französischem Boden erwachsenen, 4 aus Belgien, 10 aus der westlichen Schweiz, und 2 rhätische. In den französischen Biblio-

theken liegt noch manches wertvolle dieser Art, 1807 auf amtlichen Befehl gesammelt. Ja, für Südwest-Frankreich allein hat man neulich die Unmasse von 4444 Übersetzungen derselben Parabel in der Volkssprache zusammengebracht (s. P. Meyer, Romania, 1895, S. 483 und 531). Solche Sammlungen sind nicht ausschließlich für den Philologen von Bedeutung, da sie auch für das Studium des Volksgeistes ein reiches Material darbieten. Und dies ist auch der Grund, warum an der Geschichte der Bibelübersetzungen in der Volkssprache ein so reges Interesse haftet. E. Reuß † (S. Berger).

20. Samaritanische Pentateuchübersetzung.

Litteratur: Joh. Morinus, Exercitationes in utrumque Samaritanorum Pentateuchum, Paris 1631, 4°, auch schon in der Praefatio der LXX von 1628. — Opuscula Hebraeo-Samaritana 1657; W. Gesenius, de Pentateuchi Samaritani origine, indole et auctoritate, Halle 1815, 4°; G. B. Winer, de versionis Pentateuchi Samaritanae indole, Leipzig 1817; Sam. Kohn, de Pentateucho Samaritano eiusque cum versionibus antiquis nexu, Lpz. 1865; ders., Samaritanische Studien. Beiträge zur samarit. Pentateuch-Uebersetzung und Lexikographie, Breslau 1868; ders., Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner, Lpz. 1876 (= Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, hrsg. v. d. D. m. Ges. V, 4); ders., Zur neuesten Litteratur über die Samarit. ZdmG 39, 1885, 165—226 (dazu M. Heidenheim: Die neue Ausgabe der Vers. Sam. zur Genesis [Bibl. Sam. I] Bd 40, 1886, 516—522); ders., Die samarit. Pentateuchübersetzung nach der Ausgabe von Petermann u. Vollers, Bd. 47, 1893, 626—697; A. Cowley, Samaritan Literature and religion. Jew. Quart. Rev., 1896, 562/575; Wilh. Ant. Neumann, Studien über zwei Blätter aus einer alten samaritanischen Pentateuchhandschrift. Aus: Jahrbuch der Leogesellschaft Wien (St. Norbertus) 26 S. Ed. Pr. Pariser Polyglotte 1642; Londoner 1657. Decalogus ex fonte hebraeo et rivulo Samaritano . . . a M. Dan. Waymaro, Jenae 1620, 4°. — Gen. 1—4 von Fr. Eb. Collino, Francof. 1704, 4°; J. G. Müller, Disputatio philol. crit. de utilitate novae Pentateuchi Samaritani editionis, Wittenb. 1728. — Versio samarit. primi libri Mosis (nur Gen 1—18) Halle 1750, 4°; Codex Samaritanus Parisinus Sanctae Genovefae . . . . Joh. Mich. Lobstein, Francof. 1781; J. J. L. Bargès, Notice sur deux fragments d'un Pentateuque hébreu-samaritain, Paris 1865; A. Brüll, Das samarit. Targum zum Pent. (mit hebr. Typen), Frankf. 1873—75, Dazu: I. Anhang: Kritische Studien über Oxforder Manuskript-Fragmente, 1875. II. Anhang: Zur Gesch. und Lit. der Samaritaner nebst Varianten zum Buche Genesis, 1876. Pentateuchus Samaritanus ad fidem librorum manuscriptorum apud Nablusianos repertorum edid. et varias lectiones adscripsit H. Petermann. I. Genesis 1872, II. Exodus 82, III. Levit. rec. C. Vollers 1883, IV. Numeri 85, V. Deut. 91; J. W. Nutt, Fragments of a Samaritan Targum, London 1874. Die samaritanische Pentateuchversion, die Genesis in der hebräischen Quadratschrift unter Benutzung der Barberinischen Triglotte herausgegeben von M. Heidenheim (Bibliotheca Samaritana I. Leipzig 1884 nur Genesis!); Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt I (1875) p. LXXXII—LXXXIV Quid sibi velit *τὸ Σαμαρειτικόν*; Kohn, Samareitikon und Septuaginta: Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. des Jud., 1894, 1—7, 49—67. Die Bibliothek der DmG verzeichnet unter 1837 „4 Blatt eines lithogr. samaritanischen Pentateuchs, enth. Ex 20, 2—17, Gen 10, Nu 34, 1—12, Ex 25, 10—16. Jerusalem 1859/60".

Nicht zu verwechseln mit dem *hebräischen* in samaritanischer Schrift überlieferten Pentateuch, noch mit der *arabischen* später von den Samaritanern gebrauchten Übersetzung des Pentateuchs ist die Übersetzung desselben in den samaritanischen Dialekt, die *samaritanische Pentateuchversion* oder das *samaritanische Targum*. Alle drei sind vereinigt in der berühmten barberinischen Triglotte vom Jahre 1227 (Faksimile von Bianchini hinter dem Evangeliarium quadruplex, neuestens verkleinert in F. G. Kenyon, Our Bible 1896 Plate V). Das Targum wurde erstmals gedruckt aus einer Hds. vom Jahr 1514 in der Pariser Polyglotte 1645, darnach 1657 in der Londoner mit einzelnen Verbesserungen und Berichtigungen durch Edm. Castle; siehe in Bd VI dessen Animadversiones Samaritanae und sein Lexicon Heptaglotton. 1873—75 hat A. Brüll diesen Text in hebr. Quadratschrift mit Verbesserungen wiederholt. 1872 begann H. Petermann († 10. Juni 76) eine kritische Ausgabe dieses Targums (nicht des *hebräischen* Pentateuchs! als dessen bequemste Ausgabe sie bei Cornill, Einl.[3.4] S. 328 angeführt ist), die C. Vollers bis 1891 zu Ende führte (das Titelblatt der 2. Lieferung trägt die Jahreszahl 1882, ist aber schon 1873 gedruckt! s. ZdmG 1893, S. 626).

Mit ungenügenden Kenntnissen und Materialien hat M. *Heidenheim* im ersten Teil seiner Bibliotheca Samaritana die samarit. Pentateuchversion zu veröffentlichen begonnen, aber nicht über die Genesis hinausgeführt. Dagegen sind die Petersburger von Nutt veröffentlichten Fragmente wertvoll. Über die sprachlichen Eigentümlichkeiten, den

Charakter dieser Übersetzung und die bisherigen Ausgaben ist hier auf Kohn zu verweisen.

Die Entscheidung über das Alter dieses Targums hängt von der Frage ab, ob und wie das in den hexaplarischen Scholien gegen 50mal zitierte *Σαμαρειτικον* mit demselben zusammenhängt. Zu den von Field gesammelten Stellen ist Le 15, 8, Dt 8, 22, 34, 1—3 nachzutragen. Daß *το Σαμαρειτικον* unser Targum zitiere, war die Ansicht schon von Castle, ähnlich von Field, neuestens von Kohn, nur daß dieser die Anführungen (s. ZdmG 47, 650) nicht direkt aus dem samaritanischen Targum, sondern aus einer vollständigen in Ägypten gemachten griechischen Übersetzung desselben entnommen glaubt. Nach der Unterschrift des Syr.-Hexaplaris zum Exodus hat vielleicht Eusebius, nicht schon Origenes die Vergleichung des hebräischen Pentateuchs (der Juden) mit dem „Hebräer der Samaritaner“ vorgenommen; s. die Stellen am Rand von Lagardes Bibliotheca Syriaca. Jedenfalls gewinnt dadurch diese Übersetzung viel größere Bedeutung, als man ihr bisher zuzuschreiben pflegte. Vgl. auch noch Lagrange-de Vogüé, nouvelle inscription samaritaine d'Amwas (Revue biblique V, 3. 1896. 433), wo המשית = המשחית Ex 12, 23 die samaritanische (u. galiläische) Vernachlässigung der Gutturale und die einstige größere Verbreitung der Samaritaner inschriftlich bestätigt.

Eb. Nestle.

21. Skandinavische Bibelübersetzungen.

Quellen: Christian Molbech, Bidrag til en Historie og Sprogskildring af de danske Bibeloversättelser, Kopenhagen 1840; Engelstoft, Om Udgaverne af de danske Bibeloversättelser etc., Nyt theologisk Tidskrift 1856; Bidrag til vor Bibeloversättelses Historie af J. Belsheim, Luthersk Ugeskrift 1879, Nr. 17—19; Veiledning i Bibelens Historie von demselben, Christiania 1880; P. Wiselgren, Svenska Kyrkans sköna Literatur; A. E. Knös's Schriften, I, 2, Upsala 1844; Bibelens Historia, Orebro 1864; Nordisk Familjebok, Artikel Bibelöversätning und Bibelcommission; Salmonsens store illustrerede Conversationslexicon for Norden. Artikel Bibeloversättelser.

A. Die Zeit vor der Reformation. Für nicht skandinavische Leser ohne Kenntnis der alten skandinavischen Litteraturen vor allem eine sprachliche Bemerkung: Im 10. Jahrhundert und länger zurück, als man in den skandinavischen Ländern keine andere Schrift hatte, als die Runen, läßt sich zwischen den in Dänemark, Schweden und Norwegen herrschenden Sprachformen nicht unterscheiden. Aber von der Zeit an, als man — nicht lange nach der Einführung des Christentums in diesen Ländern — die lateinische Buchstabenschrift annahm und Bücher zu schreiben anfing, zeigt sich alsbald in den daselbst verfaßten Schriften ein nicht unwesentlicher Unterschied in der Sprache. — Norwegen mit seinem Koloniallande Island bekam nach und nach eine reiche Nationallitteratur, vornehmlich an historischen Schriften (Snorre Sturlesons Heimskringla u. a.), wogegen in den beiden anderen Ländern die Nationallitteraturen lange Zeit ziemlich unbedeutend blieben, indem hier die meisten Schriften, in Dänemark sogar bedeutende historische Schriften (z. B. das Werk des Saxo Grammaticus) lateinisch abgefaßt wurden. Die altnorwegisch-isländische Litteratur altnordisch zu nennen, wie man in Dänemark und, den Dänen folgend, zum Teil auch anderwärts gethan, ist daher irreführend. Es sind von den Dänen und Schweden niemals Bücher in dieser Sprachform geschrieben worden. Auch werden durch diese Bezeichnung die altschwedische und altdänische Litteratur, die mit gleichem Rechte altnordisch genannt werden können, ausgeschlossen. Wir reden also hier in Übereinstimmung mit den historischen Verhältnissen von Altnorwegisch-Isländischem, Altschwedischem und Altdänischem. Hiebei nennen wir der Kürze wegen das erste nach dem Hauptlande Norwegen altnorwegisch, ungeachtet das meiste im Nebenlande Island geschrieben wurde.

Da Norwegen nebst Island am frühesten eine Nationallitteratur erhielt, war es natürlich, daß man daselbst auch zuerst den Anfang zu einer Bibelübersetzung machte. Es giebt eine hierhergehörige größere Schrift Stjorn (Leitung, Haushaltung, nämlich Gottes). Dieses Buch beginnt mit dem ersten Buch Moses und reicht bis zum zweiten Buch der Könige. Doch ist es seinem größten Teile nach nicht eine eigentliche Bibelübersetzung, sondern vielmehr eine Paraphrase der historischen Bücher des AT.s nach der Vulgata mit vielen eingeschobenen erläuternden Bemerkungen aus den Schriften mehrerer Verfasser, z. B. Josephus' und Augustins, und insbesondere aus der Historia scholastica des Petrus Comestor († 1198) und dem Speculum historiale des Vincentius von Beauvais († 1264). Stjorn besteht in der Gestalt, in welcher die Schrift

gegenwärtig in Kopenhagener Handschriften aufbewahrt wird, aus drei Bestandteilen: 1. aus einer paraphrastisch erweiterten Zusammenstellung, die mit 1 Mos beginnt und mit 2 Mos 18 schließt, 2. aus 2 Mos Kap. 19 bis 5 Mos K. 34, einem Abschnitt, der sich allein in der vollständigen Handschrift findet und eine Übersetzung des angegebenen Teils des Pentateuchs ist, doch in etwas abgekürzter Gestalt, indem die Wiederholungen weggelassen sind (ein Blatt auf der Bibliothek zu Stockholm enthält 2 Mos 4, 24—7, 15); 3. einer paraphrastischen Darstellung des Inhalts von Jos K. 1 bis 2 Kg K. 25. Der zweite Abschnitt muß der Rest einer älteren Bibelübersetzung nach der Vulgata sein, vermutlich aus der Mitte des 13. Jahrhunderts. In einer Vorrede zum Werke erhalten wir die Nachricht, daß es von König Haakon V. Magnusson (1299 bis 1319) veranstaltet worden ist. Nach einer Notiz in einer der Handschriften hat der Priester Brand Jonson (später, 1263, Bischof von Hole auf Island, † 1264) die Übersetzung besorgt. Ist diese Notiz richtig, so hat Brand vielleicht den mittelsten und ältesten Bestandteil spätestens unter dem König Magnus Haakonson (1263—1280) übersetzt. Stjorn ist von C. R. Unger, Professor an der Universität zu Christiania, herausgegeben worden (1862).

In der altnorwegischen Litteratur giebt es viele Homilien, Heiligenlegenden, apokryphische Acta apostolorum (Postulasögur) und ähnliches. Hier finden sich viele Bibelcitate. Diese hat der Unterzeichnete zusammengestellt und sie 1884 unter dem Titel: Af Bibelen i Norge og paa Island i Middelalderen herausgegeben.

Die älteste Spur von etwas aus der Bibel auf Altschwedisch Übersetztem findet sich in den Offenbarungen der heiligen Birgitta in einer Lebensbeschreibung derselben, sowie in einer ähnlichen Beschreibung ihres Lebens in lateinischen Versen. In beiden ist davon die Rede, daß sie sich die Bibel auf Schwedisch habe schreiben lassen. Gleichzeitig (um 1340) wird im Testament des Königs Magnus Smek eine große Bibel in schwedischer Sprache erwähnt. Man nimmt mit Recht an, daß dies dieselbe Bibel gewesen sei, welche Birgitta ihrem Verwandten, dem König, verehrt hatte, glaubt jedoch, es sei keine vollständige Bibel gewesen, sondern nur eine von Birgittas Beichtvater Magister Matthias in Linköping († 1350) verfaßte Auslegung der fünf Bücher Mosis. Diese Auslegung existiert noch in zwei Handschriften, einer zu Kopenhagen und einer zu Stockholm, und gilt für eine von Matthias selbst herrührende Übersetzung des Anfangs eines größeren verloren gegangenen Werkes, das er lateinisch abgefaßt hatte, und das Erklärungen zur ganzen Bibel enthielt. Später wurde das Buch Josua und das Buch der Richter von Nils Ragnvaldson übersetzt, der 1476 in das Vadstenakloster eintrat, 1501 Confessor generalis wurde und 1514 starb. Die Bücher Judith, Esther, Ruth und der Makkabäer wurden von Jöns Budde in Nädendalskloster nicht weit von Åbo in Finland 1484 übersetzt. Auch die Offenbarung Johannis besitzen wir in einer zwischen 1470 und 1520 verfaßten Übersetzung. Alle diese biblischen Arbeiten folgten der Vulgata. Sie sind unter dem Titel: Svenska Medeltidens Bibelarbeten (die Bibelarbeiten des schwedischen Mittelalters), Stockholm 1848—1855, vom Oberbibliothekar G. E. Klemming daselbst herausgegeben. Schwedische Übersetzungen anderer biblischer Bücher aus dieser Zeit kennen wir nicht. Dagegen finden sich Bruchstücke mehrerer biblischer Bücher, insbesondere der Evangelien, in verschiedenen Homilien.

Von Bibelübersetzungen auf Altdänisch weiß man noch weniger. Hvidtfeldt († 1609) berichtet in seiner „Danmarks Krönike", daß sich an vielen Orten in den Klöstern Übersetzungen des AT.s, insbesondere der Psalmen und Propheten, gefunden. Eine solche Übersetzung, enthaltend die zwölf ersten Bücher des AT.s nach der Vulgata, findet sich in einer Handschrift, die den Birgittinermönchen in Mariager Kloster in Jütland und der Zeit zwischen 1450 und 1480 beigelegt wird. Von dieser sind die acht ersten Bücher von Prof. Christian Molbech, Kopenhagen 1828, herausgegeben. Von den Psalmen finden sich Übersetzungen in mehreren Handschriften ungefähr aus derselben Zeit. Aus diesen sind gedruckt Ps 6, 31, 60, 69 (außerdem auch 1 Sam. 17) in C. J. Brandts Gamle danske Läsebog, Kopenhagen 1857. Auch auf Altdänisch finden sich Bruchstücke verschiedener biblischer Bücher und Homilien.

B. Nach der Reformation. Auch hier wird es das Richtigste sein, mit einer sprachlichen Bemerkung zu beginnen. In der Zeit, da die skandinavischen Reiche miteinander vereinigt waren (1397—1523, doch mit einigen Unterbrechungen in betreff Schwedens), gehörte das Fürstenhaus zunächst Dänemark an. Sowohl deshalb, als weil es den größeren europäischen Kulturländern am Nächsten lag, besaß Dänemark eine Art Hegemonie über die beiden anderen Länder. Die dänische Sprache war da

nahe daran, die beiden anderen skandinavischen Sprachen als Schriftsprache zu verdrängen. Dies glückte in Norwegen, das mit Dänemark bis 1814 vereinigt blieb, so daß sich die altnorwegische Sprache allein auf Island als Schriftsprache erhielt. Dänemark und Norwegen bekamen dagegen eine gemeinsame Schriftsprache, das Dänische, und haben sie wesentlich noch jetzt. Wenn man in Norwegen diese Sprache norwegisch genannt hat, so ist das nicht ganz richtig. Schweden dagegen entwickelte, nachdem es sich endlich im Jahre 1523 von den beiden anderen Ländern losgerissen hatte, aus seiner eigenen alten Sprache das jetzige Schwedisch.

Dänemark (mit Norwegen) und Schweden bekamen in der Reformationszeit beinahe gleichzeitig eigentliche und vollständige Bibelübersetzungen, und zwar ging der Anstoß zu denselben von ihren Königen aus. Da die Bibel zuerst auf Dänisch übersetzt wurde, wollen wir zuerst die dänischen Bibelübersetzungen besprechen, um sodann von den isländischen und hierauf von den schwedischen zu reden.

Christian II. hatte schon 1520 Schritte zur Einführung der Reformation in seinen Ländern gethan, indem er zuerst den Deutschen Reinhardt und nachher den bekannten A. B. Carlstadt berief. Als er später, allgemein verhaßt geworden, nach den Niederlanden flüchten mußte und hier seine Reiche mit fremder Hilfe wiedergewinnen zu können dachte, wollte er zu künftiger Einführung der Reformation in denselben die Bibel übersetzt erhalten. Der Mann, den er sich zu dieser Arbeit ausersah, und der sie dann auch für ihn leitete, war der Bürgermeister Hans Mikkelsen in Malmö, der früher in Wittenberg Luther gehört hatte, nun dem König in die Verbannung gefolgt war und 1532 in Harderwijk in Geldern starb. An dieser Bibelübersetzung nahmen auch Povel Kempe, Christian Vinter und Henrik Smith teil. Der König versuchte auch selbst das AT. zu übersetzen und sah zum wenigsten mehrere Stücke des NT.s, darunter das Evangelium Johannis, durch. Das NT., übersetzt von Hans Mikkelsen, kam in Leipzig (vti Lijbss i landt til Mijssen) im August 1524 heraus (auf dem Titel des zweiten Teils steht 1523). Die Vorrede von Hans Mikkelsen ist datiert Antwerpen (Andorp). Dem Titel zufolge ist die Bibelübersetzung aus dem Lateinischen. Dies ist doch nur noch bei der Übersetzung der historischen Bücher der Fall, die nach der des Erasmus (nicht nach der Vulgata) gemacht ist. Die Briefe und die Offenbarung sind zunächst aus Luthers Übersetzung geflossen. Die Übersetzungsarbeit muß schon, bevor der König mit Hans Mikkelsen und mehreren anderen Dänemark verließ (im April 1523), begonnen haben. Diese erste dänische Übersetzung des NT.s wurde nicht wohl aufgenommen. Die Sprache war holperig und schwer verständlich und wurde Flensburgdänisch (eine Mischung von Dänischem und Plattdeutschem) genannt. Hiezu kamen noch scharfe Ausfälle gegen König Friedrich I. in der Vorrede. — Die erste Übersetzung der Psalmen erschien 1528 in Rostock, besorgt von Frans Wormordsen, Lektor in Malmö, einem Holländer. Sie war nach dem hebräischen Original, fünf lateinischen und zwei deutschen Übersetzungen (die eine Luthers) gemacht. Auch diese Übersetzung war, namentlich in sprachlicher Hinsicht, wenig begnügend. Mikkelsens und Wormordsens Übersetzungen wurden bald durch die Arbeiten eines Mannes abgelöst, der eine ähnliche Bedeutung für die dänische Litteratur hat, wie Luther für die deutsche, nämlich Christen Pedersens (geb. 1480, † 1554), der ebenfalls mit Christian II. ins Exil gegangen war. Nachdem dieser Mann früher (vor 1515) mehrere katholische Schriften herausgegeben und die Editio princeps der Historia danica des Saxo grammaticus besorgt hatte, gab er, nachdem er für die Reformation gewonnen worden war, 1529 eine Übersetzung des NT.s heraus (gedruckt zu Antwerpen, Andorp) mit einer Vorrede, in der er seinen früheren Irrtum beklagt und sein evangelisches Bekenntnis ablegt. Er folgte zwar zunächst der Vulgata, aber doch auch „den allerbesten und vorzüglichsten jetzt existierenden Kirchenmännern" (Klerke), natürlich Erasmus und Luther, die er doch vorsichtigerweise nicht nennt. Von seiner Übersetzung erschien schon 1531 eine neue und verbesserte Auflage (ebenfalls zu Antwerpen). In demselben Jahre gab er auch eine neue Übersetzung der Psalmen heraus. Der dänische Reformator Hans Tausen († 1561 als Bischof von Ribe, Ripen) übersetzte die fünf Bücher Mosis (Magdeburg 1535, 1536 und 1537) nach Luthers Übersetzung, und P. Tidemand das Buch der Richter (Kopenhagen 1539), das Buch der Weisheit und das Buch Sirachs (Magdeburg 1541). Erst 1550 erschien die ganze Bibel auf Dänisch. Nach dem Befehle Christians III. sollte Luthers deutscher Übersetzung so genau gefolgt werden, als es die dänische Sprache nur immer erlaubte. Das wichtigste bei dieser ganzen Arbeit wurde dem alten Christen Pedersen überlassen. Doch wurde das Werk von den Pro-

fessoren Christian Morsing, J. Macalpin (Maccabäus), A. Knoppert, P. Plade (Palladius), O. Chrysostomus (Gyldenmund) und Niels Hemmingsen revidiert. Gedruckt wurde diese Bibel in Kopenhagen von Ludwig Dietz aus Rostock. Ein neuer Abdruck mit einigen wenigen Veränderungen erschien 1589. Erst unter Christian IV. dachte man daran, eine Bibelübersetzung nach den Grundtexten zu stande zu bringen. Sie wurde von dem Bischof Hans Povelsen Resen († 1638) besorgt. Das NT. erschien 1605 und die ganze Bibel 1607. Als Übersetzung nach den Grundtexten ein Fortschritt, war diese Bibel in sprachlicher Hinsicht ein Rückschritt. Die ältere Bibel vom Jahre 1550 fuhr fort, beim Volke in Gunst zu stehen und wurde daher 1633 mit einigen Veränderungen von Resen unter dem Namen der Bibel Christians IV. wieder abgedruckt. Auch später erschien sie noch einigemale. Was die Übersetzung nach den Grundtexten von 1607 betrifft, so wurde sie später vom Bischof H. Svane (Svaning), dem jüngeren Resen und P. Winstrup revidiert. Diese revidierte Übersetzung kam 1647 heraus und ist mit wenigen und unwesentlichen Veränderungen in Dänemark und Norwegen bis auf unsere Tage gebraucht worden. Um die Zeit des Reformationsjubeljahres 1717 wurde es dem sogenannten Missionskollegium überlassen, neue Auflagen von Bibeln und Neuen Testamenten zu besorgen. Dieses Kollegium betrachtete sich von nun an als ein Bibelrevisionskomitee und nahm als solches nicht nur Veränderungen in der Orthographie, sondern auch in anderen Dingen vor. Das Waisenhaus in Kopenhagen erhielt 1727 das Privilegium, Bibeln für Dänemark und Norwegen drucken zu lassen, und besaß es seit dieser Zeit. Für Norwegen fiel jedoch dieses Privilegium seit der Trennung von Dänemark (1814). Von dieser Zeit an ging man auch in beiden Reichen in Bezug auf Bibelrevision seinen eigenen Weg. In Dänemark wurde das NT. vom Bischof Münter und den Professoren P. E. Müller, J. Möller, B. Thorlacius und dem (damaligen) Pastor J. P. Münster revidiert (1819). Nach mehreren Vorarbeiten erschien 1872 eine Revision der ganzen Bibel, besorgt vom Stiftspropst C. Rothe und Dr. Kallar unter Oberaufsicht des Bischofs Martensen und des Prof. Hermansen. Außerdem erschienen seit 1780 noch mehrere neue Privatübersetzungen, teils des NT.s (von Chr. Bastholm 1780 und dem Staatsminister O. H. Guldberg 1794), teils der ganzen Bibel (vom Grundtvigianer J. Chr. Lindberg 1837—1856), von Professor Hermansen, Fr. Helveg, C. Levinsen und Dr. Kalkar 1847), teils einzelner biblischer Bücher (der vier Evangelien von K. F. Viborg 1863, der Psalmen und des Jesaias von Professor C. Hermansen 1865 und 1867, der Psalmen, des Buches Hiob und des Jesaias von Bischof Monrad zu derselben Zeit). Von dem Orientalisten Th. Skat Rördam, seit 1895 Bischof in Kopenhagen, erschien das NT. übersetzt mit Anmerkungen 1886, 2. Ausgabe 1894—95; bis zum Jahre 1897 sind 15 Lieferungen einer illustrierten Prachtausgabe dieser Übersetzung, enthaltend die 4 Evangelien, erschienen.

In Norwegen sind von 1814 an drei Revisionen des neutestl. Teils der seit 1647 gebräuchlichen Bibelübersetzung vorgenommen worden, von denen die 1830 von Prof. Herbleb erschienene mittelste ziemlich durchgreifend ist. Außerdem begann hier 1842 die Ausarbeitung einer neuen Übersetzung der kanon. und apokryph. Bücher des AT.s, besorgt von Adjunkt Thistedahl und den Professoren Kaurin, Holmboe, Caspari und Nissen. Von 1857—1869 erschien die neue Übersetzung in einer Reihe Probeheften. Später sind diese Probehefte einer Schlußrevision unterworfen worden, an welcher die Professoren Nissen, Dietrichson, Caspari und Johnson beteiligt gewesen sind. Diese Schlußrevision wurde fertig, und das ganze AT. erschien 1890. Nach einer neuen Übersetzung des NT.s, von F. W. Bugge, Bischof in Christiania, wurde die endliche Revision von ihm und den Professoren Caspari und Johnson angefangen. Nach ihrem Tode (1892 und 1894) wird die Revision von F. W. Bugge († 1896), Dr. A. Chr. Bang und Prof. Joh. Storm fortgesetzt. — Wie schon bemerkt, haben Dänemark und Norwegen gemeinsame Schriftsprache. Von dieser ist in Norwegen die Sprache des Volks, die im Altnorwegischen wurzelt, nicht wenig verschieden. In den letzten Jahrzehnten hat man in Norwegen angefangen, die Volkssprache in verschiedenem Grade und in verschiedener Weise als Schriftsprache anzuwenden. Eine Partei begnügt sich damit, norwegische Wörter und Wendungen in die dänische Schriftsprache aufzunehmen, während eine andere weitergeht und eine Sprache mit einem den verschiedenen Mundarten des Landes entlehnten Wortvorrat schreibt, hierbei das Altnorwegische als eine Art Regulator gebrauchend. Es ist denkbar, daß diese beiden Parteien nach und nach einander begegnen und mit einander verschmelzen werden. Die weitergehende Partei arbeitet auch an einer Übersetzung der Bibel in dieser Volkssprache. Im Jahre 1870 erschien in der-

selben das Markusevangelium in Bergen, 1871 das Johannesevangelium in Christiania, im Jahre 1882 der Brief an die Römer, übersetzt von E. Blix, Professor des Hebräischen und dem Sprachforscher Ivar Aasen, und im Jahre 1883 das Markusevangelium von neuem übersetzt von Blix, M. Skard und J. Belsheim. Die letzteren Arbeiten sind mit Staatsunterstützung herausgekommen. Das ganze NT., von diesen Männern besorgt, wurde fertig und erschien 1889. Einige Vorbereitung zur Übersetzung von Teilen des AT.s ist getroffen.

In Norwegen wurde in der Reformationszeit nichts von der Bibel übersetzt. Dagegen erhielt Island seine Bibelübersetzung in seiner alten norwegisch-isländischen Sprache, die mit einigen Abweichungen noch heute gebraucht wird. Ein Mann Namens Odd Gottskalkson, der aus Norwegen stammte, war in Deutschland gewesen und hatte dort Luther kennen gelernt. Nach Hause gekommen wurde er Famulus beim Bischof Ögmund in Skaalholt. Hier übersetzte er das NT. in seinen Freistunden, mußte aber mit dieser Arbeit in einem Viehstall versteckt sitzen. Seine Übersetzung kam 1540 in Roskilde auf Kosten König Christians III. heraus. Der erste lutherische Bischof in Hole, Olaf Hjalteson, gab 1552 die evangelischen und epistolischen Perikopen in Übersetzung heraus, und der erste lutherische Bischof in Skaalholt, Gissur Einarson, ließ 1580 die Sprichwörter, den Prediger und das Hohelied nach Luthers Übersetzung erscheinen. 1584 wurde die ganze Bibel auf Island gedruckt, besorgt von Bischof Gudbrand Thorlakson in Hole. 1644 kam wieder eine neue Ausgabe der Bibel heraus, etwas nach Resens dänischer Übersetzung von 1607 modifiziert und von Thorlak Skuleson besorgt. Neue Ausgaben erschienen 1728, 1747 (das NT. 1750), 1807, 1813 und 1841, und eine neue Bibelübersetzung, besorgt von Bischof Pjetur Pjeturson und Sigurd Melsted kam 1866 in London heraus, das NT. 1864 in Oxford. — 1823 erschien in Randers eine Übersetzung des Evangeliums Matthäi im Färöischen Dialekt.

Wie die dänischen Könige Christian II. und Christian III., so gab auch der schwedische König Gustav Wasa den Anstoß, um die Bibel übersetzt zu bekommen. Nachdem er die dänische Herrschaft in Schweden gestürzt hatte, wollte er dasselbe auch mit der Herrschaft der dänischen Sprache thun und auch zu dem Ende dem schwedischen Volke die Bibel in seiner Muttersprache schaffen. Da er noch nicht mit der katholischen Geistlichkeit gebrochen hatte, wendete er sich in der Sache an den Erzbischof von Upsala, Johannes Magni. Dieser richtete ein Cirkularschreiben an die Domkapitel und die Klöster, worin er sie aufforderte, die Arbeit unter sich zu verteilen. Der Brief an die Brüder in Wadstena, datiert Trinitatissonntag 1525, hat sich noch erhalten. Wir ersehen aus ihm, daß das Domkapitel in Upsala das Evangelium Matthäi und den Brief an die Römer übersetzen sollte, das in Linköping das Evangelium Marci und die Briefe an die Korinther, das in Skara das Evangelium Lucä und den Brief an die Galater, das in Strengnäs das Evangelium Johannis und den Brief an die Epheser, das in Westerås die Apostelgeschichte, das in Wexiö die Briefe an die Philipper und Kolosser, das in Åbo die Briefe an die Thessalonicher und an Thimotheus, die Dominikaner den Brief an Titus und den Hebräerbrief, die Franziskaner die Briefe Jakobi und Judä, die Birgittiner in Wadstena die Briefe Petri und Johannis und die Kartheuser in Mariefred die Offenbarung. Der Bischof Hans Brask in Linköping, eine der eifrigsten Stützen des Katholizismus, widersetzte sich dem Vorhaben. „Es wäre besser", sagte er unter anderem, „Paulus wäre verbrannt als jedermann bekannt". Natürlich wurde nichts aus der Sache. Der König hatte auch schon 1523 seinen Kanzler Laurentius Andreä (geb. 1482, † 1552) beauftragt, mit Hilfe von Olaus Petri (geb. 1497, † 1552) das NT. zu übersetzen; es kam 1526 in Stockholm und dann wiederholt heraus. Es folgte Luthers Übersetzung und wurde von den Katholiken als ketzerisch verschrieen. Der Erzbischof wollte ihm eine andere von Petrus Benedicti in Linköping verfaßte entgegensetzen, in der bewiesen werden sollte, daß Andreäs Übersetzung an mehr als tausend Stellen falsch sei. Diese Übersetzung kam doch niemals heraus. Die ganze Bibel auf Schwedisch erschien 1540—1541 in Upsala, nachdem eine Übersetzung der Psalmen, der Sprichwörter, des Buchs Sirachs und des Buches der Weisheit schon 1536 ans Licht getreten war. Sie war vom Erzbischof Laurentius Petri (geb. 1499, † 1573) mit Hilfe der Brüder Olaus Petri und Laurentius Andreä ausgearbeitet und folgte Luthers Übersetzung von 1534. Diese Übersetzung ist im wesentlichen bis in neuerer Zeit Schwedens Kirchenbibel gewesen, wiewohl sie oft durchgesehen worden ist. In den nächsten Jahren nach 1541 wurden oft einzelne biblische Büche

gedruckt. Man hat in Schweden oft daran gearbeitet, neue Übersetzungen zu stande zu bringen. Schon Gustav Wasas Sohn, Karl IX., setzte 1600 in Strengnäs ein aus vier Mitgliedern bestehendes Übersetzungskomitee nieder. Das Werk dieses Komitees ist unter dem Namen Observationes Strengnenses bekannt. Zu einer neuen Bibelübersetzung kam es jedoch nicht. Dasselbe, was sein Vater gethan, that 1615 Gustav Adolf von neuem. Eine von ihm niedergesetzte viergliedrige Übersetzungskommission sollte eine mit dem Hebräischen und Griechischen konforme Übersetzung ausarbeiten. Die Arbeit blieb doch wesentlich beim Alten. Unter den folgenden Regenten kamen verschiedene vorsichtig revidierte Bibelausgaben heraus. Die wichtigste von diesen war die von den beiden Johann Gezelius, dem Vater und dem Sohne, beide Bischöfe von Åbo (geb. 1615 und 1647, † 1690 und 1718), besorgte. Die Arbeit an dieser Bibel, die mit ausführlichen Anmerkungen begleitet war, begann 1674 und sie war 1724 fertig gedruckt. Später, 1773, setzte Gustav III. eine Bibelkommission von 21 Mitgliedern nieder, die eine sehr ausführliche Instruktion erhielt. Das Resultat entsprach jedoch diesem großartigen Apparat nicht. Die zahlreiche Kommission hatte in 20 Jahren siebzehn Zusammenkünfte. Die Arbeit war unter die Mitglieder verteilt, und an die Stelle der mit Tod abgegangenen wurden andere gesetzt. Die einzelnen Bücher erschienen nach und nach. Alles sollte zum Jubeljahre 1793 fertig sein, wo auch die „Probebibel" herauskam. Aber das Werk fand keinen Beifall, es war zu rationalistisch, und aus dem ganzen wurde schließlich nichts. Die Kommission wurde nie aufgelöst. Zu ihren späteren Mitgliedern gehörten S. Ödmann, Tingstadius und der Erzbischof von Troil. 1805 wurde die Arbeit wieder aufgenommen. 1816 erschien eine Probeübersetzung des NT., die aber ebenfalls keinen Beifall fand. Zu ihren tüchtigsten Gegnern gehörte der spätere, berühmte Erzbischof J. O. Wallin († 1839). Von einem paar neuen Mitgliedern in der Kommission kamen nach 1834 mehrere Bücher des NT.s heraus. Im Jahre 1844 wurde die Kommission umgebildet. Professor A. Knös ward nun ihr thätigstes Mitglied. 1853 kam das NT. in Probeübersetzung aufs neue heraus, dann, wiederum revidiert 1861, 1873 und 1877. Ebenso erschienen in Probeübersetzungen die kanonischen und apokryphischen Bücher des AT.s, bearbeitet von den Professoren Domprobst Thorén, Lindgren und Melin († 1879). Die jüngste Übersetzung des NT.s, ausgearbeitet vom Erzbischof von Upsala, Sundberg, und den Professoren Thorén und Johanson, kam 1882 heraus, wurde 1883 mit einigen unwesentlichen Veränderungen von der in diesem Jahre abgehaltenen Kirchenversammlung gebilligt und hierauf vom Könige bestätigt. Sie gilt nun als die Übersetzung der schwedischen Kirche. Von Prof. Melin ist eine treffliche Übersetzung des AT.s mit Anmerkungen erschienen (1865—1869). J. Belsheim.

22. Slavische Bibelübersetzungen.

I. Die kirchenslavische Übersetzung der Slaven der orientalischen Kirche (Bulgaren, Serben, Russen).

Die Geschichte der Bibelübersetzungen in slavische Sprache beginnt in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts. Die älteste, gewöhnlich kirchenslavisch genannte Übersetzung hängt aufs engste zusammen mit der Thätigkeit der beiden sogen. Slavenapostel, der Brüder Konstantinos (meist nach seinem Mönchsnamen Kyrillos genannt) und Methodios. Ihre gemeinsame Missionsthätigkeit in Mähren, d. h. dem damaligen mährischen Fürstentum Rastislavs und seines Nachfolgers Svatopluk, währte von 864 bis 867, die des Methodios allein, nachdem Konstantin 869 in Rom gestorben war, bis zu seinem Tode 885. Es ist sicher, daß während dieser Zeit in Mähren slavischer Bibeltext im Gottesdienst gebraucht wurde, die nähere Untersuchung stößt aber auf manche Schwierigkeiten. Es handelt sich darum zu bestimmen: wie viel war bis zum Tode des Methodios übersetzt, in welche slavische Sprache ist übersetzt und welche Schrift dabei angewendet, wann und wo hat die Übersetzerthätigkeit begonnen. Über den Umfang der Übersetzung berichten die sogenannten pannonischen Legenden, Vita sancti Methodii (russico-slovenice et latine ed. Fr. Miklosich, Wien 1870; dazu Dümmler, Die pannon. Legende vom h. Method, Archiv für Kunde österr. Geschichtsquellen, Bd XIII) und die Legende vom heil. Cyrillus (herausgegeben von Dümmler und Miklosich, Denkschriften der phil.-hist. Cl. d. Wiener Ak. Bd 19, 1870, ebenfalls mit latein. Übersetzung). In der Kyrilloslegende § 14 (die Citate beziehen sich auf die Einteilung in den ge-

nannten Ausgaben) heißt es: Kyrillos habe, nachdem er den Entschluß gefaßt nach Mähren zu gehen, sich sogleich daran gemacht, die Schrift (für slavische Sprache) zusammenzustellen und das Wort des Evangeliums niederzuschreiben: im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort u. s. w. Zu verstehen ist das so, daß Kyrillos die vier Evangelien übersetzt hat, aber nicht dem fortlaufenden Context nach, sondern als Lektionarium (*εὐαγγέλιον ἄπρακος, εὐαγγελιστάριον*, oft auch einfach *εὐαγγέλιον* genannt), also den Text aufgelöst in die für die Sonn- und Festtage des Kirchenjahrs bestimmten Lektionen. Deren erste, auf den Ostersonntag fallende ist eben der Anfang des Ev. Johannes (übrigens sind unter den ältesten Handschriften auch Tetraevangelien, d. h. die vier Evangelien nach fortlaufendem Context). Unbestimmter heißt es dann § 15, er habe bald die gesamte Liturgie übersetzt (mox vero totum ordinem ecclesiasticum vertit). Die Methodioslegende (§ 15) giebt erweiterte und genauere Auskunft: Methodios zog zwei im Schnellschreiben geübte Priester aus seinen Schülern hinzu und übersetzte in der kurzen Zeit von 6 Monaten, vom März bis 26. Oktober, alle Bücher (die gesamte Schrift, nämlich des AT.) außer den Makkabäerbüchern aus der griechischen Sprache vollständig in die slovenische . . ., denn früher hatte er nur den Psalter, das Evangelium mit dem Apostolos und ausgewählte kirchliche Offizien (selecta officia ecclesiastica) zusammen mit dem Philosophen (d. h. Kyrillos) übersetzt. Unter Psalter ist das alttestamentliche Psalterbuch, unter Evangelium das oben beschriebene Lektionarium, unter Apostolos (*πραξαπόστολος, πραξέων*, oft auch bloß *ἀπόστολος*) der in gleicher Weise in Lektionen aufgelöste Text der Apostelgeschichte und der Briefe zu verstehen. Darnach hätte Kyrillos außer dem Psalter das ganze NT. mit Ausnahme der Apokalypse übersetzt (von dieser giebt es überhaupt keine Handschriften vor dem 13. Jahrhundert, vgl. Oblak, Die kirchenslav. Übersetzung der Apokalypse, Archiv für slav. Phil. Bd 13). Es sind das eben die Teile der Bibel, die für die Liturgie der orientalischen Kirche zunächst und vor allem in Betracht kommen. Die selecta officia werden gedeutet auf die beim Gottesdienst gebrauchten Lektionen aus dem AT. (deren Sammlung heißt slav. parimejnik, von *παροιμία*). Zu den Nachrichten der Methodioslegende stimmen im ganzen die Angaben des bulgarischen Exarchen Johannes (der Zeit des Zaren Symeon 893—927 angehörend) im Vorwort seiner slavischen Bearbeitung der Theologie des Johannes Damascenus (herausgegeben Moskau 1878): Kyrillos habe übersetzt vom Evangelium und vom Apostolos eine Auswahl (izborŭ, *ἐκλογή*), d. h. eben die Evangelien, die Apostelgeschichte und die Briefe in der Form des Lektionariums; Methodios und sein Bruder die 60 kanonischen Bücher, d. h. die ganze Bibel.

Daß die Überlieferung, was Kyrillos betrifft, richtig ist, kann keinem begründeten Zweifel unterliegen: Evangelium, Apostolos und Psalter liegen uns als fertige und vollständige Bücher in sehr alten Handschriften vor. Weniger sicher sind die Angaben über die Thätigkeit des Methodios an der Bibelübersetzung. Sieht man von dem legendenhaften Zug der übermäßig schnellen Vollendung der Arbeit ab, so ist es an sich wohl möglich, daß bis zum Jahre 885 das AT. so gut wie vollständig übersetzt war. Allein die vor 1500 (s. u.) liegende handschriftliche Überlieferung giebt wohl Kunde von dem Vorhandensein alttestl. Bücher in kirchenslav. Sprache, aber lange nicht deren vollständige Reihe. Das ist selbst bei Erwägung der minder wichtigen Rolle des AT. in der Liturgie auffallend genug, um Zweifel an der Richtigkeit der Angaben über eine so ausgedehnte Thätigkeit des Methodios an der Bibelübersetzung zu erregen und zu der Vermutung zu führen, daß die annähernd vollständige Übersetzung des AT. sich durch einen längeren Zeitraum hingezogen hat.

Eine weitere Frage ist die, in welche Sprache Kyrillos und Methodios übersetzt haben. Die Brüder wirkten zuerst in Mähren, bald auch unter den südlich von der Donau wohnenden sogen. pannonischen Slovenen im heutigen westlichen Ungarn in der Gegend des Plattensees. Eine lange Zeit von vielen festgehaltene, namentlich durch die Autorität Miklosichs gestützte Ansicht war, daß die Sprache der ältesten Bibelübersetzung der Dialekt dieser nach dem 9. Jahrhundert verschwindenden pannonischen Slovenen sei (eine letzte Zusammenfassung der Gründe für diese Hypothese gab Miklosich in der Einleitung seiner „Altslovenischen Formenlehre in Paradigmen“, Wien 1874). Darnach wurde die Sprache alt- oder pannonischslovenisch genannt. Da nun in Mähren, dem ersten Arbeitsfelde der Slavenapostel, das Volk eine westslavische, zum czechischen Zweige des Slaventums gehörende Sprache redete, die Sprache der Bibelübersetzung aber zweifellos zu den südslavischen Sprachen gehört, mußte sich

ergeben, daß Methodios und Kyrillos für die Mährer nicht deren Volkssprache sondern einen ihnen fremden Dialekt als liturgische Sprache angewendet hätten. Diesem Widerspruch begegnete Dümmler (a. a. O.) durch die Annahme, daß die alten Mährer Slovenen gewesen seien, erst im Laufe der Zeit, also nach dem 9. Jahrhundert, ihre Nationalität verloren hätten und czechisiert worden seien. Geschichtliche Überlieferung giebt es über einen solchen Vorgang nicht; Dümmler mußte aber zu dieser Lösung des Widerspruchs kommen, da ihm der pannonisch-slovenische Ursprung der Sprache auf Miklosichs Beweisführung hin feststand. Völlig war die pannonisch-slovenische Hypothese nie durchgedrungen, Schaffarik u. a. hatten stets daran festgehalten, daß die Heimat der Sprache der ältesten Bibelübersetzung auf der Balkanhalbinsel zu suchen sei, und gegenwärtig dürfte sie fast allgemein aufgegeben sein. Es steht fest, daß die Mährer des 9. Jahrhundert demselben czechischen Stamme angehörten wie die heutigen; daß die Slovenen des westlichen Ungarns aufs engste zusammenhingen mit ihren nächsten westlichen Nachbarn, den heute Slovenen genannten slavischen Bewohnern von Steiermark, Kärnten und Krain; daß endlich die Sprachen beider Stämme weder damals mit der von den Slavenaposteln angewandten Sprache identisch waren noch aus ihr als sekundäre Formen abgeleitet werden können. Die Schwierigkeiten lösen sich nur durch die Annahme, daß Kyrillos und Methodios einen ihnen von Haus aus bekannten slavischen Dialekt für ihre litterarische Thätigkeit anwandten. Sie waren Griechen, in Thessalonich geboren, konnten also nur das um diese Stadt in Macedonien gesprochene Slavisch kennen und wurden auf Grund ihrer Kenntnis des Slavischen, das eben nur jenes Slavisch sein konnte, nach Mähren gesandt. Der gesamte grammatische Bau der Kirchensprache beweist außerdem, daß sie in den Bereich der Dialekte gehört, die jetzt als bulgarische Sprache in weiterem Sinne zusammengefaßt werden und die zum Teil sicher direkte Weiterentwickelungen ihrer Form sind; daher die Bezeichnung der Sprache des Kyrillos und Methodios als *altbulgarisch*. Die Bezeichung der Sprache als *kirchenslavisch* (*altkirchenslavisch*) ist lediglich nach dem Gebrauche in der Liturgie gegeben. Es möge aber ausdrücklich hervorgehoben werden, daß die Benennungen von Texten als altslovenisch, pannonischslovenisch, altbulgarisch, kirchenslavisch, altkirchenslavisch keine Versionen in verschiedene Sprachen bedeuten.

Die ältesten Handschriften sind in zwei *Schriftarten* überliefert, der sog. kyrillischen (benannt nach Kyrillos) und der sog. glagolitischen. Jene ist die griechische Majuskelschrift des 9. Jahrhunderts mit Hinzufügung neuer Charaktere für slav. Laute, die im Griechischen jener Zeit nicht vorkamen; diese nach der wahrscheinlichsten Annahme eine Stilisierung der griechischen Minuskel mit Hinzunahme neuer Zeichen wie im kyrillischen Alphabet. Die ältesten Handschriften (s. u.) sind glagolitisch geschrieben und man neigt zu der Annahme, diese Schrift sei überhaupt die ältere, die kyrillische, wenn auch schon früh angewendet, die jüngere. Ein strikter Beweis dafür ist nicht zu erbringen; es verhält sich wahrscheinlich so, daß wie die Griechen jener Zeit neben der allgemein gebrauchten Minuskel gelegentlich und zu bestimmten Zwecken die Majuskelschrift verwendeten, so auch in der ältesten Zeit des altbulgarischen Schriftwesens kyrillische und glagolitische Schrift neben einander gebraucht wurden.

Weiter ist die Frage zu erörtern, an welchem *Orte* und zu welcher *Zeit* die Übersetzungen entstanden sind. Die Angabe der Kyrilloslegende (s. o.), daß Kyrillos noch vor dem Aufbruch nach Mähren die Schrift zusammengestellt und das Evangelium übersetzt habe, läßt sich durch weitere sichere historische Zeugnisse nicht erhärten (die Stellung der größeren Vita S. Clementis episcopi Bulgarorum, graece ed. Fr. Miklosich, Vindob. 1847, die das bestimmt angiebt, ist zu unsicher), aber innere Gründe machen sie durchaus wahrscheinlich. Die Schrift ist der Sprache vorzüglich angepaßt, die Wiedergabe der Laute gerade in unsern ältesten Handschriften ausgezeichnet; eine solche Vollendung kommt aber nicht auf einmal, sie kann nur das Resultat gelehrter Arbeit und der Schluß einer Entwicklung sein. Daß nun Kyrillos während seiner kurzen Thätigkeit in Mähren neben der Einrichtung des Kirchenwesens für das mährische Reich, im Kampfe mit widerstrebenden Gewalten von römisch-deutscher Seite diese Arbeit gethan habe, ist unwahrscheinlich. Die Bekehrungsgeschichte der Slaven im östlichen Teile der nördlichen Balkanhalbinsel ist überaus dunkel, allein, daß vor dem sozusagen offiziellen Übertritt der Bulgaren zum Christentum (864 unter dem Zaren Boris) die griechische Kirche eine Menge Slaven in Macedonien und Thrazien bekehrt hatte, liegt in der Natur der Sache, und die Vermutung liegt nahe, daß wenigstens der Anfang der Übersetzungsthätigkeit Kyrills ursprünglich für die Slaven seiner Heimat

bestimmt war, ehe an den Zug nach Mähren gedacht wurde. Daß die Legende sie an die Berufung dahin anknüpft, ist natürlich, weil erst dadurch die Thätigkeit der Slavenapostel eine weitreichende Bedeutung bekam.

Die Frage nach der handschriftlichen Überlieferung der ursprünglichen Übersetzung hängt zusammen mit ihrer Verbreitung über die ursprüngliche Heimat hinaus; diese muß daher charakterisiert werden. Die Übersetzung der Slavenapostel wurde der kirchliche Text für alle der orientalischen Kirche angehörenden Slaven, d. h. der Bulgaren, Serben und Russen (auch eines Teils der nach der Kirchentrennung der römischen Kirche zugefallenen Kroaten, s. u.), und ist es, wenn auch mit weitgehenden Umbildungen, bis heute geblieben. Man kann daher nicht im eigentlichen Sinne von einer bulgarischen, serbischen, russischen Bibelübersetzung reden, abgesehen natürlich von den kirchlich nicht gebrauchten Übersetzungen in die Volkssprachen dieser Stämme aus neuester Zeit (s. u. II). Es war aber unvermeidlich, daß auf die Abschriften des ursprünglich altbulgarischen Textes die Nationalsprachen der Schreiber einwirkten und das Überkommene sich nach diesen modifizierte. Es bildete sich so ein bestimmter Typus des Russisch-kirchenslavischen, des Serbisch-kirchenslavischen, und in Bulgarien eine dem späteren Bulgarischen (sog. Mittelbulgarischen) angelehnte Form aus, demnach auch entsprechend zu benennende, in der sprachlichen Form (nicht notwendig auch in anderen Beziehungen) verschiedene Gestalten des Bibeltextes. Es sind nun nicht alle biblischen Bücher in der ursprünglichen altbulgarischen Gestalt erhalten. Von einigen, zum Teil nicht sicher bestimmbaren Fragmenten abgesehen, gehören der ältesten altbulgarischen Überlieferung an:

1. ein glagolitisch geschriebenes Tetraevangelium, früher in dem Athoskloster Zographu, jetzt in Petersburg, in kyrillischer Transskription herausgegeben von Jagić u. d. T. Quatuor evangeliorum codex glagoliticus olim Zographensis nunc Petropolitanus, Berlin 1879;

2. ein glagolitisches Tetraevangelium, früher in der Skete der h. Jungfrau auf dem Athos, jetzt in Moskau, in kyrillischer Transskription herausgegeben von Jagić u. d. T. Quatuor evangeliorum versionis palaeoslovenicae codex Marianus glagoliticus, Berlin 1883;

3. das glagolitische sog. Vatikanische oder Assemanische Evangelium (ein Lektionarium), von J. S. Assemani im vorigen Jahrhundert aus Jerusalem in den Vatikan gebracht; herausgegeben in glagolitischen Typen von Rački u. d. T. Assemanov ili Vatikanski evangelistar, Agram 1865; genauer in lat. Transskription von Črnčić u. d. T. Assemanovo izborno evangelije, Rom 1878;

4. das sog. Evangelium (Lektionarium) des Priesters Sabbas (Sava), kyrillisch, nicht vollständig erhalten, herausgegeben von Sreznevskij in Drevnie slavjanskie pamjatniki jusovago pisma, Petersburg 1868; die ganz ungenügende Ausgabe ist nur zu brauchen mit der im Archiv für slav. Philologie Bd 5 herausgegebenen neuen Kollation.

5. ein glagolitisches Psalterium, in der Bibliothek des Sinaiklosters, herausgegeben von Geitler u. d. T. Psalterium, glagolski spomenik manastira Sinai brda, Agram 1883.

Von diesen Handschriften ist keine datiert, paläographische und sprachliche Gründe machen es aber wahrscheinlich, daß die glagolitischen nicht jünger sind als der Anfang des 11. Jahrhunderts, zum Teil vielleicht noch dem 10. Jahrhundert angehören. Der Apostolos fehlt in seiner ursprünglichen sprachlichen Gestalt; er ist nur in mittelbulgarischer, russisch-kirchenslavischer und serbisch-kirchenslavischer Form erhalten. Die große Zahl mehr oder minder vollständiger Handschriften des Evangeliums, Apostels und Psalters in mittelbulgarischer, serbisch-kirchenslavischer und russisch-kirchenslavischer Sprachform auch nur annähernd aufzuzählen, würde über den Rahmen dieser Encyklopädie hinausgehen; es sei daher nur erwähnt, daß der älteste russisch-kirchenslavische Text das sog. Ostromirsche Evangelium (Lektionarium) ist, geschrieben 1056—57 für den damaligen Posadnik von Novgorod Ostromir (herausgegeben von Vostokov, Petersburg 1843, photolithographisch ebd. 1884; die Handschrift ist in der kaiserlichen öffentlichen Bibliothek in Petersburg).

Die in kirchenslavischer Sprache erhaltenen Handschriften des Evangeliums, Apostels und Psalters bieten nun bei aller Übereinstimmung, die sicher bezeugt, daß sie auf einen und denselben Grundtext zurückgehen, doch keine völlige Gleichheit. Auch abgesehen von der Umsetzung der sprachlichen altbulgarischen Form in die mittelbulgarische,

serbische, russische Form der Kirchensprache, die nicht notwendig sachliche Unterschiede bedingt, und abgesehen von den bei aller handschriftlichen Tradition unvermeidlichen Verderbnissen, zeigen sich Differenzen, die auf absichtlichen Änderungen beruhen müssen. Vondrák (Altslovenische Studien, SWA phil. hist. Cl. Bd 122, 1890) nimmt für die oben angeführten ältesten Evangelien drei Redaktionen an: einerseits Cod. Zogr. und Marianus, andererseits Cod. Assem. und Ostrom., und zwischen beiden stehend Sava-Evangelium. Vom 9.—16. Jahrhundert ist beständig an dem Text geändert und gebessert worden: erstens sind veraltete oder z. B. bei der Überführung nach Rußland dort unverständliche Worte durch jüngere und verständlichere ersetzt worden, zweitens hat man auch eine gewisse kritische Thätigkeit geübt, indem man nach dem griechischen Urtext und dessen Lesarten Stellen verbesserte oder neu übersetzte. So haben die slavischen orientalischen Kirchen des Mittelalters einen festen einheitlichen, kirchlich autorisierten Text überhaupt nicht besessen. Man hat den Versuch gemacht, die erhaltenen Handschriften nach Familien oder Redaktionen zu ordnen, so für das Evangelium Voskresenskij (Charakterističeskie čerty četyrech redakcii slavjanskago perevoda evangelija ot Marka, Moskau 1896; derselbe hat 1894 den Text des Markusevangeliums in den verschiedenen Redaktionen nach 108 Handschriften vom 11.—16. Jahrhundert herausgegeben). Er unterscheidet vier Redaktionen: 1. die älteste südslavische, mehr oder minder ursprüngliche, dahin gehören die oben genannten Evangelien, das Ostromirsche u. a.; 2. die altrussische Redaktion aus dem 11. und dem Anfang des 12. Jahrhunderts; 3. die russische Redaktion des 14. Jahrhunderts; 4. die russisch-bulgarische von 1383 in dem sogen. Konstantinopolitanischen Evangelium; die zu jeder Redaktion gerechneten Handschriften sind a. a. O. Kap. 1 aufgezählt. Es ist indes nachweisbar, daß manche Abweichungen in den russischen Redaktionen schon auf südslavischem Boden entstanden waren (Valjavec, Trnovsko tetrajevandjelje, in den Starine der Agramer Akademie Bd 20 u. 21; s. Archiv für slav. Phil. Bd 13, 241). Von Voskresenskij ist auch der Versuch für den Apostolos gemacht worden (Drevnij slavjanskij perevod apostola i jego sudby do XV. v., Moskau 1879; die Handschriften gruppiert S. 47 fg. in vier Redaktionen); für den Psalter von Vjac. Sreznevskij (Drevnij slavjanskij perevod psaltyri, Petersburg 1877; die Handschriften aufgezählt S. 9 fg.), unterschieden werden zwei Hauptredaktionen. Spuren handschriftlicher Überlieferung von Büchern des AT. in kirchenslavischer Sprache gehen bis ins 11. Jahrhundert zurück, das genauere Verhältnis der einzelnen Texte, denen selbstverständlich nicht der hebräische Urtext, sondern der Septuagintatext zu Grunde liegt, ist noch unbekannt. Daß im allgemeinen der kirchenslavischen Übersetzung der griech. Text der Lucianischen (Antiochenisch-konstantinopolitanischen) Rezension zu Grunde liegt, ist sicher; das Verhältnis im einzelnen ist, was die gesamten alten Texte betrifft, noch zu untersuchen.

Die erste vollständige Sammlung der biblischen Bücher in kirchenslavischer Sprache ist im letzten Jahrzehnt des 15. Jahrh. in Rußland entstanden (drei Handschriften, die älteste von 1499 in der Synodalbibliothek zu Moskau, vgl. Gorskij und Nevostrujev, Opisanie slavjanskich rukopisej Moskovskoj sinod. bibl. I, No. 1—3, mit ausführlicher Untersuchung über die Bestandteile, ihr relatives Alter u. s. w.). Ihr Veranstalter war der Novgoroder Erzbischof Gennadius. Daß er kein vollständiges Korpus der alttestamentlichen Bücher in kirchenslavischer Übersetzung hatte oder kannte, geht erstens hervor aus einem 1489 an den Erzbischof Joasaph von Rostov gerichteten Schreiben, worin er diesen um Exemplare einzelner Bücher (Genesis, Könige u. a.) bittet, zweitens daraus, daß eine Anzahl Bücher in slavischer Übersetzung überhaupt nicht vorhanden waren oder nicht gefunden werden konnten, sondern neu übersetzt werden mußten und zwar aus der Vulgata, endlich daraus, daß Lücken der slavischen Texte nach der Vulgata ausgefüllt sind und daß die Ordnung der Bücher die der Vulgata ist. So bietet denn das AT. der Gennadiusbibel ein buntes Bild von Texten verschiedener Übersetzer, verschiedener Zeit und verschiedenen Wertes in Bezug auf die Überlieferung. Aus der Vulgata sind übersetzt: Paralipomena I II, Esdra I II (Neh) III, Tob, Jud, Weisheit Salomonis, Mak I II, Est) c. 10—16 (die ersten 9 Kapitel nach Gorski unmittelbar aus dem Hebräischen), Jer 1—25, 46—51; alles übrige ist älteren kirchenslavischen Vorlagen entnommen, beruht also auf dem Septuagintatext, ist aber der Ausdrucksweise und Sprache nach verschiedenen Alters und gehört verschiedenen Redaktionen der altkirchenslavischen Übersetzung an. Das in die Gennadiusbibel aufgenommene NT. beruht auf der altkirchenslavischen Übersetzung.

Ein lebhafteres Interesse für die Bibel erwachte im 16. Jahrhundert im (heutigen) Süd- und Westrußland, das zusammenhängt mit dem dort wogenden Streit der Anhänger der orthodoxen Kirche mit Katholiken und Unierten und den reformatorischen Bewegungen in Polen, zu dem damals Süd- und Westrußland größtenteils gehörten. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wurden in Lemberg und Wilna Evangelium, Apostolos und Psalter zum Teil öfter gedruckt; der älteste Druck, ein Apostolos, ist indes 1564 in Moskau gemacht. Die wichtigste That war jedoch der vom Fürsten Konstantin Konstantinovič Ostrožkij unternommene Druck der Gesamtbibel. Ihm wurde 1575 von Moskau eine Kopie der Gennadiusbibel gesandt; die Bibel erschien 1581 in Ostrog (daher die Bezeichnung Ostroger Bibel). Für die meisten Bücher liegt der Text der Gennadiusbibel zu Grunde, doch so, daß sowohl bei den Büchern, die aus altkirchenslavischen Vorlagen in diese übergegangen waren, als bei den aus der Vulgata neu übersetzten eine mehr oder minder, oft nur unbedeutend eingreifende Revision nach dem griech. Urtext stattgefunden hat. Bei Esther liegt in der Ostroger Bibel der griech. Text zu Grunde, ebenso repräsentiert das Hohelied und die Weisheit eine andre Übersetzung aus dem Griechischen als die Gennadiusbibel (für das letztere Buch indes mit Benutzung des Gennadiustextes). Daß die Bearbeiter auch andere slav. Bibeltexte außer der Abschrift der Gennadiusbibel zur Hand hatten, geht aus ihren eigenen Äußerungen hervor und zeigt sich außerdem durch einen gewissen Einfluß der Ausgaben Skorinas (s. u. II, 1) auf den Text der Ostroger Bibel.

Die Gennadiusbibel wie die Ostroger waren nach ihrer ganzen Entstehungsweise weit entfernt einen kritisch befriedigenden oder auch nur überall verständlichen Text zu bieten. Es beginnen daher schon im 17. Jahrhundert die Ansätze einen verbesserten Text zu gewinnen, zumal bei den fortgesetzten Drucken biblischer Bücher (Evangelium, Apostolos, Psalter) nach kirchenslavischen Handschriften deren Verderbnisse nicht bloß wiederholt, sondern durch die des Griechischen gänzlich unkundigen Korrektoren und Verbesserer noch neue hineingebracht wurden. So nahm Nikon (Metropolit von Novgorod, seit 1652 Patriarch der russischen Kirche) im Zusammenhang mit seiner Verbesserung der gottesdienstlichen Bücher überhaupt auch die Revision des Bibeltextes in Angriff. Russische Theologen aus Kijew wurden dazu herangezogen, allein nach der Entfernung Nikons aus Moskau (1658) kam die Sache ins Stocken und es wurde nur 1663 in Moskau die Ostroger Bibel mit geringen Änderungen neu gedruckt. Der im Zusammenhang mit den Nikonschen Bestrebungen entstandene Raskol, wie er überhaupt alles neuere verwarf, braucht bis jetzt nur vornikonische Texte. Die Aufgabe, einen verbesserten und als feststehend anzuerkennenden Bibeltext herzustellen, blieb bestehen. Erst unter Peter dem Großen wurde in Verbindung mit seinen andern zivilisatorischen Bestrebungen das Werk wieder aufgenommen: in einem Ukas von 1712 verfügte er: der Archimandrit des Zaikonospasskischen Klosters Theophylakt Lopatinskij und der Lehrer an der hellen.-griech. Schule Sophronius Lichuda (ein Grieche) sollten mit andern Mitarbeitern die bis dahin in Gebrauch befindliche Bibel von 1663 mit dem griechischen Urtext vergleichen und sie verbessern zum Zweck einer Neuausgabe. Die Arbeit war 1724 beendet, der schon verfügte Druck kam aber nach Peters Tode (1725) nicht zu stande. Die Handschrift des AT. dieser Revision befindet sich in der Synodalbibliothek in Moskau, vgl. Gorski und Nevostrujev a. a. O. S. 164 fg., wo auch das Verfahren und die Ziele der Revisoren ausführlicher beschrieben sind. Der definitive Abschluß der Arbeit wurde erst unter der Kaiserin Elisabeth erreicht. Sie erließ 1744 eine Verfügung an den Synod, die Bibelrevision schleunig zu beendigen, und noch im selben Jahre die weitere, die von Lopatinskij verbesserte Bibel zum Druck zu bringen, falls aber der Synod sie in irgend welcher Beziehung unzureichend fände, sein Urteil abzugeben. Die Sache zog sich indes hin; der Synod übertrug die weitere Revision den gelehrten Kijewer Mönchen Hilarion Grigorovič, Jakob Blonnickij und Barlaam Ljaščevskij, Lehrer des Griechischen, Hebräischen und der Theologie an der geistlichen Akademie zu Kijew; der letzte war der Hauptarbeiter, der alle früheren Arbeiten noch einmal revidierte. Die Bibel (Elisabethbibel genannt) konnte endlich 1751 erscheinen. Im Vorworte Ljaščevskijs wird gesagt: „die einzige Sorge hatten wir bei dem Werke der Verbesserung dieser Bibel, die slavische Übersetzung in allem übereinstimmend mit der griech. Übersetzung der 70 herauszugeben.“ Das will besagen, daß alles was in der Ostroger Bibel fehlerhaft befunden wurde, nach dem griech. Text verbessert ward. Drei weitere Ausgaben erscheinen 1756, 1757, 1759, die zweite in einigem verbessert; alle weiteren Drucke der russisch-kirchenslavischen Bibel, die also jetzt den von der

Kirche als feststehend anerkannnten Text darbietet, sind Wiederholungen des zweiten Druckes.

Weder bei den Bulgaren noch bei den Serben sind die bei ihnen, also in mittelbulgarisch-kirchenslavischer und serbisch-kirchenslavischer Gestalt, vorhandenen biblischen Bücher der altkirchenslavischen Übersetzung zu einem Korpus vereinigt worden; es wird bei diesen Völkern die Bibel in russisch-kirchenslavischer Form (die Elisabethbibel) gebraucht (die sogen. Ofener Bibel, gedruckt in 5 Bänden, Ofen 1804, ist nach dem Kijewer russischen Druck von 1788 gemacht).

Eigentümlich war das Schicksal der altkirchenslavischen Übersetzung bei den der römisch-katholischen Kirche zugefallenen Kroaten. Zu ihnen kamen die gottesdienstlichen Bücher nach der Vertreibung der Schüler Methods aus Mähren (nach 885) und zwar in glagolitischer Schrift, die dort im Laufe der Zeit einen besonderen eckigen Duktus annahm. Noch jetzt werden mit besonderer Erlaubnis des römischen Stuhls diese glagolitischen liturgischen Bücher in einigen Gemeinden gebraucht. Was sich von dem Bibeltext in den Missalen und andern gottesdienstlichen Büchern verstreut erhalten hat, zum Teil beeinflußt von der Bulgata, ist aus Handschriften und Drucken (vor dem 16. Jahrh.) zusammengestellt von Ivan Berčić u. d. T. Ulomci svetoga pisma (= Bruchstücke der h. Schrift), 5 Tle, Prag 1864—71. Über protestantische und katholische Bibelübersetzungen späterer Zeit für die Kroaten und Serben s. u. III.

II. Übersetzungen in die Volkssprachen der Russen, Bulgaren und Serben.

1. Russische Übersetzungen. Das Kirchenslavische ist trotz der Verwandtschaft des Altbulgarischen mit dem Russischen und trotz der Annäherung des späteren Kirchenslavischen an die Volkssprache doch eine dem Volke fremdartige, keineswegs ohne weiteres verständliche Sprache. Es fehlt daher auch bei den der orientalischen Kirche angehörenden Slaven nicht an Versuchen, Bibelübersetzungen in den wirklich gesprochenen Nationalsprachen herzustellen. Ein Streben sich mehr von dem Kirchenslavischen zu Gunsten der Volkssprache los zu machen zeigt in Rußland zuerst die Thätigkeit des Dr. Franciscus Skorina (vgl. Vladimirov, Francisk Skorina, ego perevody etc., Petersburg 1888; ausführliches Referat im Archiv für slav. Phil. Bd 12, 243), geboren in Polozk (also im westlichen, weißrussischen Gebiete); er lebte bis wenigstens 1535. Er gab in Prag von 1517—19 im ganzen 22 alttestamentliche Bücher in „russischer Sprache" (kyrillische Schrift) in Druck: Psalter, Hi, Pr, Sir, Ekklesiastes, HL, Wei Salomonis, die vier Bücher Kge, Jos, Jud, Ri, Pt, Est, Jer, Dan; andere Teile der Bibel waren nur handschriftlich verbreitet. Die (weißrussische) Volkssprache in dem uns geläufigen Sinne des Wortes herrscht indes in dieser Bibel nicht, sondern das Gepräge ist im ganzen das derjenigen kirchenslavischen Schriftsprache, wie sie damals im heutigen Westrußland üblich war; die größte Annäherung an die Volkssprache besteht in der Wahl der Worte und in der Syntax. Der Text ist in hohem Grade beeinflußt von der czech. Bibel von 1506 (s. u. III, 2). Im westlichen und südlichen Rußland (nach heutiger politischer Zugehörigkeit), also in weiß- und kleinrussischem Sprachgebiete, sind im Laufe des 16. und 17. Jahrh. noch verschiedene Ansätze zu Übersetzungen in volkstümlicherer Sprache gemacht worden, wobei indes immer das Kirchenslavische eine starke Rolle spielt. (Über die westrussischen Psalterien vgl. Karskij, Zapadnorusskie perevody psaltyri v. XV bis XVII v., Warschau 1896). Übersetzungen in die wirkliche kleinrussische Volkssprache fallen erst in die neueste Zeit. Mit Übergehung unbedeutenderer Versuche sei hier genannt die Übersetzung des NT. in die ukrainisch-kleinrussische Sprache von Kulisch und Puljuj (Wien 1880); Kulisch hatte schon früher einzelne Teile übersetzt, außerdem Ps, Hi und Pt.

Für die Masse des russischen Volkes hatte schon Peter der Große das Bedürfnis nach einer Bibel in der wirklichen Volkssprache erkannt, hatte auch den Pastor Glück, der 1703 nach der Eroberung Marienburgs von da nach Moskau gebracht wurde und sich schon früher mit der Umsetzung der kirchenslavischen Bibel ins Russische befaßt hatte, beauftragt, die Bibel in die Volkssprache zu übersetzen. Glück starb aber schon 1705 und von seiner Arbeit ist nichts bekannt geworden.

Das Werk, die Bibel in die gemeinrussische (großrussische) Umgangs- und Schriftsprache zu übertragen, fällt erst dem 19. Jahrh. zu und steht im Zusammenhang mit der russischen Bibelgesellschaft, die mit Billigung Alexanders I. 1812 in Petersburg nach dem Muster und den Prinzipien der Britischen Bibelgesellschaft gegründet wurde.

Außer der Aufgabe, die Bibel der verschiedenen Bekenntnisse und in den verschiedenen Sprachen des russischen Reiches zu verbreiten, setzte sie sich auch die, die kirchenslavische Bibel in billigen Ausgaben unter das Volk zu bringen. Aber man ging bald weiter. 1816 unterbreitete der Präsident der Gesellschaft, Fürst Golicyn, zu gleicher Zeit Oberprokuror des Synods, diesem den kaiserlichen Wunsch, „auch den Russen die Möglichkeit zu verschaffen, das Wort Gottes in der ihnen angeborenen russischen Sprache zu lesen als einer, die ihnen verständlicher sei als der (kirchen)slavische Dialekt, in dem die Bücher der h. Schrift bei uns herausgegeben werden". Der Synod beschloß, daß an der Petersburger geistlichen Akademie die zu diesem Werke geeigneten Männer ausgewählt, die Ausgabe des Textes, zugleich mit dem kirchenslavischen, der Bibelgesellschaft anheimgestellt werden solle. Die Arbeit wurde dem damaligen Rektor der geistlichen Akademie Philaret (später Metropolit von Moskau) im Verein mit andern Mitgliedern übertragen. Schon 1818 erschienen so die Evangelien, 1819 mit deren dritter Ausgabe zugleich die AG. Die Vorrede spricht u. a. aus: „die gegenwärtig herrschende russische Sprache hat sich soweit von der kirchenslavischen, in der alten Übersetzung der h. Schrift angewandten, entfernt, daß es nicht genügt hätte, einige alte ungebräuchliche Worte durch neue gebräuchliche zu ersetzen, sondern daß eine Erneuerung im Einklang mit dem gegenwärtigen Stande der russischen Sprache nötig war". 1822 wurde das gesamte NT. herausgegeben, 1824 dies zum ersten Mal ohne den kirchenslavischen Paralleltext. Seit 1820 war auch die Übersetzung des AT. in Angriff genommen, die Arbeit verteilt unter die drei geistlichen Akademien in Petersburg, Moskau und Kijew; außer Philaret war namentlich Pavskij daran beteiligt: 1822 erschienen die Psalmen, von Philaret übersetzt. Bei der Übersetzung des AT. galt als Grundlage der hebräische Urtext, zu dem der Septuagintatext und neuere Übersetzungen als Hilfsmittel herangezogen wurden. 1825 waren übersetzt und gedruckt: Pt, Jos, Ri, Ruth. Inzwischen hatte sich aber gegen die russ. Bibelgesellschaft starke Opposition erhoben, veranlaßt durch eigentümliche mystische Richtungen einiger sie vertretenden Personen, durch prinzipielle Abneigung streng orthodoxer Geistlichen gegen das Bibellesen der Laien überhaupt, durch das Mißfallen an der Beteiligung von Gliedern der katholischen Kirche und der protestantischen Bekenntnisse an der Leitung der Gesellschaft. Dazu kam in jener Zeit noch das Mißtrauen der Staatsbehörden nicht bloß gegen politische, sondern gegen jede Art von Privatgesellschaften, und 1826 verfügte Kaiser Nikolaus, die Bibelgesellschaft habe ihre gesamte Thätigkeit einzustellen. Damit hörte auch die öffentliche Thätigkeit an der Bibelübersetzung auf und wurde erst unter Alexander II. wieder aufgenommen. Was inzwischen geschah, beruhte auf Privatarbeit einzelner Männer. Philaret (jetzt Metropolit von Moskau) regte wiederholt, doch vergeblich die Wiederaufnahme der Bibelübersetzung an; zwei seiner Schüler indes aus der Zeit seines Rektorats der Petersburger geistlichen Akademie machten sich an die Arbeit. Gerasim Pavskij, Professor des Hebräischen an dieser Akademie, übersetzte den Studenten in seinen Vorlesungen das AT.; die lithographierten Hefte wurden weiter verbreitet, aber nach einer Klage gegen Pavskij (1841) die vorgefundenen Exemplare zur Vernichtung verurteilt (Teile wurden später gedruckt in dem Journal Duch Christianina). Ebenso hatte Makarius (Glucharev), gestorben 1847, längere Jahre Missionar am Altai, das ganze AT. übersetzt (später gedruckt in dem Journal Pravoslavnoe obozrěnie 1860—67). Die Thronbesteigung Alexanders II. (1856) gab die Möglichkeit, auch von kirchlicher Seite die Bibelübersetzung wieder aufzunehmen. Philaret gab schon 1856 auf der Versammlung des Synods in Moskau die Anregung, und nach manchen Schwierigkeiten und Bedenken beschloß 1857 der Synod: „Die Übersetzung der h. Schrift, zuerst des NT.s, dann nach und nach auch des AT.s ist notwendig und heilsam, aber nicht zum Gebrauch in den Kirchen, für die der kirchenslavische Text unangetastet bleiben muß, sondern zum Zwecke des bessern Verständnisses der h. Schrift". Der Kaiser bestätigte 1858 diesen Beschluß, und die Anordnung der Arbeit wurde den vier geistlichen Akademien Petersburg, Moskau, Kijew, Kasan übertragen, die Gesamtredaktion dem Professor des Griechischen an der Petersburger Akademie, Lovjagin. So erschienen denn 1860 die Evangelien, 1862 der übrige Teil des NT. Seit 1860 hatte man auch am AT. gearbeitet: die Petersburger geistliche Akademie wählte dazu ein Komitee, bestehend aus dem Theologen Golubev (nach dessen Tode Savvaitov), dem Professor des Hebräischen Chwolson und dem des Griechischen Lovjagin; der eigentliche Übersetzer war indes Chwolson. Die Übersetzung wurde zuerst gedruckt in dem Journal Christianskoe čtenije (1861 ff.). 1863 beschloß der Synod, seinerseits die Bibelausgabe in die Hand zu nehmen: 1868

erschien der erste Teil (Pentateuch), 1875 der letzte, 1876 die Gesamtbibel in einem Bande. Die Übersetzer gaben diese russ. Bibel AT.s in derselben Ordnung und demselben Bestande wie die griech. und kirchenslavische Bibel; obgleich also die Übersetzung nach dem hebräischen Texte gemacht ist, sind doch darin aufgenommen alle Stellen und Sprüche, die in der griechischen Bibel stehen, in der hebräischen aber nicht enthalten sind; auch sind die apokryphischen Bücher, übersetzt aus den Sprachen (griechisch und lateinisch), in denen sie überliefert sind, mit aufgenommen und zwar an den Stellen, wo sie in der griechischen und kirchenslavischen Bibel stehen. (Vgl. Astasjev, Opyt istorii biblii v Rossii im Žurnal ministerstva narodnago prosvěščenija 1888 und 1889, Bd 252—261, und die dort verzeichnete Litteratur).

Zu gleicher Zeit hatte auch die britische Bibelgesellschaft eine Übersetzung des AT. aus dem hebräischen Grundtext ins Russische unternommen. Übersetzer waren Levinson und Chwolson, der Druck (in London) 1875 beendet. Da aber die Verbreitung in Rußland verboten war, erbat und erlangte die Gesellschaft die Erlaubnis, in der Synodaldruckerei die russische Bibel des Synod (die von 1868—75) mit Weglassung der Apokryphen für sich zu drucken.

2. Bulgarische Übersetzungen. Auch für die Bulgaren existieren aus dem 19. Jahrh. Übersetzungen biblischer Bücher in die Volkssprache. Von Drucken einzelner Teile der Bibel hier abgesehen, erschien das NT. 1828 in Bukarest (2. Ausg. 1833), übersetzt von den Geistlichen Sapunov und Seraphim. Für die britische Bibelgesellschaft hatte der Archimandrit Theodosius, Abt des Klosters Bistrica, das NT. übersetzt, gedruckt in London 1828, die ganze Ausgabe soll aber nach Petersburg geschickt und dort vernichtet worden sein. Das vom Hieromonachen Neophyt vom Rilakloster aus dem Kirchenslavischen in die Volkssprache umgesetzte NT. erschien in Smyrna 1840 (2. Ausg. ebd. 1850, 3. in Bukarest 1853, der noch weitere Ausgaben folgten); ferner 1867 in Newyork das NT. von der Amerikanischen Bibelgesellschaft, nach dem Titel „getreu und genau nach dem Urtext". Drucke des NT. mit derselben Angabe auf dem Titel sind auch in Konstantinopel 1866 und 1872 erschienen. Das AT., „übersetzt aus dem Urtext", wurde in Konstantinopel in drei Teilen (1862—64) ohne die Apokryphen herausgegeben; die ganze Bibel von der amerikanischen Bibelgesellschaft, „getreu und genau übersetzt aus dem Urtext", in Konstantinopel (1868, 2. Ausg. 1871, 3. 1874).

3. Serbische Übersetzungen. Für die Serben unternahm zuerst der Begründer der heutigen serbischen Schriftsprache, Vuk Stefanović Karadžić, die Übersetzung des NT. in die serbische Volkssprache (erschienen zuerst Wien 1847). Vuk hat nicht unmittelbar aus dem Griechischen übersetzt, sondern zehn beste Übersetzungen in moderne Sprachen zu Grunde gelegt und bei Zweifeln Kopitar und Miklosich nach Wortlaut und Sinn des Urtextes gefragt (s. seine Vorrede). Das AT. hat dann Vuks nächststehender Schüler Djuro Daničić in derselben Weise übersetzt (Belgrad 1868). Die Sprache beider Bücher ist ausgezeichnet. Die serbische Bibel von Stojković (gedruckt 1824 in Petersburg von der russischen Bibelgesellschaft) ist nicht in der Volkssprache geschrieben, sondern in einem Gemisch von Kirchenslavisch und Serbisch. — Über eine Bibelübersetzung für katholische Serben s. u. III, 1.

III. Bibelübersetzungen der übrigen, der römisch-katholischen oder den protestantischen Kirchen angehörenden slavischen Völker (Slovenen und Kroaten, Czechen, Polen, Wenden).

1. Übersetzungen ins Slovenische (und Kroatische). Die Bibelübersetzungen für die Slovenen (deutsch auch Winden genannt, die Slaven der Steiermark, Kärntens und Krains) stehen in engster Verbindung mit der Thätigkeit des krainischen Reformators Primus Truber (1507—1586) und seiner Genossen und Nachfolger. Diese Übersetzungen waren also für die evangelischen Slovenen bestimmt (vgl. Schnurrer, Slavischer Bücherdruck in Württemberg im 16. Jahrhundert, Tübingen 1799; Kostrenčić, Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Litteratur der Südslaven in den J. 1559—65, Wien 1874; Th. Elze, Die slovenischen protestantischen Druckschriften des XVI. Jahrh., aus „Jahrbuch der Ges. für die Gesch. des Protestantismus in Österreich", Jahrg. 13 ff., Venedig 1896, und den A. Truber in dieser Encykl.). Die Bücher sind durch die massenhafte Vertilgung während der Gegenreformation bibliographische Seltenheiten geworden (vgl. Fr. Ahn, Bibliographische Seltenheiten der Truberlitteratur, Leipzig 1894). Den Anfang machte Truber mit dem Evangelium Matthäi (gedruckt in Reutlingen 1555; die Vorrede ist unterzeichnet V.T.,

d. i. Truber und Vergerius, die Übersetzung ist aber von Truber). Bald darauf (Tübingen 1557, in 4°) ließ er den ersten Teil des NT. erscheinen; der deutsche Titel, der zugleich zeigt, auf welcher Grundlage die Übersetzung ruht, lautet: „der erst halber Teil des newen Testaments, darinn seind die vier Euangelisten vnd der Apostel Geschicht, auß den fürnembsten vnd approbierten Lateinischen, Teutschen und Wälschen Alten vnd Newen Translationen . . . verdolmetscht“. Der zweite Teil (Tübingen 1560, 4°) enthält, obwohl auf dem Titel steht, daß „alle Episteln und Geschriften der h. Apostel“ darin sein werden, nur den Römerbrief. Die Fortsetzung (1, 2 Ko und Ga) ist Tübingen 1561 (4°) gedruckt, aber kein Exemplar bekannt; die weitere Fortsetzung, ein Druck von 1567 (Tübingen, 4°) enthält Eph, Phi, Kol, Th, Tim, Tit, Philem. (das einzige bekannte Exemplar in der Göttinger Universitätsbibliothek). Außerdem existiert noch ein Druck (Tübingen 1577, 8°), bezeichnet auf dem Titel als letzter Teil des NT., enthaltend Hebräerbrief, die Briefe Jakobi, Petri, Johannis, Judae und die Apk; er ist in der That der letzte Teil von Trubers 1557 begonnener Übersetzung des NT., obwohl die andern obengenannten Teile ihm in Druck und Format nicht entsprechen. Das gesamte NT. Trubers wurde dann 1582 (Tübingen, 8°) in zwei Teilen, deren erster Evangelien und AG enthält, neu gedruckt; in der Vorrede sagt Truber, daß er seine frühere Übersetzung unverändert wieder hier aufgenommen habe. Daß die Übersetzung des NT. nicht aus dem Grundtext gemacht ist, ergeben die oben angeführten Worte der Titel. Ebenso wenig ist das der Fall bei dem einzigen Buche des AT., das Truber übersetzt hat, dem Psalter (Tübingen 1566, 8°).

Die Fortsetzung des Übersetzungswerkes fiel auf Georg Dalmatin (1550—1589). Von ihm ist die in Laibach 1575 gedruckte Übersetzung des Sirach, obwohl sein Name nicht genannt ist; die der Sprüche Salomonis (gedruckt Laibach 1580) bezeichnet ihn auf dem Titel ausdrücklich als Übersetzer. Der von ihm übersetzte Pentateuch erschien als Biblie to ie vsiga Svetiga Pisma pervi deil = Bibel, d. i. der ganzen heil. Schrift erster Teil, Laibach 1578 (kl. Fol.); der Titel besagt u. a., die fünf Bücher Mosis seien hier zum ersten Mal aus andern Sprachen ins Slovenische übersetzt. An eine Übersetzung aus dem hebräischen Grundtext, selbst wenn dieser dabei eingesehen ist, darf man auch hier nicht denken. Endlich erschien die ganze Bibel (A und NT.) Dalmatins Wittenberg 1584 (Fol.). In der Vorrede heißt es, die Bibel sei übersetzt aus den Originalsprachen und andern Interpreten, namentlich aus Luthers Verdeutschung.

Zu den protestantischen Übersetzungen gehört auch das für die ungarischen Slovenen in ihrem Dialekt herausgegebene NT. von Stephan Küzmics (dem Titel nach aus dem Griechischen übersetzt; zuerst Halle 1771, dann Preßburg 1818; eine mir bekannte Ausgabe, Güns [Kőszeg] 1848, enthält als Anhang die Psalmenübersetzung von Alex. Terplan).

Von katholischer Seite begann man im Anfang des 17. Jahrh. zunächst Übersetzungen der Lektionen aus dem NT. für die Sonn- und Festtage. Ein solches Lektionarium gab der Laibacher Bischof Thomas Chrön (Hren) heraus (Graz 1612 bis 1613); bemerkenswert ist dabei, daß die dalmatinsche Bibel sehr stark benutzt ist (vgl. darüber, wie über ein handschriftlich gebliebenes, ebenfalls mit Benutzung des dalmatinschen Textes verfaßtes Lektionarium, Archiv für slavische Phil. Bd 11, 259 und 582). Solche Lektionarien erschienen vom 17—19. Jahrh. noch oft, darunter eins im sogenannten kajkavischen Dialekt der den Slovenen zunächst stehenden Bewohner Provinzialkroatiens vom Agramer Bischof Petretić (Graz 1651). Eine vollständige katholische Bibelübersetzung kam erst am Ende des 18. Jahrhundert zu stande. Das NT. wurde von den Geistlichen Georg Japel und Blasius Kumerdey übersetzt (1. Tl. Laibach 1784; 2. T. ebd. 1786); das AT. folgte in 9 Teilen (Laibach 1791—1802), übersetzt von den Geistlichen Japel, Kumerdey, Modestus Schrey, Anton Traun, Jos. Schkriner, Matth. Wollf, Joh. Richer. Da das NT. von 1784—86 vergriffen war, wurde eine neue Ausgabe davon gemacht (2 Tle, Laibach 1800 und 1804) und so die Bibel vollständig. Der Übersetzung liegt die Vulgata zu Grunde; nach Dobrowsky (Slavin 1808, S. 18) ward den Übersetzern die Rosolinosche deutsche Übersetzung zum Muster empfohlen und sie bedienten sich als weiterer Hilfsmittel auch der russisch-kirchenslavischen Ostroger Bibel (s. o.) und des Hutterischen NT. in 12 Sprachen, das auch eine böhmische und polnische Übersetzung enthält.

Als Anhang an das Slovenische muß hier erwähnt werden der Versuch, auch für die evangelischen oder dem evangelischen Glauben zu gewinnenden Kroaten (im Königreich Kroatien und dem dalmatinischen Küstenlande) eine Bibelübersetzung zu schaffen,

weil er wieder zusammenhängt mit der Thätigkeit der krainischen Reformatoren unter den andern den Slovenen benachbarten Südslaven. In der kroatischen Volkssprache (also nicht kirchenslavisch) gab es bereits Übersetzungen des Lektionariums aus den Evangelien und Episteln, so das des Priesters Bernardin von Spalato (gedruckt 1495, neu herausgegeben u. d. T. Lektionarij Bernardina Spljećanina, Agram 1885, von Maretić), ferner das Zaraer und das Ranjinasche Lektionarium (herausg. u. d. T. Zadarski i Ranjinin lektionar, Agram 1894, von Rešetar). Das zusammenhängende NT. wurde von Anton Dalmata und Stephan Consul (Istrianus) übersetzt und in glagolitischer Schrift gedruckt (2 Tle, Tübingen 1562 und 1563). In der Vorrede heißt es: „wir haben und gebrauchen mehr denn eine lateinische, deutsche und wälsche (und von wegen etlicher alten windischen Wörter eine böhmische) Dolmetschungen der Bibel, aber wir halten uns und folgen am meisten des Erasmi und Lutheri Translation". Doch steht es fest, obwohl die Übersetzer es nicht erwähnen, daß sie die in den oben erwähnten volkssprachlichen Lektionarien enthaltenen Abschnitte des NT. stark benutzt, zum Teil wörtlich aufgenommen haben (vgl. Leskien, Das dalmatinisch-serbische Missale romanum der Leipziger Stadtbibliothek, Berichte der k. sächs. Gesellschaft der Wissensch. 33. Bd, 1881). Man kann also hier nur bedingt von einer neuen Übersetzung reden. Dem glagolitischen NT. wurde von denselben Männern (die Vorrede des zweiten Teils ist außerdem von Georg Juričić unterschrieben) ein kroatisches NT. in kyrillischer Schrift (2 Tle, Tübingen 1563) zur Seite gestellt, das jedoch nicht buchstäblich den gleichen Text bietet.

Versuche den katholischen Kroaten und Serben eine zusammenhängende Bibelübersetzung zu geben, beginnen im 17. Jahrh. Die Sprache wurde gewöhnlich als illyrisch bezeichnet, womit aber keine besondere slav. Sprache, sondern das Serbo-kroatische gemeint ist. In der Widmung seines ins Illyrische übersetzten Rituale romanum (Rom 1640) spricht Barth. Kašić dem Papste Urban VIII. den Wunsch aus: utinam aliquando etiam lucem aspiciat selecta a me ex antiquis illyricis codicibus versio illyrica Novi Testamenti. Eine Handschrift der von Kašić nach der Vulgata übersetzten Bibel befindet sich in Rom bei der Propaganda (Šafařík, Geschichte der südslav. Lit. II, 203). Gedruckt ist nichts davon. Erst in unserm Jahrhundert wurde für die katholischen Serben eine Bibel gedruckt (Ofen 1831 in 6 Teilen, in latein. Schrift, mit der Vulgata als Paralleltext), übersetzt in „die illyrische Sprache bosnischen Dialekts" (d. h. ins Serbische) von Peter Katančić. Die Übersetzung folgt der Vulgata buchstäblich und ist daher von Ausdrucksweise und Stil der Volkssprache weit entfernt.

2. Übersetzungen ins Czechische (Böhmische). Die czechische Litteratur des Mittelalters ist außerordentlich reich an Übersetzungen biblischer Bücher, denen selbstverständlich die Vulgata zu Grunde liegt (vgl. die Aufzählung der Handschriften und Drucke bei Jungmann, Historie literatury české, 2. Ausg. Prag 1849; ferner Jireček, Rukověť k dějinám literatury české II, 116; s. auch die Litteraturangaben bei Vlček, Dějiny české literatury p. 278. Als älteste Spur galten lange Zeit die von Hanka 1828 ans Licht gebrachten Fragmente eines böhmischen Ev. Johannis, angeblich aus dem 10. Jahrh. (herausg. von Šafařík und Palacky in „Die ältesten Denkmäler der böhm. Sprache", Prag 1840); sie gehören aber zu Hankas vielen Fälschungen (vgl. darüber Archiv für slav. Philol. Bd 10, 103). Die ersten echten Uebersetzungen sind solche einzelner biblischer Bücher; im Laufe des 14. Jahrh. sind alle Teile der Bibel übersetzt worden, aber zu verschiedenen Zeiten und von vielen verschiedenen Übersetzern. Der Psalter, der zu den ältesten Übersetzungen gehört, ist vertreten durch den Wittenberger Psalter (Handschrift der Seminarbibliothek in Wittenberg, herausg. von Gebauer, Žaltář Wittenberský = Památky staré literatury české Nr. 7, Prag 1880, mit kritischer Einleitung). Die Handschrift enthält den lateinischen Psalter und die böhmische Interlinearversion, beides wohl gleichzeitig geschrieben, und gehört wahrscheinlich der ersten Hälfte des 14. Jahrh. an. Die kritische Untersuchung hat ergeben, daß die böhm. Übersetzung, wenigstens zu einem bedeutenden Teile, die Abschrift einer älteren Vorlage, wahrscheinlich eines glossierten Psalters sein muß (ein Beispiel eines solchen liegt vor in einer Handschrift des Böhm. Nationalmuseums, aus dem 13. Jahrh., herausg. von Patera im Časopis českého musea 1879). Die Übersetzung ist recht unvollkommen und enthält zahlreiche Mißverständnisse des latein. Textes. Ebenfalls aus der Mitte des 14. Jahrh. stammt der sog. Clementiner Psalter (Handschrift der Prager Universitätsbibliothek, herausg. von Patera, Žaltář klemen-

tinský = Památky st. l. č. Nr. 10). Auf Grund dieser und anderer Psalmentexte des 14. Jahrh. (aufgezählt von Gebauer in der Einleitung zum Wittenberger Psalter, S. XXVII—XXX) werden vier Rezensionen, d. h. vier verschiedene Übersetzungen angenommen.

Die altczechische Evangelienübersetzung steht in gewissem Zusammenhang mit der altkirchenslavischen Übersetzung (vgl. Vondrák, Die Spuren der altkirchenslavischen Evangelienübersetzung in der altböhm. Litteratur, Wien 1893, SWA phil.-hist. Kl. Bd 129), d. h. die nach der Vulgata gemachte böhm. Übersetzung zeigt eine Mitbenutzung des kirchenslav. Textes. Zunächst hat man auch hier glossierte Texte gehabt, dann dem kirchlichen Bedürfnis gemäß Lektionarien (Evangelistarien); Fragmente solcher sind aus dem 14. Jahrh. vorhanden (s. Menčík, Dva evangelistáře, Prag 1893, wo in der Einleitung überhaupt über die Evangelistarien gehandelt wird). Aber ins 14. Jahrh. fallen auch die ersten zusammenhängenden Übersetzungen der Evangelien. Nach einer Mitteilung Wiclefs wurde 1381 der Tochter Karls IV. Anna bei ihrer Verheiratung mit Richard III. von England als Mitgift auch ein böhm. NT. gegeben; das NT. in der Kollegiatkirche des h. Wenzel in Nikolsburg ist von 1406. Die Bücher des AT.s sind ebenfalls im 14. Jahrh. übersetzt (vgl. Jos. Jireček, Rozbor českého překladu starého zákona, CCM 1864, Bd 38, und ders., K rozboru staročeského překladu starého zákona, ib. 1872, Bd 46; ferner über Teile des Pentateuchs Patera im CCM 1890, Bd 64, und 1895, Bd 69).

So konnte denn die vollständige Bibel zusammengestellt werden. Man pflegt nach Dobrowskys Vorgang verschiedene Rezensionen des Textes zu unterscheiden. Zu der ersten, zugleich ältesten werden gerechnet: die Dresdner oder Leskowetzer Bibel (Handschrift der k. Bibliothek in Dresden), aus den Jahren 1390—1410; die Leitmeritzer (Handschrift der bischöfl. Bibliothek in Leitmeritz, z. T. der gräflich Vratislavschen in Prag), aus den J. 1411—1414; die sog. zweiteilige Olmützer (Handschrift der Lyceumsbibliothek dort) von 1417; die in glagolitischer Schrift geschriebene sog. Emmausbibel (geschrieben für die Benediktiner des slav. Klosters Emmaus in Prag) von 1416, u. a. (s. Jireček CCM 1872). Eine Rezension können diese Texte nur uneigentlich genannt werden, insofern keine einheitliche Bearbeitung oder Verbesserung des ganzen Korpus stattgefunden hat. Die Gesamtbibel ist vielmehr ein Konglomerat der bereits vorhandenen älteren Übersetzungen einzelner biblischer Bücher von verschiedenen Personen aus verschiedenen Zeiten in verschiedenen Rezensionen. Der Text dieser Bibeln ist aber, und das ist wesentlich, vorhussitisch.

Huß lag also die böhm. Bibel schon als Ganzes vor und er wie seine Nachfolger unternahmen eine Revision des Textes nach dem Originaltext (der Vulgata), die zugleich dahin gerichtet war, veraltete Sprache durch neuere zu ersetzen. Schon 1406 hatte ein unbekannter Geistlicher eine solche Revision vorgenommen (NT. mit Teilen des AT.s erhalten in einer Handschrift des Kapitels in Nikolsburg). Huß' Thätigkeit an dem Bibeltext fällt vor 1412; der Text ist erhalten in der Handschrift der böhm. Bibel in Schaffhausen (um die Mitte des 15. Jahrh. geschrieben). In diese ist der 1406 verbesserte Text übergegangen. Während des 15. Jahrh. ist dann der Bibeltext Gegenstand wiederholter revidierender und verbessernder Thätigkeit gewesen. So verbesserte der Hussit Martin Lupáč (gest. 1468) das NT. (erhalten nach Dobrowsky, Geschichte der böhm. Sprache S. 220, Nr. 19 in einer Handschrift der Hofbibliothek zu Wien, nach Jireček, Rukovět S. 118, in der sogen. Lobkowitzischen Bibel, jetzt in Stockholm, geschrieben 1476—80). Dieser Text ist dann übergegangen in den ersten vollständigen Bibeldruck (Prag 1488) und mit geringen Abweichungen in den Kuttenberger (1489) und den Venediger (1506). Auf diesen Drucken beruhen wieder die Ausgaben der ganzen Bibel in Prag (bei Paul Severin, 1537), in Nürnberg (gedruckt von Linhart Milchthaler, daher nach ihm bezeichnet, im Verlag von Koburger, 1540), in Prag (1549, im Verlage von Heinrich Melantrich, daher die Bibel nach ihm bezeichnet wird; Melantrich war in Wittenberg Schüler Melanchthons gewesen; über die Drucke dieser Offizin vgl. Rybička, Melantrichové z Aventina a tiskárna jejich, CCM 1865). In der letztgenannten Ausgabe ist das NT. etwas nach dem griech. Text revidiert. Die Melantrichsche Bibel wurde in derselben Offizin noch öfter im Laufe des 16. Jahrh. gedruckt, ebenso das NT. allein, und aus einem dieser Drucke stammt der böhmische Text in dem zwölfsprachigen Hutterischen NT. (Nürnberg 1599).

In ein neues Stadium trat die Bibelübersetzung durch die **Brüderunität**. 1518 erschien ein NT. in Jungbunzlau (cum gratia et privilegio reverendissimi

generalis in ordine) als überhaupt erste Ausgabe des NT.s von seiten der Brüderunität auf Anordnung des damaligen Hauptes Lukas von Prag (gest. 1528). Die Vorrede macht auf die Fehler der älteren Bibeln aufmerksam; diese Ausgabe enthält also eine Revision, aber sie war ungenügend, und auch die bessere von Bened. Optat und Peter Gzell nach Erasmus' lateinischem Text verfaßte Übersetzung (1533) befriedigte nicht. Erst der von der Unität damit beauftragte Joh. Blahoslav übersetzte das Neue Testament unmittelbar aus dem griech. Urtext und zwar in ausgezeichneter Weise (zuerst erschienen 1564, zum zweiten Mal 1568). Sehr bald unternahm dann die Brüderunität die Übersetzung auch des AT.s aus dem Grundtext und wählte zu dieser Arbeit außer Blahoslav: Andreas Stephan, Johann Aeneas, Jesaias Caepolla, Joh. Capito, Joh. Ephraim, Paul Jesenius, Georg Vetter (Streiz), zu diesen als besondere Kenner des Hebräischen Albrecht Nikolai und den jüdischen Konvertiten Lukas Helitz. Als Vorlage benutzten sie für das AT. den Text der Antwerpener (Königlichen) Polyglotte; bei der großen Anzahl schon vorhandener böhmischer Bibeln verstand es sich eigentlich von selbst, daß sie deren Text für den sprachlichen Ausdruck zu Rate zogen, und ausdrückliche Zeugnisse wie eine Vergleichung mit den Bibeln von 1488, 1489, 1506 bestätigen das. Die Arbeit wurde von 1577—93 beendet und die Bibel von 1579—93 in Kralitz in Mähren (daher der Name Kralitzer Bibel) in 6 Teilen (4°) gedruckt; sie wird auch als sechsteilige und als Brüderbibel bezeichnet. Das NT. wurde in der Übersetzung Blahoslavs übernommen; die ganze Übersetzung ist sowohl sachlich wie sprachlich als eine ausgezeichnete Leistung anerkannt. 1596 war schon die ganze Bibel in kleinerem Format (8°) nochmals gedruckt; 1601 erschien für sich noch einmal das NT. mit geringen Änderungen (von Zachar. Ariston) und endlich 1613 die ganze Bibel von neuem in Folio, in der das NT. dem von 1601 entspricht (vgl. Smaha, Kralická bible, im CČM 1878 und 1879 Bd 62 und 63). Auf dem Bibeldruck von 1613 beruhen dann die Ausgaben in Halle von 1722, 1745, 1766, auf den Hallenser Drucken die Ausgabe in Preßburg 1787, in Berlin 1807.

Von 1620 an mußte in Böhmen und Mähren die Ausgabe nichtkatholischer Bibeln aufhören; es folgen dann aber Bestrebungen, die Bibel für die Katholiken einzurichten. Nach einigen vergeblichen Ansätzen wurde die Arbeit den Jesuiten Georg Konstanz (gest. 1673), Matth. Steyer (gest. 1692), Joh. Barner (gest. 1708) übertragen. Sie nahmen als Grundlage den Venediger Druck von 1506, benutzten aber stark die Brüderbibel, namentlich beim AT.; das NT. erschien 1677, Propheten und Makkabäer 1712, die übrigen Teile des AT.s 1715. Die Bibel führt den Namen Bibel des h. Wenzel, weil sie auf Kosten einer auf den Namen des h. Wenzel gemachten Stiftung herausgegeben wurde. Ein Neudruck ist 1769—71 in Prag erschienen. Diese in vielen Punkten, sachlich wie sprachlich, ungenügende Übersetzung unterzogen Durich und Prochaska einer durchgreifenden Revision mit Benützung des Textes der Brüderbibel (gedruckt Prag 1778—80). Noch mehr wurde der Text dem der Brüderbibel genähert in dem von Prochaska von neuem verbesserten NT. (Prag 1786) und in der Ausgabe der ganzen Bibel (ebenda 1804). Die Ausgaben Prag 1851 und (zum zweiten Mal) 1857 beruhen auf Prochaskas Text mit gewissen Änderungen. Auf der Ausgabe von 1851 beruht dann die Bibel von Frencl und Desolda (Prag 1864), die aber die älteren böhm. Bibeln (von 1506 u. a.) zur Herstellung des Textes zu Rathe zogen. Die von Besděka (Prag 1860) herausgegebene Bibel bietet den Text der Brüderbibel mit geringen Änderungen.

Ins Slovakische (die dem Böhmischen nächstverwandte, dem Czechischen im weitern Sinne angehörende Sprache) übersetzte Palkovič die Bibel nach der Vulgata (2. Tle., Gran 1829).

3. Übersetzungen ins Wendische (Sorbische) für die slav. Bewohner der Ober- und Niederlausitz.

A. Niederlausitz-wendische Bibel. Die älteste sorbische Bibelübersetzung überhaupt ist die des NT.s von 1547 in einen seitdem ausgestorbenen Dialekt des Niedersorbischen (den Sorauer), deren Handschrift sich auf der kgl. Bibliothek in Berlin befindet. In einem Nachwort nennt sich als Übersetzer Miklawusch Jakubiza, von dem sonst nichts bekannt ist. Die Übersetzung ist nach dem lutherschen Text gemacht mit sehr starker Benutzung einer böhmischen Bibel, so daß die Sprache von Czechismen wimmelt. Herausgegeben ist von diesem NT. nur der Jakobusbrief (von Lotze, Leipz. 1867) und das Markusevangelium (von Leskien, im Archiv für slav. Phil. Bd 1). Diesem ersten Versuche folgten andere erst anderthalb Jahrhunderte später. Ins Nieder-

sorbische (Kottbuser Dialekt) übersetzte Gottlieb Fabricius (Prediger in Kahren, gestorben 1741 als Superintendent in Kottbus), ein geborner Deutscher, der das Wendische erst lernen mußte, das NT. (gedruckt 1709 mit deutschem und wendischem Text). Es ist im 18. u. 19. Jahrhundert noch mehrmals gedruckt worden; 1860 nach einer Revision des Pfarrers Teschner für die Britische Bibelgesellschaft (Berlin bei Trowitzsch u. Sohn). Von alttestamentlichen Büchern waren im 18. Jahrhundert übersetzt der Psalter (Guben 1753, 2. Ausg. 1764) und Sirach (Guben 1754), beide vom Pfarrer Wille in Briesen, nach dem lutherschen deutschen Text. Vollständig wurde das AT. übertragen und zwar in sprachlich gelungener Weise von Johann Gottlieb Fritz, Pfarrer in Kolkwitz und Gulben (Kottbus 1796 gedruckt). Zur ganzen Bibel wurden die beiden Testamente vereinigt durch einen Druck auf Kosten der preuß. Bibelgesellschaft: das AT. in Berlin 1824, das NT. in Kottbus 1822 gedruckt; die Gesamtbibel endlich 1868 (Halle, Cansteinsche Bibeldruckerei) auf Kosten der preuß. Hauptbibelgesellschaft herausgegeben von Pfarrer Haussig in Kolkwitz mit Beihilfe mehrerer andrer Geistlichen.

B. Oberlausitzisch-wendische Bibel. In das Oberlausitzisch-wendische (Obersorbische) übersetzte zuerst Michael Frentzel (gest. 1706 als Pfarrer in Postwitz) die Evangelien Matthäi und Marci (erschienen Bautzen 1670); 1693 gab er den Römer- und Galaterbrief heraus; 1706 erschien in Zittau das gesamte NT. in seiner Übersetzung, herausgegeben von seinem Sohne Abraham Frentzel. Über das Verfahren berichtet die deutsche Vorrede, Michael Frentzel habe zu der deutschen Version Luthers den griechischen Grundtext und die böhmische Bibel verglichen; was bisher von der Bibel NT.s übersetzt war, wurde beibehalten, das ganze aber noch einmal von dem Sohne revidiert, so daß der Text „aufs fleißigste mit des Herrn Lutheri teutscher Interpretation, als welche, so weit die wendische Redensart leidet, treulich beibehalten, conferieret, der griech. Text, kein Wort, auch nicht eine particula ausgenommen, genau betrachtet und überdies die polnische, böhmische, slavonische Versiones consultieret" wurden. Vom AT. erschien der Psalter (Bautzen 1703), übersetzt von Paul Prätorius, Archidiakonus in Bautzen, Michael Frentzel und Michael Rätze, Diakonus in Bautzen; Sirach (Bautzen 1719) von Georg Matthäi, Pfarrer in Kollm; Sprüche, Prediger, Hoheslied, Sirach (Löbau 1719) von Georg Dumisch, Archidiakonus in Senftenberg, und Christian Leonhardi, Pfarrer in Kleinbautzen. Die ganze Bibel erschien zuerst in Bautzen 1728 (4°). An der Arbeit waren beteiligt die Pfarrer Joh. Lange in Milckel, Matth. Jockisch in Gebeltzig, Joh. Wauer in Hochkirch. In der deutschen Vorrede schreiben sie über ihr Verfahren: „Wir sind vorher in der Haupt-Sechsstadt Budissin zusammengekommen und die Eintheilung gemacht, was ein jeder übersetzen sollte; welches jedes membrum zu Hause bei Nebenstunden mit allem Fleiß verrichtet, und sodann ferner collegialiter in Budissin revidieret, dergestalt, daß ein jeder sein Pensum hergelesen, der andere den deutschen Text Lutheri, der dritte andere Versiones aufgeschlagen und bei vorfallenden dubiis die polnische, böhmische und slavonische, die niedersächsische, Pentapla, auch gute Commentatores aufgeschlagen". Außerdem berichten sie, daß sie „den Wustischen Bibeldruck zu Wittenberg zum Fundament ihrer Version geleget" haben. Dabei haben sie die bereits gedruckten wendischen Übersetzungen biblischer Bücher übernommen, das übrige neu übersetzt und alles sprachlich „nach dem rechten budissinischen Dialecto" gegeben. Einen zweiten Druck (Bautzen 1742, 8°) dieser Bibel besorgte der Pfarrer Joh. Gottfr. Kühn und berichtet in der Vorrede, er habe an voriger Übersetzung (der von 1728) weiter nichts geändert, als daß die Fehler verbessert und was ausgelassen worden (welches zuweilen ganze Verse betroffen) in diesem Drucke hinzugethan sei, daß also nunmehr in der ganzen Bibel kein einziges Wort fehle. Diese Ausgabe ist indes, da Kühn das Wendische nicht vollkommen beherrschte, sprachlich verschlechtert, die Mängel erst wieder verbessert in der von Joh. Jak. Petschke revidierten dritten Bibelausgabe (1797). Die weiteren Drucke im 19. Jahrhundert mögen hier unerwähnt bleiben, genannt sei nur noch die 9. Ausgabe der Gesamtbibel (Bautzen 1881), revidiert von H. Immisch u. a., mit einer Einleitung von diesem über die Geschichte der oberlausitzisch-wendischen Bibelübersetzung.

Die katholischen Wenden der Oberlausitz besaßen bis in die neueste Zeit keine gedruckten Übersetzungen des zusammenhängenden Bibeltextes; einige Versuche aus dem 17. und 18. Jahrhundert blieben handschriftlich. Das NT. wurde nach der Vulgata übersetzt von Georg Luščanski und Michael Hornik (Bautzen 1887—92); die Psalmen übersetzte aus dem Hebräischen Joh. Laras (Bautzen 1872).

4. Übersetzungen ins Polnische. Die Geschichte der poln. Bibelübersetzung beginnt mit dem Psalter (vgl. Nehring, Altpoln. Sprachdenkmäler, Berlin 1886). Abgesehen von einer Nachricht über eine schon im 13. Jahrhundert vorhandene Psalterübersetzung und einigen Fragmenten späterer Zeit sind die vollständigen Texte: der sog. Florianer Psalter (Pergamenthandschrift der Abtei St. Florian bei Linz) aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, enthält den Text lateinisch, polnisch und deutsch (der poln. Text herausg. von Dunin-Borkowsky u. d. T. Psalterz krolowéj Malgorzaty, Wien 1834, nach der irrigen Meinung, der Psalter sei für Margareta, Tochter Karls IV., Gemahlin des Königs Ludwig von Ungarn und Polen, bestimmt gewesen; in kritisch vorzüglicher Weise von Nehring u. d. T. Psalterii Florianensis pars polonica, Posen 1883, mit ausführlicher Einleitung, vgl. dazu dessen Iter Florianense, Posen 1871). Der poln. Text verrät sich als Abschrift einer älteren polnischen Übersetzung, deren Sprache noch ungelenk sich möglichst dem lateinischen Text anzupassen sucht und bei der eine böhmische Übersetzung benutzt ist (über die Abhängigkeit poln. Texte überhaupt von altböhmischen vgl. die Abhandlungen Nehrings, Über den Einfluß der altczechischen Litteratur auf die altpolnische, Archiv für slav. Phil. Bde 1, 2, 5, 6). Ferner der Psalter von Pulawy (benannt nach dem früheren Aufbewahrungsort, jetzt in Krakau) aus dem Ende des 15. Jahrhunderts (herausgegeben in homographischem Druck im Verlage der Bibliothek von Kornik, 1880). Der Text stimmt zu dem des Florianer Psalters, ist aber keine Abschrift davon, sondern beide gehen auf eine ältere Vorlage zurück.

Polnische Bibeln in weiterem Umfange beginnen seit Mitte des 15. Jahrhunderts: die nur fragmentarisch erhaltene sog. Sophienbibel (benannt nach der Königin Sophie, für die sie nach einer Notiz aus dem 16. Jahrhundert bestimmt gewesen sein soll, auch nach dem Aufbewahrungsort Szarospataker Bibel) enthält Genesis, Josua, Ruth, Könige I, III, IV, Paralipomena I, II, Esdra I, Nehemia, Esdra II (III), Tobias, Judith (herausgegeben von Malecki u. d. T. Biblia krolowéj Zofii, Lemberg 1871). In dem Codex werden fünf Schreiber unterschieden und es besteht die Ansicht (s. Arch. für slav. Phil. 6, 173), daß er eine Abschrift aus einer älteren fertigen polnischen Bibel sei. Der Text ist entschieden nach einer böhmischen Vorlage hergestellt mit oberflächlicher Revision an der Hand der Vulgata.

Mit dem Reformationszeitalter beginnt ein Aufschwung der Übersetzungsthätigkeit, da die verschiedenen Bekenntnisse ihre Anhänger mit Bibeltexten zu versehen strebten (über die polnischen Bibeln vom 16. Jahrhundert an vgl. Ringeltaube, Gründliche Nachricht von polnischen Bibeln, Danzig 1744; Wiszniewski, Historya literatury polskiéj, Bd 6 [Krakau 1844], von p. 549 an, und die dort angeführte Litteratur). Von lutherischer Seite hatte schon Herzog Albrecht von Preußen in einem Schreiben, das in seinem Auftrage an Melanchthon gerichtet war, die Anregung zu einer Bibelübersetzung ins Polnische gegeben. Betraut wurde damit Joh. Seclutianus (Sieklucki), gest. 1578 als Prediger in Königsberg. Er gab 1551 (Königsberg, in 4°) das Evangelium Matthäi „aus der griechischen Sprache in die polnische“ mit Heranziehung der lateinischen und einiger Übersetzungen in andre Sprachen (so auf dem Titel) übersetzt heraus, das gesamte NT. in zwei Teilen (Königsberg 1551 u. 1552), mit der gleichen Bemerkung auf dem Titel.

Die polnischen Reformierten (Calvinisten) erhielten die Bibelübersetzung durch den Fürsten Nikolaus Radziwill (1515—1565). Er beauftragte damit eine ganze Gesellschaft polnischer und ausländischer Theologen und Gelehrten, und diese, von Michael Oles'nicki auf seiner Besitzung Pincow (in der Nähe von Krakau) aufgenommen, brachten in sechs Jahren das Werk ausgezeichnet zustande. Die Bibel erschien auf Kosten Radziwills 1563, gedruckt in Brest Litewski (daher Brester oder Radziwillsche Bibel genannt). Die Übersetzer berichten, daß sie beim AT. den hebräischen Urtext zu Grunde gelegt, dabei aber die alten Übersetzungen und verschiedene neuere lateinische zu Rate gezogen haben; daß sie auch beim NT. sich nach dem griechischen Grundtext gerichtet und dabei Übersetzungen, die für benachbarte Völker in deren Muttersprache gemacht waren, eingesehen haben. Das NT. aus der Brester Bibel wurde im Laufe des 16. Jahrhunderts wiederholt neugedruckt.

Die Brester Bibel fand nicht unbedingte Anerkennung; von Reformierten wurde sie socinianischer Auslegungen verdächtigt (unter den Bearbeitern befanden sich Männer, denen man Hinneigung zum Socinianismus zuschrieb), blieb aber doch bei ihnen lange in Gebrauch. Indes wurde sie auch von den Socinianern angegriffen

und der Ungenauigkeit beschuldigt; es entstand daher bei diesen der Wunsch nach einer neuen Übersetzung. Namentlich der Socinianer Simon Budny macht der Brester Bibel den Vorwurf, sie sei in der That nicht, wie ihr Titel besage, nach den Originaltexten, sondern nach der Vulgata und andern neuern Übersetzungen gemacht, die Übersetzer hätten mehr auf ein gutes Polnisch als auf getreue Wiedergabe gesehen und die Bibel enthalte daher beklagenswerte Fehler. Er unternahm also eine neue Bearbeitung. Seine Bibelübersetzung (auf dem Titel: „von neuem aus dem Hebräischen, Griechischen und Lateinischen ins Polnische übersetzt") wurde 1572 in Nieświeź gedruckt (daher Nieświeźer oder Budny-Bibel genannt). Da bei diesem Druck von Budny nicht gebilligte Änderungen vorgenommen waren, erkannte er das darin enthaltene NT. nicht als das seinige an und gab selbst ein verbessertes NT. (auf dem Titel: von neuem übersetzt und von Zusätzen gereinigt) heraus (1574). In der Vorrede geht Budny sehr scharf mit der Textüberlieferung des NT.s überhaupt wie seinen Übersetzungen ins Gericht. Bemerkenswert ist, daß er, aus dem russischen Litauen stammend, die kirchenslavische Bibel kannte und ihr nachrühmt, daß er viel daraus gelernt habe, sie werde jedem Übersetzer des NT.s in eine slav. Sprache von großem Nutzen sein. Aber auch Budny begegnete demselben Tadel, den er der Brester Bibel angehängt hatte, und der Socinianer Adam Czechowicz gab eine neue oder, wie er selbst in der Vorrede sagt, gegen die bisherigen verbesserte Übersetzung des NT.s heraus (Rakow 1577). Die interessante Vorrede bezeugt, daß Czechowicz bemüht war genau zu übersetzen, aber seine socinianischen Ideen zum Ausdruck brachte, z. B. wenn er für Taufe nicht das gewöhnliche polnische Wort krzest, sondern ponurzenie (Untertauchung) anwandte. Zu den socinianischen Ausgaben gehört auch noch das NT. des Valentin Smalcius (Rakow 1606).

Die Brester Bibel wurde im Gebrauch der Reformierten abgelöst durch die sog. Danziger Bibel (die dann überhaupt die Bibel aller evangelischen Polen wurde). Auf der Synode in Ożarowiec 1600 wurde eine neue Ausgabe der Bibel in Aussicht genommen und das Werk dem reformierten Pastor Martin Janicki aufgetragen, der schon die ganze Bibel aus dem Urtext übersetzt hatte; 1603 der Druck dieser Übersetzung beschlossen, nachdem sie vorher noch einmal genau revidiert sei. Diese Revision wurde Männern des reformierten, des lutherischen Bekenntnisses und der Brüdergemeinde übertragen (1604), namentlich Daniel Mikolajewski (gest. 1633, Superintendent der reformierten Kirchen in Großpolen) und Joh. Turnowski (Senior der Brüdergemeinde in Großpolen, gest. 1629). Nachdem diese die Janickische Übersetzung mit der Brester, der böhmischen, der Pagninschen Bibel und der Vulgata verglichen hätten, sollte die Bibel gedruckt werden. Als solche ist die Janickische Übersetzung indes nicht gedruckt worden, und es ist unsicher, wie weit sie in die neue Bibel übergegangen ist. Zuerst erschien von dieser (Danzig 1606) das NT. („aus dem Griechischen ins Polnische übersetzt"); die Vorrede besagt, daß zwar andre polnische Übersetzungen zu Rate gezogen seien, als Regel und Richtschnur aber überall der griechische Grundtext gedient habe. Dies NT. ist dann öfter, auch für die Lutheraner, im 16. u. 17. Jahrhundert wieder gedruckt worden. Die ganze Bibel erschien in Danzig 1632; sie ist dann öfter neu gedruckt: Amsterdam 1660, Halle 1726 (in der Einleitung bemerkt der bei der Drucklegung beteiligte cand. theol. Gryschow, daß wohl die Bibel mit Recht nach einiger Ansicht Verbesserungen bedürfe, da aber nicht alle Lehrer der evangelischen Kirche darin übereinstimmend dächten, müsse man einen einstimmigen Beschluß der Kirche abwarten, bis dahin könne sie aber für die um ihre Seligkeit Besorgten ruhig gebraucht werden), Königsberg 1778, Berlin 1810 u. s. w. Die Danziger Bibel ist so stark von der Brester verschieden, daß sie als eine neue Übersetzung anzusehen ist. Fälschlich wird sie auch als Bibel des Paliurus bezeichnet (eines Mährers, der 1632 starb, Senior der evang. Kirchen in Großpolen); er war an dem Werke nicht beteiligt.

Von katholischer Seite wurde die Bibel nach der Vulgata, wie der Übersetzer ausdrücklich bezeugt, übersetzt durch Johann von Lemberg (Leopolita, daher die Benennung: Bibel Leopolitas) und erschien 1561 (Fol. bei Scharffenberger in Krakau; ferner 1574 und 1577, diese Ausgabe sprachlich geglättet). Man hatte eine auffallende Übereinstimmung dieser Bibel mit der altpolnischen Sophienbibel bemerkt (Malecki in den Prolegomena seiner Ausgabe dieser Bibel, s. o.) und einen unmittelbaren Zusammenhang angenommen; es beruhen aber die Gleichheiten auf der Abhängigkeit beider vor einer böhmischen Übersetzung (s. Brückner im Archiv für slav. Phil. 10, 393). Außer der Leopolitabibel erschien noch mehrmals das NT. nach der Vulgata (in Krakau bei Scharffenberger 1556, 1564, 1568). Leopolitas Bibel trat dann in

den Hintergrund durch die neue Übersetzung von Jak. Wujek (geb. um 1540, Jesuit, gest. in Krakau 1593). Wujek kritisiert die vorhandenen akatholischen wie katholischen Bibelübersetzungen, spricht sich über die polnische Sprache der Brester Bibel günstig aus, sie sei aber voll Irrtümer und Ketzereien. Zuerst erschien mit Bewilligung des h. Stuhls das NT. (Krakau 1593), nach dem Tode Wujeks das AT. (1599). Diese Bibel ist dann oft wieder gedruckt. Daß Wujek nach der Vulgata übersetzt hat, bezeugt er selbst ausdrücklich, wenn er auch den Grundtext und namentlich der sprachlichen Form wegen auch andere polnische Übersetzungen einsah. Leskien.

23. Syrische Bibelübersetzungen.

Litteratur. 1. Die gedruckten Ausgaben (inkl. Teile 155 Nummern) bis 1888 aufgezählt in Nestle, litteratura syriaca, Berlin 1888 p. 17—28 (aus Syrische Grammatik²); A. Ceriani, le edizioni e i manoscritti delle versione Siriache del vecchio testamento, 1869 (aus den atti des lombardischen Instituts); Beck, editiones principes NT. Syr. Basil. 1771; Le Long-Masch, Bibliotheca sacra, P^tis II^ae, vol. I, Halae 1781, Sectio IV de versione Syriaca p. 54—102. Eine Ausgabe der ganzen syrischen Bibel, des A. u. NT.s, ist im Bibelkatalog des Brit. Museums noch nicht aufgeführt. Die erste und zur Zeit noch einzige ist die der Dominikaner von Mosul 1887—91 (andere Angabe: 1888—92, 3 Bände 712. 681. 426 S. 70 M.). Eine Gesamtausgabe wurde hergestellt durch Verbindung des AT.s der Londoner Bibelgesellschaft von 1823 (24) mit ihrem Neuen von 1826 (Nestle, Nr. 3. 7. 63) und läßt sich so auch aus dem Urmiaer alt- u. neusyrischen AT. von 1852 mit dem alt- u. neusyrischen NT. von 1846 bilden (Nr. 8 u. 65); aber die alttestamentlichen Teile sind beiderseits vergriffen u. kosten antiquarisch 30—35 M, und enthalten die Apokryphen nicht, für die allerdings durch Lagarde (1861) einstweilen gesorgt ist. Eine praktische Ausgabe des syrischen AT.s ist dringendes Bedürfnis.

The printed editions of the Syriac New Testament. Church Quarterly Review, 1888, July. 257—297. The Syriac NT. translated into English from the Peshitto Version by James Murdock . . with . . . a bibliographical appendix by Isaak H. Hall. Sixth Edition. Boston [1893]; G. H. Gwilliam, the materials for the criticism of the Peshitto New Testament, with specimens of the Syriac Massorah. Studia biblica et ecclesiastica, Oxford. III. 1891, vgl. auch Gwilliam, the Ammonian Sections, Eusebian Canons and Harmonizing tables in the Syriac Tetraevangelium; ibid. II. 1890. Seine Ausgabe der Peshitto Version of the Gospels (von der Clarendon Press 1891 angekündigt Academy 12. Sept. 1891) wird auf c. 40 sehr alten Hdss. ruhen. — Von neutestamentl. Einleitungen vgl. Gregory III, 813—822, Scrivener⁴ II, 6—40 (mit Hilfe von Gwilliam u. Deane).

Im folgenden die Nachträge zur oben genannten Bibliographie der syrischen Bibel.

1. Zum AT.: 10ª 1747 kündigte der Schweizer J. D. Ammon den Druck des Pentateuchs aus den Polyglotten an. Die Typen auf Tertia, wohl von Haas geschnitten; 2 Quartblätter, s. v. Murr, Von syrischen, samaritanischen und koptischen Typen: Literarische Blätter Nürnberg 1805, Nr. VIII, Sp. 266—272.

12ª Nach Abraham Echellensis muß vor 1647 eine Ausgabe des Buchs Ruth irgendwo erschienen sein.

24ᵇ Psalterium syriacum iuxta versionem simplicem, Pschittam vulgo dictam Mausili 1885. 363 pp., von C. J. David und J. G. Schelhot bearbeitet.

— ᶜ — Von Bedjan, Paris 1886, 336 pp. [ob ᵇ und ᶜ identisch?].

32. Jonas Propheta, Syriacè, stylo stranghelico. Lut. Parisiorum 1802, 96 S. kl. 8° („hunc textum ex codicibus impressis et manuscriptis collatis edidit, typisque a se exsculptis impressit Joh. Jos. Marcel, Parisinus typographaei Aegyptiaci quondam Praeses et Administer generalis“).

2. Zu den alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen: The fourth book of Maccabees and Kindred Documents in Syriac. Edited by the late R. L. Bensly. With introduction and translations by W. E. Barnes, Cambridge, Univ. Press. 1896.

The Apocalypse of Baruch translated from the Syriac[.] chapters I—LXXVII. from the sixth cent. ms. in the Ambrosian Library of Milan and chapters LXXVIII—LXXXVII. — the Epistle of Baruch from a new and critical text based on ten mss. and published herewith[.] Edited, with introduction, notes and indices, by R. H. Charles, London A. u. Ch. Black 1896.

37ᵇ Parva Genesis wiederholt von R. H. Charles in the Ethiopic Version of the Hebrew book of Jubilees, Oxford 1895, App. III, p. 183 (Anecdota Oxoniensia. Semitic Series, pars 8.

The Colloquy of Moses on Mount Sinai. By Isaak H. Hall [text and translation] Hebraica 7, 3. April 1891. 161—177.

3. Zum NT.: 39ª Chr. B. Michaelis erwähnt bei Bengel app. crit.² p. 772 eine Ausgabe Antwerpiae per Guid. Fabricium a. 1567; giebt es diese?

43 Scrivener p. 9 mit „reprints of 1583".

60ᵇ Schafs Text wiederholt von Jones, Oxford 1805, 4°.

63 Nach Hall-Murdock giebt es einen Neudruck von 1828.

64 ist das Syrische NT. aus Bagsters Polyglotte, das ohne Datum oder mit verschiedenen Jahreszahlen erscheint; frühstes 1828 s. Nr. 72*.

4. Teile des NT.s: 67 Stellen des NT.s sollen auch schon in des Ambrosius Theseus 1537 begonnener introductio in chaldaicam linguam, syriacam atque armenicam [Papiae] 1539 fol. stehen und wären die ersten in syr. Sprache gedruckten Teile der Bibel [nicht gesehen].

70 Die Excerpta NT. syriaci des Cellarius von 1682 sind unter diesem Titel in Joh. Conr. Geisthirts Schmalcaldia literata (Ztschr. des Vereins für Hennebergische Geschichte und Landeskunde in Schmalkalden Heft 12, 1894, 4°) nicht aufgeführt, dagegen

a) Mysterium incarnationis filii Dei syriace cum interpretatione latina 1680, 4°.

b) Messias exinanitus et exaltatus syriace et arabice descriptus latina interpretatione, Ciz. 1680, 4°.

Eine kath. Ausgabe von Evv. und AG alt- und neusyrisch soll 1877 in Urmia erschienen sein, daselbst von den Amerikanern 1841 12° eine Ausgabe der AG mit den Briefen und eine solche des Römerbriefs.

Von den Polyglotten enthält das syr. NT. die Pariser von 1645 (in dieser auch ein Abdruck von Pococke's Ausgabe der Antilegomena von 1630), die Londoner 1657, eine Heraglotte von Dickinson 1876, eine Triglotte desselben von 1890 [letztere beiden nicht gesehen].

5. Lewis-Text: Ed. Pr.: The four Gospels in Syriac transcribed from the Sinaitic Palimpsest by the late Robert L. Bensly M. A.... and by J. Rendel Harris M. A... and by F. Crawford Burkitt M. A. With an introduction by Agnes Smith Lewis[.] edited for the syndics of the University Press, Cambridge at the University Press 1894, XLVIII, 318, 4°.

Some pages of the four Gospels re-transcribed from the Sinaitic Palimpsest with a translation of the whole text by Agnes Smith Lewis, London: C. J. Clay and Sons 1896, XXIII, 144. 139 S. 4°.

6. Neutestamentliche Apokryphen: Von 108 Renans Ausgabe der Apocalypse d'Adam giebt es einen Sonderdruck, 1854, 47 Seiten.

Zu 108ᵇ Visio Pauli, englisch von Perkins im Journ. of Sacr. Lit. 1, 372 s. jetzt James, Apocrypha anecdota Texts and Studies II, 3, 1893.

Zur *Διαθηκη του κυριου Ιησου Χριστου δια Κλημεντος* vgl. Lagarde, reliq. syr. p. 8. 9, gr. p. 83; James, l. c.

7. Philoxeniana und Harclensis: 113ᵇ The Harklean Version of the epistle to the Hebrew chap. XI, 28—XIII, 25 now edited for the first time with introductions and notes on this version of the Epistle by Robert L. Bensly, Cambridge: at the University Press, 1889, 27 u. 29 S. (Die 19 Seiten Praefatio et Praemonitio stehen in der unter 113 beschriebenen Ausgabe von White bald im ersten, bald im zweiten Band).

8. Die syrische Hexapla: 126ᵇ. Bibliothecae Syriacae a Paulo de Lagarde collectae quae ad philologiam sacram pertinent, Gottingae 1892, 4°, p. 1—256. Veteris Testamenti Graeci in sermonem syriacum versi fragmenta octo.

9. Der palästinische Syrer: Lagarde, Bibliotheca syriaca [s. 126ᵇ] p. 257—403 Evangeliarium Hierosolymitanum.

J. R. Harris, Biblical fragments from Mount Sinai, London 1890, 4°, Nr. 16 (aus Gal 2. 3); wiederholt in Fr. Schwally, Idioticon des christlich palästinischen Aramaeisch, Gießen 1893 p. 131—134.

Anecdota Oxoniensia[.] The Palestinian Version of the Holy Scriptures[.] Five more Fragments recently acquired by the Bodleian Library edited with introduction and annotations by G. H. Gwilliam, Oxford 1893, 4°. (Anecdota Oxoniensia. Semitic Series, Vol. I — Part V.

Anecdota Oxoniensia[.] Biblical and Patristic Relics of the Palestinian Syriac Literature from mss. in the Bodleian Library and in the Library of Saint Catherine on Mount Sinai edited by G. H. Gwilliam ..., F. Crawford Burkitt ... and John F. Stenning. With three facsimiles, Oxford 1896 (Anecdota etc. Vol. I — Part IX).

Auf dem Umschlag von Studia Sinaitica N. V ist als in course of preparation angekündigt: A. Palestinian Syriac lectionary, containing Readings from the Pentateuch, the Prophets, the Acts and the Epistles. Edited by Agnes Smith Lewis, with Critical Notes by the Rev. Professor Nestle DD.

Von einer neuen, mit 2 Sinai-Hdss. verglichenen Ausgabe des Evangeliarium Hierosolymitanum, welche gleichzeitig von Mrs. Lewis vorbereitet wird, sind zur Zeit (Nov. 1896) mehr als 30 Bogen gedruckt.

Am frühesten, häufigsten und mit am besten ist von den Syrern die Bibel in ihre Sprache übertragen worden; trotzdem giebt es noch keine kritische Ausgabe der syrischen Bibel, und kein zusammenfassendes Werk über ihre Geschichte und Bedeutung.

1. Ursprung der syrischen Kirchenbibel. Nach der einheimischen Tradition ist ein Teil des AT.s unter Salomo auf Bitten Hirams übertragen worden: Jesudad, Bischof von Hadeth um 852, zählt die dahin gehörigen Bücher auf.

Eine zweite Tradition schreibt diese Arbeit dem Priester Asa (אָסָא) oder Asja (אַסְיָא) oder Esra zu, den der König von Assyrien nach Samarien schickte; das NT. mit dem Rest der alttestamentl. Bücher sei in den Tagen des Apostels Addai (Thaddäus) und des Königs Abgar hinzugekommen (s. P. Martin, Introduction à la critique textuelle du NT. 1883; Journ. As. 72, 458; Zacharias Rhetor bei Land, Anecd. Syr. 3, 11; Barhebräus zu Ps 10; Epiphanius ed. Pet. 1, 23; 2 Kg 17, 24; 1 Chr 15, 18 ed. Lee und Ceriani). Nicht ganz erklären kann ich die Angabe des Barh., daß nach Eusebius Origenes die syr. Bibel bei einer Witwe in Jericho gefunden habe, [nach hist. eccl. 6, 16. 17 vielmehr den Symmachus bei einer Frau Juliana, und eine der 3 ungenannten in einem Faß in Jericho] oder die Arnolds (1. Aufl.), daß die meisten Syrer die Übersetzung des NT.s dem Achäus [Aggai] einem Schüler des Thaddäus zuschreiben, oder die des Gualtperius und anderer bei Gutbir: Syri Marcum esse N[i] T[i] paraphrasten ex avita traditione constanter affirmant. Noch seltsamer ist die Angabe, die in manchen Hdss. vor den Psalmen steht, daß sie aus der palästinischen Sprache in das Hebr., aus dem Hebr. in das Griech., aus diesem in das Syr. übersetzt worden seien, so schon im cod. Ambr. (VI—VII s.); Brit. Mus. 14436 a u. b. In cod. Hunt. 109 (Oxford) wird dieselbe auf die ganze syrische Übersetzung übertragen, während es in cod. Rich. 7154 umgekehrt heißt, daß der [syr.] Psalter aus dem Hebräischen in das Palästinische nach der Übersetzung des Samaritaners Symmachus übertragen worden sei. Unter den Alten hat wie so oft auch hier Theodor von Mopsuestia recht (comm. in Soph. 1, 6, Mai, N. P. B. 1854, VII): *ἡρμήνευται δὲ ταῦτα [τὰ βιβλία] εἰς μὲν τὴν τῶν Σύρων παρ' ὅτου δή ποτε· οὐδὲ γὰρ ἔγνωσται μέχρι τῆς τήμερον ὅστις ποτὲ οὗτός ἐστιν.*

2. Einzelne Gelehrte glaubten früher, daß der syrischen Kirchenbibel die lateinische Bibel zu Grunde liege, wenigstens im NT. (Fuller, Grotius, Fabricius, Wetstein, Branca 1781), oder daß sie erst spät entstanden sei, im 6. oder 7. Jahrhundert. Die Menge der sehr alten Handschriften und die Übereinstimmung der östlichen und westlichen Syrer, Nestorianer und Jakobiten, sowie die Citate der ältesten syrischen Väter widerlegen dies. Umgekehrt nahmen andere für das AT. oder wenigstens für einzelne Teile desselben vorchristlichen oder jedenfalls jüdischen Ursprung an (schon Rich. Simon, Hug, Geiger, Perles 1860); widerlegen läßt es sich nicht, aber ebenso wenig beweisen.

3. Als Heimat derselben sahen die alten Syrer selbst Jerusalem und Palästina an und stützten dies auf sprachliche Beobachtungen (Elias I. † 1049. Journ. As. 72, 458; Barhebr. Gr. I, 73); die abendländischen Gelehrten dachten zuerst ausschließlich an Antiochien, weil sie die syr. Bibel durch Jakobiten kennen lernten, später ebenso ausschließlich an Edessa wegen seines überwiegenden litterarischen Einflusses; entscheiden läßt sich nichts. Das Syrische war weiter verbreitet, als man gewöhnlich glaubt.

4. Die Bezeichnung, welche seit der Bekanntschaft mit Barhebräus für die syrische Bibel geläufig wurde, Peschittho, ist bis jetzt bei keinem syr. Schriftsteller vor Moses bar Kephas († 913) nachgewiesen, der sagt: „man muß wissen, daß es im Syrischen zwei Übersetzungen des AT.s giebt: eine, diese פְּשִׁיטְתָּא, in der wir lesen, wurde aus dem Hebr. ins Syr. gedolmetscht, die andere aber, die der 72, wurde aus dem Griech. ins Syr. gedolmetscht. Und zwar wurde diese פשיטתא aus dem Hebr. ins Syrische um die Zeit des Königs Abgar gedolmescht. Es sagt nämlich Jakob [von Edessa † 708]; »der Apostel Addai und der gläubige Abgar schickten Männer nach Jerusalem und dem Land Palästina und sie übertrugen das AT. aus dem Hebr. ins Syrische.« Die der 72 aber übersetzte aus dem Griech. ins Syr. Paul Bischof von Tella Mauselath" (so nach Ms. de Paris 241 in Martins autographierter Introduction à la critique textuelle du NT. 1883, p. 101 n.). Thomas von Heraklea, Zacharias Rhetor (oder sein syr. Bearbeiter vom Jahre 570) und noch Jakob von Edessa sagen einfach „die alte syrische" oder „das syrische Exemplar" oder noch kürzer „der Syrer". In massoretischen Hdss. des 9. u. 10. Jahrhunderts steht diese Bezeichnung vom NT. im Gegensatz zu der Arbeit des Thomas von Heraklea (Wisemann, horae syriacae 223; Nestle, LCBl 1879 Nr. 36; Nöldeke, ZdmG 32, 589. Soviel ist sicher, daß dieselbe — פשיטתא,

ist weiblicher status emphaticus des Adjektivs פשיט simplex, zu dem das feminine Substantiv מַפַּקְתָּא *ἔκδοσις*, versio zu ergänzen ist, — die Übersetzung als die „einfache" d. h. die gewöhnliche „in der wir lesen", „die überall in den Händen der Leute ist" (Barh.), den andern gegenüberstellt, aber nicht speziell als die *απλη* der *εκδοσις εξαπλη*, wie manche nach einem richtigen Fingerzeig Fields annehmen, noch weniger als die wörtliche gegenüber den paraphrasierenden oder allegorisierenden. Über Schreibung, Aussprache und Bedeutung des Namens vgl.

A. Geiger, in Verhandlungen der ersten Vers. deutscher und ausländischer Orientalisten in Dresden, Leipzig 1845, 4°, S. 9; K. W. M. Montijn, de oorspronkelijke schrijfwijze en beteekenis van den naam פשיטא, Godg. Bijdragen 1882; J. P. N. Land, nog iets over den naam Peshitthô (פשיטתא) der oudste Syrische Bijbelvertaling, ebendaselbst; Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt, I, p. IX. Eb. Nestle, Zum Namen der syrischen Bibelübersetzung Peschitta. ZdmG 47. 157/9; Ed. König, Zum Namen der syrischen Bibelübersetzung Peschitta ebenda 316/9; A. Mez, Die Bibel des Josephus 1895 S. 4.

5. Umfang des AT.s. Das syr. AT. war wesentlich das der palästinischen Juden; doch fehlte die Chronik im Kanon der Nestorianer, und, wie es scheint, auch in dem der Jakobiten, wird wenigstens in ihren massoretischen Hdss. nicht berücksichtigt. Jesudad erwähnt sie ausdrücklich bei seiner Bemerkung, daß das AT. 22 Bücher zähle; sie findet sich schon in Hdss. des 6. Jahrh., nicht bloß im Ambrosianus, sondern auch in London (Wright Nr. 25), in dieser mit der in die gedruckten Ausgaben aufgenommenen Halbierung bei II. Chr 6, 1.

Auch Esra — Nehemia fehlt in den mass. Hdss., ebenso Esther in den nestorianischen, während in den jakobitischen dies Buch mit Judith, Ruth und Susanna zusammen das Frauenbuch mit 4463 Stichen bildet. Eigenartig ist auch, daß auf das Gesetz (אוֹרַיְתָא) als zweiter Hauptteil der liber sessionum, *βιβλος καθισματων*, כְּתָבָא דְבֵית מוֹתְבָא folgt, d. h. Job, Jos, Ri, Sa, Kg, Pr, Si, Prd, Ruth, Ct (nicht: Susanna). Bei den Propheten steht hinter Jesaja, der in einzelnen Hdss. bei 35, 2 abgeteilt wird, meist das Zwölf-Propheten-Buch, dann Jer (hie und da bei 32, 6 abgeteilt), häufig mit Ba I und II und Ep. Jer, Ez, Da. Vollständige, auch die Apokryphen umfassende Hdss. heißen *καθολικοι* oder *πανδεκτης*, קָאתוֹלִיקָא או פנדקטא, so schon der berühmte codex Ambrosianus, in welchem von den gewöhnlichen Büchern der griech. Bibel nur der apokr. Esra und Tobit, sowie Manasses Thränenlied fehlt, dagegen die Apokalypse des Baruch und IV Esra, sowie als 4 und 5 Mak die Geschichte von Samuna und Josephus de bello Judaico V uns erhalten ist. (Manasses Lied, das einzige noch nicht gedruckte Stück der syr. Bibel, hdschriftl. in Paris Anc. Fonds 11, Rom B Vat. Cat. II, nr. 7; von Tobit ist bis 7, 11 die hexaplarische Version des Paul von Tella, von da bis zum Schluß nur ein noch späterer Text erhalten [s. u.]). Genaue Hdss. haben uns zu den einzelnen Büchern oder Gruppen genaue stichometrische Angaben erhalten (in der Londoner Polyglotte aus einer Handschr. fehlerhaft mitgeteilt), am sorgfältigsten zum Psalter, dem Lieblingsbuch der syr. Kirche (s. Abbé Martin, Introduction p. 667; Gregory 3, 112, 1303; Studia Biblica; J. R. Harris, On the Origin of the Ferrar Group, London 1893, 10. 26).

6. Der Charakter der Übersetzung. Im großen ganzen darf diese Übersetzung als eine sorgfältige, gute, getreue, dem Text sich anschließende betrachtet werden. Doch giebt es ziemlich große Unterschiede unter den einzelnen Büchern.

Der Pentateuch folgt eng dem hebr. Text und der jüdischen Exegese, Jesaia und die Zwölf enthalten vieles aus der Septuaginta, Ruth ist paraphrastisch, Hiob Wort für Wort übertragen, die Chronik ist ganz targumartig; umgekehrt hat das Targum zu Pr unseren Syrer benutzt. Auf den Psalter scheint die griechische Übersetzung eingewirkt zu haben. Die Apokryphen wurden von Aphraates nicht benutzt, aber von Ephräm gekannt, und die Handschriften, die Lagarde für sie benutzte, gehören z. T. schon dem 6. Jahrhundert an. Wichtig ist der syrische Sirach, da er nach Lagarde und Bickell (ZkTh 6, 330) aus dem Hebräischen, nicht aus dem Griechischen übersetzt ist. Daß der Text des Tobias bis 7, 11 der Übersetzung des Paul von Tella angehört und auf die verlorne Hds. des Masius zurückgeht, s. jetzt in Lagardes Bibliotheca syriaca S. 32¹. Von 1 Mak ist im cod. Ambr. eine zweite Rezension erhalten. Troß den vielen Einzeluntersuchungen, die in neuerer Zeit über einzelne Teile der Peschitto erschienen, fehlen noch viele Vorarbeiten zu ihrer richtigen Verwertung. Seit Bernstein, ZdmG 3, 387—396 hat kaum jemand Besserungsvorschläge zu ihrem Text zusammengetragen

oder Kollationen veröffentlicht, doch s. Rahlfs. Vortreffliche Hdss. liegen namentlich in London, die älteste datierte vom Jahre 464. Von Cerianis photolithographischer Ausgabe des Codex Ambrosianus fehlen noch die Anmerkungen (s. ThLZ 1875, 13; 78, 10; 81, 1; 84, 2). Nachstehend die Litteratur 1. über die syrische Bibel im allgemeinen, 2. zu einzelnen Büchern des AT.s.

a) Adler, verss. s. u.; J. Fr. Bernd, schediasma de primariis versionis syriacae virtutibus, Halle 1732; J. A. Edgren, The Peshito, Hebrew Student I, 1 (1882); J. E. Gerhard, Dissert. ad N. T. syriacum in Menthenii thes. II, 43; J. E. Gerhard et D. Scharf, exercitationum ad N. T. syriacum disputatio tertia. Wittenberg 1646; J. W. Gibbs, characteristics of the Peshito Syriac version of the N. T., Journ. of the Amer. Or. Soc. II (1851) 127/134; A. Müller, de syriacis libr. ss. versionibus und Symbolae syriacae, Berol. 1673, 4°, auch in Opuscula Orientalia Francof. ad Viadr. 1695, 4°; P. de Lagarde, de novo testamento ad versionum orientalium fidem edendo, Progr. des Kölnischen Real-Gymnasiums, Berlin 1857, 4, auch in desselben Gesammelte Abhandlungen, Leipzig 1866; Peshitto in Mc. Clintock & Strongs Cyclopaedia Vol. VII; Chr. B. Michaelis, tractatio critica de variis lectionibus Ni Ti caute colligendis et diiudicandis p. 29 sqq.; Th. Gli. Jahn, Observationes in vers. N. T. syr. Vit. 1756; J. Chph. Harenberg, de antiqua versione syriaca, Bibl. Brem. VII, 480; J. Prager, de Vis Ti versione Syriaca quam Peschittho vocant, quaestiones criticae, P. I, Gottingae 1875; M. H. Reinhard, de vers. Syr. N. T., Viteberg. 1728, 4°; J. J. Reuß, de vers. syr. N. T., Rostochi 1698, 4°; J. G. Reusch, syrus interpres cum fonte Ni Ti graeco collatus, Lips. 1742; G. C. Ridley, de syriacarum Ni Ti versionum indole atque usu, London 1761, 4°, c. tab. abgedruckt mit einigen Anmerkungen von J. D. Michaelis von Semmler 1766 hinter seiner Ausgabe von Wetstenii libelli ad crisin Ni Ti (vgl. Or. u. Ex. Bibl. II [1772], 191); G. Ch. Storr, observationes super Ni Ti versionibus syriacis 1772 (Or. u. Ex. Bibl. IV [1773], 190/8); E. Roediger, in Ersch u. Gruber III, XVIII, 292/4; derselbe über Lees Ausgabe von 1823 in Hallische Lit.-Ztg. 32, 4; Schönfelder, Onkelos und Peschittho, München 1869; Fr. Uhlemann, de versionum N. T. Syriacarum critico usu, Berlin 1850, 4° (Progr. des Friedr.-Wilh.-Gymn.); G. Erdm. Voigt, de versione syriaca (N. T.), Jen. 1670; Mich. Weber, de usu vers. syr. hermeneutico, Lips. 1778; J. Wichelhaus, de N. T. versione ant., quam Pesch. vocant libri IV, Hal. 1850; G. B. Winer, de versionis Ni Ti syriacae usu critico caute instituendo, Erlang. 1823, 4°; H. F. Whish, Clavis Syriaca: a key to the ancient Syriac Version called „Peshito" of the four holy gospels, London 1883, IV, 588, 8°.

b) Dr. Alfr. Rahlfs, Beiträge zur Textkritik der Peschita. ZatW. 1889, 161—210; R. Gottheil, Zur Textkritik der Pešittâ" Mitteilungen des akademischen orientalischen Vereins z. Berlin Nr. 2 1889, S. 21—28.

Zu einzelnen Teilen des AT.s: L. Hirzel, de Pentateuchi versionis syr. (peschito) indole commentatio crit.-exeget., Lips. 1815; S. D. Luzzatto, Philoxenus s. de Onkelosi chald. Pentateuchi versione. Acc. appendix de Syriasmis in chaldd. paraphrr. Vis Ti, Vind. 1830; J. M. Schönfelder, s. o.; Jos. Perles, Meletemata Peschitthoniana, Vratisl. 1860: F. Tuch, de Lipsiensi cod. Pentateuchi syr. ms. part. I, Lips. 1849, 4°;

c) Fr. Baethgen, Untersuchungen über die Psalmen nach der Peschita, erste Abtheilung, Kiel 1878, 4°; Forts. in „Der textkritische Werth der alten Übersetzungen zu den Psalmen, erster und zweiter Artikel", JpTh. VIII, 405/459, 593/667; Fr. Dietrich, commentatio de psalterii usu publico et divisione in ecclesia Syriaca, Marburg 1862, 4° (indices lectionum), Prager s. o.; Andr. Oliver, a translation of the Syriac Peshito Version of the Psalms of David; with notes critical and explanatory, Boston 1861; Berthold Oppenheim, Die syr. Uebersetzung des fünften Buches der Psalmen und ihr Verhältnis zu dem massoretischen Texte und den älteren Uebersetzungen, namentlich den LXXII. Targum, Leipzig 1891; J. Fred. Berg, the influence of the Septuagint upon the Pešittâ Psalter. Diss. Columbia College, Newyork 1895, V, 160; zu Hiob: Edv. Stenij, de syriaca libri Jobi interpretatione quae Peschita vocatur. Pars prior, Helsingforsiae 1887; Mandl, S. 110,5 (Th. N[öldeke] LCBl 93, 2).

d) Animadversiones criticae in versionem syriacam Peschitthonianam Librorum Kobelet et Ruth, Auctore Georgius [sic] Janichs, Vratislaviae 1871 (Dissert. inaug. Marb., Lips. 1869); Cl. A. Reg. Töttermann, פלגותא קדמיתא דבריגין cum hebraeis collata, Helsingforsiae 1870: S. Fränkel, Die syrische Übersetzung zu den Büchern der Chronik, JprTh V (1879), 508/36, 720/59.

e) J. A. Dathe, de ratione consensus vers. chaldaicae et syriacae Proverbiorum Salomonis, Lips. 1764; S. Maybaum, Über die Sprache des Targum zu den Sprüchen und dessen Verhältnis zum Syrer: Merx, Archiv II, 1 (1871), 66/93; Th. Nöldeke, Das Targum zu den Sprüchen von der Peschita abhängig, ebenda II, 2 (1872), 246/9; Pinkuß S. 110,2.

Zu Deuterojesaja s. Weiß S. 107,16; zu Threni: Abelesz S. 110,3; zu Ezechiel: Cornill, Das Buch des Propheten Ez, 1886 S. 137—156; dazu Pinkuß und Rahlfs.

V. Ryssel, Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha, 1887; Sebök (Schönberger) S. 107,17 u. vgl. V. Ryssel, ThLBl 1889, 28; Strack, LCBl 89,4.

f) C. A. Credner, de prophetarum minorum versionis syriaca quam Peschito dicunt indole, Diss. I [unica], Gott. 1827: J. J. Kneucker, Das Buch Baruch, Leipz. 1869 S. 190/8; Th. Nöldeke, Die Texte des Buches Tobit, Monatsberichte der Berliner Akademie 1879, 45/69; Trendelenburg, Primi libri Maccab. Graeci cum versione syriaca collatio in Repert. für bibl. und morgenl. Literatur 15, 58—153.

Zum NT.

1. Ueber den Curetonschen Syrer. Die Ausgabe von Cureton 1858; Rödiger 1872; Wright 1873; J. R. Crowfoot, Fragmenta evangelica, quae ex antiqua recensione versionis syriacae N[i] T[i] (Peshito dictae) a Gul. Curetono vulgata sunt, Graece reddita textuique syriaco editionis Schaafianae et Graeco Scholzianae fideliter collata, Cantabr. Pars prima 1870, pars altera 1872, 4°; ders., Observations on the Collation in Greek of Curetons Syriac fragments of the Gospels with Schaafs edition etc. 1872, 4°; Chr. Hermansen, disputatio de codice Evangeliorum Syriaco a Curetono typis descripto. Hauniae 1869, 4° (Akademische Einladungsschrift); Le Hir, étude sur une ancienne version syriaque des Evangiles, Paris 1859; G. Wildeboer, de waarde der Syrische Evangeliën, door Cureton ontdekt en uitgegeven. Eene Bijdrage tot de geschiedenis van het ontstaan der syrische Bijbelvertalingen, Leiden 1880; de Lagarde, Symmicta (1877), 86. 119; Ueber die Ueberschrift דמפרשא Mai, Script, Vet. N. Coll. X, II S. 25. 56; Gildemeister, ZdmG 13, 472; ders. in de evangeliis in Arabicum e Simplici syriaca translatis commentatio academica, Bonn 1865 S. 10; Hermansen S. 30; Cureton, preface p. VI; Journal of Sacred Literature, 3[d] series, vol. VIII (1859) p. 160 Land; 410 Tregelles; X, 154 f. W W[right]; 377/8 B. H. C[owper]; Bernstein, per anni circulum dispositum; Ewald, Jahrbücher IX, 70 ff. und irgendwo in den GgA, die bunte oder abweichende, variata, opp. simplex; Neueres s unten, und Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, 105/8; Friedr. Baethgen, Evangelienfragmente. Der griechische Text des Curetonschen Syrers wiederhergestellt, Leipzig 1885; H. H. Harman, Cureton fragments of Syriac Gospels. Journ. of the Soc. of Bibl. Lit. and Exeg. 1885, June—Dec. 28—48. Angekündigt von der Cambridger Universitätspresse (Acad. 29 Sept. 94): The Curetonian Syriac Gospels, reedited together with the readings of the Sinaitic Codex, and a translation into English by F. C. Burkitt.

2. Litteratur zum Lewistext.

1. die Edd. Prr. a) The four Gospels, b) Some pages S. 168,27.

2. Uebersetzung: a) Agn. Smith Lewis a translation of the four Gospels from the Syriac of the Sinaitic Palimpsest, London, Macmillan 1894, XXXVI, 239, 8°.

b) In: Some pages und separat 4°.

3. Kollationen: a) Karl Holzhey, Der neuentdeckte Codex Syrus Sinaiticus untersucht. Mit einem vollständigen Verzeichnis der Varianten des Cod. Sinaiticus und Cod. Curetonianus, München 1896.

b) Alb. Bonus, Collatio codicis Lewisiani rescripti evangeliorum sacrorum syriacorum cum codice Curetoniano (Mus. Brit. Add. 14, 451) cui adiectae sunt lectiones e Peschitto desumptae. Oxonii, e prelo Clarendoniano 1896, 4°.

4. Berichte: a) Margaret Dunlop Gibson, how the Codex was found. a narrative of two visits to Sinai from Mrs. Lewis's Journals 1892—1893. Cambridge, Macmillan 1893.

b) Mrs. R. L. Bensly, Our Journey to Sinai a visit to the Convent of St. Catarina. With a chapter on the Sinai palimpsest. The Religious Tract Society 1896.

5. Mitteilungen: The Academy 6. Aug. 1892, 110[b]; The Athenaeum, eodem 196[b]; E. Nestle, Schwäbischer Merkur 11. April 1893 (nach einem Brief von Harris Sues 30. März 1893), vgl. auch ThLZ 93, Sp. 220, 244 (in diesem ersten Bericht blieben die Namen von Bensly und Burkitt unerwähnt, da jener Brief deren Mitarbeit als bekannt voraussetzend nur von „we" redete. Bensly starb leider 2 Tage nach Ankunft in Cambridge 23. April 1893). Christian World 20. April 1893. The Cambridge Chronicle 21. April 1893.

6. Anzeigen und Artikel: zu 1[a]) F. C. Burkitt, the Guardian Okt. 31 1894; J. Rendel Harris, the new Syriac Gospels. Contemporary Review, Nov. 94, 644—673; ThLZ 94, 25; Z[ahn], Das syrische Evangelium vom Sinai, ThLBl 1895, 1—3; G. H. Gwilliam, The Expository Times, Jan. 1895, 157 ff.; The text of the Syriac Gospels the Church Quarterly Review, April 1895, 102—132. — F. C. Burkitt, auf dem Church Congress in Norwich, vgl. the Record, 11. Okt. 1895 u. Mrs. Bensly, Our Journey, p. 172—185.

1[b] ThLZ 1896, 12; v. D[obschütz] LCBl 96, 45, F. B. Badham, Academy 13. Juni 96.

zu 2[a] ThLZ 95, 4, A. L. Bull. crit. 15. Juni 95.

zu 3[a] ThLZ 96, 12, LCBl 21, Rev. Crit. 28; Bardenhewer, Lit. Rundschau 15. Juni 96.

3[b] ThLZ 96, 20.

zu 4b vgl. Mrs. Lewis: Cambridge Chronicle Okt. 9. 96. Cambridge Independent Press Okt. 23. 96.

Ueber einzelnes insbes. Mt 1, 17 („Josef zeugte Jesus") s. Academy 1894, Nov. 17. 24., Dec. 1. 8. 15. 22. 29. 1895, Jan. 5. 12, Einsendungen von F. C. Conybeare, F. P. Badham, E. A. Simcox, R. H. Charles, H. J. White, Agnes S. Lewis, E. Nestle, Willoughby C. Allen, Alfred Rahlfs, C. R. Conder, W. Sanday, F. W. Farrar; vgl. auch Grey Hubert Skipwith, the first chapter of St. Matthews Gospel in the light of recent research (Notthingham Tracts. III. London 1895). Außerdem Acad. 1895, Apr. 13, May 18, June 8. 29.

a) Die Evangelien.

Bis zum Jahre 1858 kannte man nur eine einzige alte Übersetzung des NT.s ins Syrische, diejenige, die Joh. Albert Widemanstadius von Nellingen im Ulmischen mit den von Johann Kraft aus Ellwangen geschnittenen Typen 1555 in Wien in trefflicher Weise herausgab. Man nannte sie die Königin der Übersetzungen und benutzte sie für die neutestamentliche Textkritik in der bisher besten Ausgabe von Leusden und Schaaf (Lugd. Bat. 1709, 4°), welcher Schaafs Lexicon syriacum concordantiale beigegeben ist. Einzelne der Fehler, mit welchen dieser Zeuge auch noch in den neusten Ausgaben des griechischen Testaments aufgeführt wird, hat Field im Otium Norvicense III. gebessert. Weitere Besserung ist zu hoffen, wenn Gwilliams oben erwähnte Ausgabe erschienen sein wird. Im genannten Jahr 1858 (nicht 1848: Gregory 3, 809), in welchem Jahr nach Scrivener⁴ 14 allerdings der Text gedruckt wurde, veröffentlichte W. Cureton († 1863) aus den im Jahr 42 ins Brit. Museum gekommenen Hdss. des Syrerklosters der nitrischen Wüste Remains of a very ancient recension of the four Gospels in Syriac hitherto unknown in Europe (London, Murray 1858 XCV. 87 Seiten und unpaginierte Bogen; die Ausgabe ist trotz ihrer Schönheit ein Muster, wie man es es nicht machen soll). Zwei durch Brugsch (nicht: Sachau, Scrivener⁴ 14) nach Berlin gekommene Blätter, welche Lc 15, 22—16, 12; 17, 1—23 u. Jo 7, 37—8, 19 boten, erkannte Lagarde, veröffentlichte E. Roediger (SBA 1872) u. W. Wright (1873). Cureton meinte in seinem Text das Original des Matthäusevangeliums gefunden zu haben. Davon konnte keine Rede sein; aber die Überschrift dieser Version oder Rezension אונגליון דמפרשא מתי und ihr Verhältnis zur gewöhnlichen Gestalt der syrischen Bibel blieb ein Rätsel, das auch durch die Preisaufgabe der Göttinger Universität (Lagarde, Symmicta [I] 86, 119) nicht gelöst wurde. Einiges Licht fiel auf die Überschrift durch ähnliche Überschriften syrischer Psalterien, vor allem aber durch den Kanon des Rabbulas (von 407—435 Bischof von Edessa): „Die Presbyter und Diakonen sollen dafür sorgen, daß in allen Kirchen אונגליון דמפרשא sei und gelesen werde. Die Presbyter sollen wo möglich das Evangelium lesen und nicht die Diakonen". Außerdem aber glaubte man eine besondere Verwandtschaft mit Curetons Text in den Bibelcitaten des 336 und 345 schreibenden Aphraates zu finden, der zudem Jo 1, 1 als den Anfang „des Evangeliums" hervorhob. Aus dem allem schloß Th. Zahn, daß jene Überschrift „das Evangelium der Getrennten" d. h. die Einzelevangelien bedeute und im Gegensatz zur Evangelienharmonie des Tatian stehe, die ursprünglich syrisch gewesen sei und bis auf die Zeit Theodorets in der syrischen Kirche gebraucht worden war. Die Frage war nur, wie sich diese drei Zeugen, Tatian, Cureton nnd Peschittho zu einander verhalten, ob Tatian schon eine vollständige syrische Übersetzung der einzelnen Evangelien vorgefunden habe, oder ob seine syrische Harmonie an die Spitze zu stellen sei und Cureton und Peschittho von ihm abhängig seien.

In ein ganz neues Stadium traten diese Fragen als von Mrs. Lewis 1892 auf dem Sinai ein syrischer Evangelienpalimpsest gefunden und teilweise photographiert wurde, dessen Text Prof. Bensly als dem Curetonschen verwandt erkannte. Von ihm, J. Rendel Harris und F. Crawford Burkitt, wurde die Handschrift im Januar und Februar 1893 fast ganz kopiert und erschien 1894. Auf einer dritten Reise ergänzte Mrs. Lewis die Arbeit der Triumvirn und legte das Ergebnis dieser Arbeit 1896 mit einer (revidierten) englischen Übersetzung vor (Some pages). Die Fragen, die sich an den Fund knüpfen, sind noch nicht gelöst, doch wollen dem Unterzeichneten Zahns Aufstellungen als die natürlichsten erscheinen. An der Spitze steht Tatians Evangelienharmonie, ein von Haus aus syrischer, nicht griechischer Text; von ihr sind die drei andern Gestalten, die man im kritischen Apparat des NT.s am einfachsten als Sl(ewis), Sc(ureton), Sp(ešitto), bezeichnen würde, abhängig, und zwar steht Sl der Tatianschen Harmonie (= St(atian)) am nächsten, Sp am entferntesten. Für alles Nähere muß auf

die nachstehend verzeichnete Litteratur und weitere Untersuchungen verwiesen werden, aber nicht unerwähnt darf bleiben, daß der obengenannte Rabbulas laut seinem Biographen „durch die göttliche Weisheit, die in ihm war, das NT. aus dem Griechischen in das Syrische übersetzte wegen seiner Verschiedenheiten genau wie es ist“ (ed. Overbeck S. 172) d. h. wohl eine Revision eines syrischen Textes nach irgend einer griechischen Hds. vornahm; und daß nach Eusebius schon Hegesippus *εκ τε του καϑ Εβραιους ευαγγελιου και του Συριακου και ιδιως εκ της Εβραϊδος διαλεκτου τινα τιϑησιν.* In der neuesten Auflage von Scrivener[4] (1894) vertritt der Herausgeber Edward Miller oder G. H. Gwilliam, der ihn in den betreffenden Abschnitten unterstützte, die Ansicht, daß Peschito viel älter, der Curetonsche Text eine sie korrigierende Privatarbeit sei, welche mit ihren Änderungen in Mt 1, 16. 19. 20. 24 the heresy of the Helvidians bekämpfen wollte (2, 14—24).

b) Über dem Lewis-Text der Evangelien ist der übrige Teil des syrischen NT.s von der Forschung der Gegenwart ziemlich vernachlässigt worden. Nur die Frage, wie sich die syrische Übersetzung zur Textrezension verhalte, welche der cod. D der Evv. und AG bietet, hat namentlich in England einzelne bewegt (vgl. Chase, the Old Syriac Element in the text of Codex Bezae, London 1893; Hackmann, ThLZ 94, 24). Daß Ephräm in der AG die D-Rezension befolge, während die Peschito im allgemeinen mit dem gewöhnlichen Text stimme, hat Harris in der zweiten seiner four lectures on the western text of the New Testament gezeigt (London 1894, The Old Syriac Text of the Acts p. 14—34, Ephrem on the Acts 34—51); vgl. Corssen, GgA 1896. 6. 429. Über ein Kennzeichen, daß die Übersetzung der AG von anderer Hand herrührt als die der Evv., s. Nestle, Philologica sacra p. 10. Sodann ist es für die Geschichte des Kanons wichtig, daß bei den paulinischen Briefen von Anfang an der dritte Brief an die Korinther im syrischen NT. gestanden haben wird, s. Bd 1, 669 Z. 12—43, während die Antilegomena fehlten. Die Briefe (2 und 3 Jo, 2 Ptr, Judä) wurden 1630 von Pococke, Apok 1627 von de Dieu erstmals herausgegeben; doch ist ihre handschriftliche Bezeugung ziemlich alt; vgl. John Gwynn, the older syriac version of the four minor Catholic epistles Hermathena nr. XVI (Vol. VII) 1890. 281—314. Von der Perikope Jo 7, 53—8, 13, die der Peschittho ursprünglich fremd ist, gab es seit Maras (um 520) wenigstens 3 verschiedene Übersetzungen (Bernstein, ZdmG 8, 397); Gwynn, on a Syriac MS p. 20—24. Daß die Syrer sie meist zu can. 89 (nicht 86) rechnen d. h. hinter Jo 8, 20 setzen, ist beachtenswert. In vollständigen Hss. und in den nestorianischen Massora-Codices ist die gewöhnliche Ordnung Evv, Akt., 3 kath., 14 Paul., doch steht z. B. in der Londoner Nr. 63 (IX sc.) Paulus zwischen Evv. und Akt.; in anderen massor. Hdss. (Paris 64, London 7183. 12178) folgen sich Akt., 3 kath., 14 Paul., Evv. u. zwar zweimal in dieser Ordnung, zuerst nach dem Text von S, dann (ohne die kath. Briefe) nach dem des Thomas von Heraklea. Die Evv. stehen fast immer in der gewöhnlichen Ordnung, auch im Lewis-Codex; in manchen Hdss., z. B. römischen aus den Jahren 598, 736, 956 führen sie die gemeinsame Überschrift מבשר־אנגליון, die Londoner 89, 96, 97 verbinden Mt und Jo, in Sc ist die Reihenfolge Mt, Mc, Jo, Lc (vgl. Zahn, Forschungen II, 273). In der doctrine of Addai werden S. 34 „das A. und NT. und das Diatessaron“, S. 14 „das Gesetz, die Propheten, das Evangelium, die Briefe Pauli, welche Simon Peter aus Rom schickte, und die Thaten der 12 Apostel, welche Johannes aus Ephesus sandte“, als diejenigen Bücher genannt, neben welchen man keine andern in der Kirche lesen dürfe. Daß die oben genannten Briefe dem syrischen Kanon fehlten, bezeugen auch Chrysostomus (MSG 56, 317) und Indicopleusta (88, 373), daß sie erst nachträglich entfernt worden seien, wie Hug und Hilgenfeld wollten, ist durchaus unannehmbar.

An Litteratur zum syrischen NT. sei noch angeführt:

The New Testament; or the book of the holy gospel of Our Lord and Our God Jesus Messiah: a litteral translation from the Peshito Version by James Murdock, New-York 1851, sixth ed. 1893; T. W. Etheridge, Horae Aramaicae.... with a translation of the Gospel according to St. Matthew and of the epistle to the Hebrews from the ancient Peshito Syriac, London 1843 12°; derselbe: Acts the apostolical; With the remaining epistles and the book of revelation; Translated from the Peshito and a later Syriac text with prolegomena and indices, London 1849; J. D. Michaelis, curae in vers. syr. Act. Apost cum consectariis criticis de indole, cognationibus et usu versionis Syracae tabularum Novi Foederis, Göttingen 1755, 4°; C. L. E. Löhlein, Syrus Epistolae

ad Ephesios interpres, in causa critica denuo examinatus, Erlangen 1835; J. H. Hall, the syriac Apocalypse in Journal of the Soc. of Bibl. Lit. and Exeg. 1882, June & Dec. 134/151.

Über das reiche Handschriftenmaterial, das einem künftigen Herausgeber der syr. Bibel, zumal des ATs. zur Verfügung steht, belehren die Kataloge von London, Paris Oxford, Florenz, Rom. Für das NT. s. Gwilliam und Gregory 3, 828 ff., und vgl. die nachstehende Litteratur.

Faksimiles: z. B. Adler, N i T i vers. syriacae 1789; Blanchini, Evangeliarium quadruplex, T. 1, vol. II ante p. DXLI; das illustrierte Ms. im Florenzer Katalog; Facsimiles of Orient. MSS (London) pl. 39 (AT. 464) 52 (Palimpsest), 66 (NT. 768*) von Curetons MS bei Kenyon Plate XV; ebenda Pl. VII die Londoner Handschrift von 464. Collationen: J. G. C. Adler, N i T i versiones syriacae Simplex, Philoxeniana et Hierosolymitana. Denuo examinatae et ad fidem codicum mss. bibliothecarum Vaticanae, Angelicae, Assemanianae, Mediceae, Regiae aliarumque novis observationibus atque tabulis aere incisis illustratae, Hafniae 1789, 4° (auch im NT. von A. Birch 1788; noch nicht ersetzt, obwohl nicht genau genug); Bruns, Eine Collation des codex Guelpherbytanus des Matthäusevangeliums, Repertorium 15 (1782) 163 ff. [Fortsetzung scheint nicht erschienen]; Gutbir, Notae criticae in NT. Syr., quibus praecipua variae punctationis exempla aliaeque variantes lectiones . . . inter se conferuntur, Hamburg 1667 (hinter seinem syr. NT.); J. H. Hall, discovery of a Syriac MS of the NT., The Academy, 18. Aug. 1877, col. 170, Amer. Or. Soc. Proceedings, Oct. 1877, XVII—XIX; derselbe, Notes on the Beirût Syriac codex, Journal of the Society of Biblical Litterature & Exegesis 1882, June & Dec. p. 3—26; R. Jones, textus sacrorum evangeliorum versionis simplicis syr. collatus cum duobus codd. mss. bibl. Bodleianae et cum cod. ms. commentarii Barhebraei, Oxon. 1805, 4°, 3 tabb.; G. D. Kypkii, recensio cod. ms. Syro-Arabici, Regiom. 1746; cod. Coloniensis von Land in Leiden wieder aufgefunden und beschrieben in catalog cod. orr. bibl. acad. Lugd. Bat. V, 64 nr. MMCCCXLIV, cod. 1198; Ueber die biblia regia und den dabei fürs Syr. NT. benutzten Codex s. de Gids, Aug. 1880, 238 vlg.; Lee, Remarks on the collation of Syriac MSS in „the Classical Journal" for March & June 1821, Vol. XXIII, 245/9, deutsch in Winers kritischem Journal I, 2, 249; J. H. Hall, on a ms. of the Peshitto NT. with the tradition of the Apostles. Am. Or. Soc. Proc. XIV. Okt. 1888. 59—85; J. H. Hall, on a ms. of the Peshitto Four Gospels. ibid. 51—59; J. H. Hall, a Syriac apostolos ms. in the Library of the A. B. C. F. M. at Boston. Journ. of the Soc. of Bibl. Litt. and Exeg. June & Dec. 1888, 1—13. In Hartford theological college 4 Fragmente von Lectionarien AO Soc. XIV, p. LXIX. — John Gwynn, On a Syriac MS in the Collection of Archbishop Ussher. Transact. of the R. Ir. Academy. Vol. 27, p. 269—316 (in Trinit. Libr. = Antilegomena); John Gwynn, On a Syriac ms. of the NT. belonging to the Earl of Crawford and Balcarres and on an unedited version of the Apocalypse therein contained. ibid. Vol. XXX Part X. Dubl. 1893. 347—418 Plate XXI.

Nach und neben der Kirchenbibel entstanden bei den Syrern noch eine ganze Reihe Übersetzungen.

1. Das griechische AT. übersetzte Paul von Tella im Auftrag des monophysitischen Patriarchen Athanasius in den Jahren 616/7 so wörtlich als möglich ins Syrische, und da er als Grundlage eine Kopie der Hexapla des Origenes benutzte, seine Arbeit auch in sehr alten Hdss. überliefert ist, verdanken wir ihm eines der wichtigsten Hilfsmittel für die Herstellung des origenistischen Septuagintatextes.

Nach einer Hds., welche zweifellos der erste Band des jetzt in Mailand aufbewahrten Codex war, bearbeitete Andreas Du Maes (Masius) das Buch Josua: Josuae imperatoris historia illustrata atq. explicata. Antwerpiae, Plantin 1574 fol. (neuer Titel: 1609). Über den Inhalt der seither leider verschollenen Hds. s. jetzt Rahlfs in Lagardes Bibliotheca Syriaca. Sie enthielt von Dt 15, 7 ab Jos, Ri (wahrscheinlich Ruth) Kg α—δ, 1. 2 Chr, Esr, Esth, Jud, Tob bis 7, 11. Der in die Ambrosiana gerettete Zwillingsband, der Ps, Job, Pr, Eccl, Cant, Sap, Eccli, XII. Proph, Jer, Ba, Threni, Epist. Jer, Da, Sus, Bel et Draco, Ez u. Jes enthält, ist nach den verschiedensten Anläufen 1874 als Tom. VII der Monumenta sacra et profana ex codd. praesertim bibliothecae Ambrosianae von Ceriani photolithographisch vervielfältigt worden. Alles übrige, was in 6 Handschr. des britischen Museums und einer Pariser von dieser Übersetzung erhalten ist und zum Teil schon von Mitteldorpf, Scat Nördam, Ceriani und Lagarde herausgegeben war, hat der letztere in mustergiltiger Weise im ersten Teil seiner Bibliotheca syriaca vereinigt (Veteris Testamenti Graeci in sermonem Syriacum versi fragmenta octo bis Seite 256:

Stücke von Gen, Ex, Nu, Ri, *γ. δ.* Regn.). Sein Schüler Rahlfs hat dazu aus dem Peculium des Masius und dessen in der Amsterdamer Ausgabe der Critici sacri aufgenommenen Bemerkungen zu Dt 17—34 gesammelt, was sich daraus über die verschollene Hdſ. gewinnen ließ, und die Herausgabe des Werkes vollendet. Über die früheren Veröffentlichungen s. die Nummern 115—126 meiner litteratura syriaca. Welcher Gewinn aus dieser Übersetzung für das griechische AT. zu ziehen ist, hat Field im Otium Norvicense[I] sive tentamen de reliquiis Aquilae, Symmachi, Theodotionis e lingua syriaca in graecam convertendis (Oxonii 1864, 4°) und in seiner Bearbeitung der Hexapla 1875 gezeigt. Vgl. noch Lagarde, Mitteilungen 4 (1891) 205—208 die Stichometrie der syrisch-hexaplarischen Uebersetzung des alten Testaments. Über die Übersetzung des Pentateuchs und der Weisheit ins Arabische durch Hâreth ben Senân s. S. 94,35. Daß der Paul, dem eine der syr. Übersetzungen der pericope de adultera zugewiesen wird, eben der von Tella sein werde, vgl. Gwynn, Syr. MS of Archbish. Ussher p. 21.

2. In den Jahren 704 und 705 veranstaltete Jacob von Edessa (PRE² 6, 446 geb. 633) eine sorgfältige Revision der syrischen Übersetzung des AT.s auf Grund der Septuaginta und mit Beiziehung der anderen griechischen Uebersetzungsfragmente. Erhalten ist in Paris lückenhaft Pentateuch und Daniel, in London 1 Sa bis 1 Kg 2, 11 und Stücke aus Jesaia; s. Eichhorn, Allg. Bibl. 2, 270; 8, 571: de Sacy, Notice d'un manuscrit Syriaque du Pent. etc., wiederholt in Notices et extraits 4, 648—668; Reuß in der ALZ 1846 Nr. 204; Kamphausen ThStK 1869, 753; Ceriani, in Mon. sacra et profana V, 1, 1 und Le edizioni e i Manoscritti.

3. Schon vor ihnen hat nach den Angaben des Barhebräus (chron. eccl. ed. Abbeloos et Lamy 2, 89—91), Ebedjesu (BO III, 1, p. 75. 407) und Amru ben Mattai (BO 2, 412) der nestorianische Patriarch Mar Abbas († 552 ein sehr bedeutender Mann, mit den wechselvollsten Schicksalen) das Alte und das Neue Testament aus dem Griechischen „übersetzt und erklärt". Der doppelte Ausdruck פשק u. תרגם erlaubt wohl nicht, nur an eine Erklärung zu denken; doch ist uns keine Spur dieser Übersetzung erhalten.

4. Die dem Abt Simeon zugeschriebene Psalmenübersetzung wird wohl nur eine Übersetzung der athanasianischen epistola ad Marcellum gewesen sein, die sich auch im cod. syro-hexapl. Ambr. vor dem Psalter findet (BO 2, 83; Ceriani, monum. 5, 1, p. 5, vgl. dazu Mosè di Aghel e Simeone Abbate. Note 2 del Ignazio Guidi, Rendiconti della R. Acad. dei Lincei. Sedute del 16 maggio e 20 giugnio 1886, Roma 32 pp. 397—416. 545—557).

5. Derselbe Moses (BO 2, 81) erwähnt eine Übersetzung der Psalmen von Polykarp dem Übersetzer des NT.s, und da in der ambros. Hexaplahdſ. zu Jes 7, 9 eine anonyme Übersetzung angeführt ist, die nicht die Jakobs von Edessa sein kann, vermutet Ceriani a. a. O. p. 5, daß sie von Polykarp sein könnte.

6. Wer die Susanna (in Waltons Polygl. Bd 4) nach Theodotion frei übersetzt hat, wissen wir nicht; auch Fields Frage quis sit *ο Συρος* (Hex. I, p. LXXVII bis LXXXII), den Kirchenväter von Melito ab (zu Gen 22, 13, falls der Name sicher ist) c. 90mal zu verschiedenen Büchern des AT.s citieren, wartet noch immer auf definitive Entscheidung. Zu den von Field aufgezählten Vätern (Didymus, Diodor, Euseb.) füge noch Basilius, der zu Gen 1, 2 wenn nicht die Übersetzung, so doch die Erklärung, eines *Συρου ανδρος* beibringt.

Wichtiger ist die syrisch-palästinische Übersetzung des A. und NT.s, doch soll diese wegen ihres abweichenden Dialekts erst nach den übrigen syrischen Übersetzungen des NT.s besprochen werden. Diese sind

1. die unter dem Namen des Philoxenus von Mabug bekannte und 2. die des Thomas von Charkel.

Wieder durch Moses von Aghel wissen wir, daß der Landbischof Polykarp für Xenaia (Philoxenus) von 488—518 Bischof von Mabug das NT. und den Psalter ins Syrische übersetzte. Dies bestätigen eine Reihe von Handschriften, die uns weiter belehren, daß dies im Jahr 819 Alexanders d. h. 508 geschehen sei und daß diese Arbeit von dem armen Thomas im Jahr 927 nach Alexander (= 616) Indiction 4 in Alexandrien im Kloster der Antonianer (beim *εννατον*, neunten Meilenstein?) unter großer Sorgfalt mit 2 bezw. 3 genauen griechischen Handschriften verglichen worden sei. Erst seit dem Jahr 1730, als zwei Handschriften dieser Klasse nach England kamen, hat diese Arbeit die Aufmerksamkeit auf sich gezogen; es dauerte aber bis 1803, bis ihr Text

(vom Schluß des Hebräerbriefs und der in dieser Übersetzung bisher fehlenden Apokalypse abgesehen) vollständig vorlag (über die Ausgabe s. Gregory 3, S. 823; Nestle, Lit. Syr. n. 98—101. 110—114[b]). Aus der Handschrift, die einst Julius Mohl besaß (jetzt Cambr. Add. Or. 1700) und die durch die syrische Übersetzung der Clemensbriefe bekannt ist, konnte Bensly das im Hebr. Brief bisher fehlende Stück 11, 28 bis 13, 28, ergänzen. H. Deane, der eine neue Ausgabe vorbereitete, untersuchte allein in England 15 hierhergehörige Hdss. (s. die Liste bei Scrivener[4] 2, 29). Die Übersetzung ist die buchstäblichste, die vom NT. wohl je in eine Sprache gemacht wurde, daher für die Textkritik äußerst bequem und doppelt wichtig, da die von Thomas 616 in Alexandrien verglichenen Hdss. die nächsten Verwandten des codex D sind. Schon darum wäre eine neue Ausgabe sehr erwünscht, sodann wegen der Frage, ob wir nicht noch die ursprüngliche Arbeit des Polykarp vom Jahr 508 von der späteren Revision durch Thomas von 616 unterscheiden können. Bernstein glaubte die erstere für das Johannes-Ev. in einer römischen Handschrift erhalten, die er 1853 bei seiner Ausgabe benutzte (s. Bernstein, commentatio 1837, das heilige Ev. des Johannes syrisch 1853, comment. ed. 2. 1854. ZdmG 10, 628). J. H. Hall ist geneigt die ursprüngliche Arbeit Polykarps für die Evangelien in dem Beiruter Mstr. einer pre-Harclensian version zu finden, das er 1884 beschrieb (s. o.), für die Antilegomena-Briefe in Pocockes Text von 1630 (s. Hall, William MS 1886); Gwynn hat letzteres so gut wie bewiesen und hat zugleich in der Bibliothek des Earl of Crawford and Balcarres eine Hds. gefunden, die darin einzig ist, daß sie nicht bloß das ganze NT. syrisch enthält, auch die Apokalypse, sondern daß sie von dieser eine bis jetzt unbekannte Version erhalten hat, und zwar hinter den Ev. vor der AG, die offenbar auch zur Arbeit des Polykarp gehört. In prächtigster Ausstattung mit gründlichsten Untersuchungen ist dieser Text als erster syrischer Druck der Dubliner Universitätspresse soeben erschienen: The Apocalypse of St. John, in a Syriac version hitherto unknown; edited, (from a ms. in the library of the Earl of Crawford and Balcarres), with critical notes on the Syriac text, and an annotated reconstruction of the underlying Greek Text; by John Gwynn, DD. To which is prefixed an introductory dissertation on the Syriac Versions of the Apocalypse, by the Editor. Dublin 1897. 4°.

Nur noch eine syrische Übersetzung ist zu nennen, die sogenannte *hierosolymitanische* oder *palästinische*, die zuletzt in Europa bekannt wurde durch den cod. vat. 11 (später 19), den Steph. Evodius und Jos. Simonius Assemani 1758 im Katalog der Vaticana I, 2, 70—103 beschrieben, am genauesten J. G. Chr. Adler in seinen Novi Testamenti Versiones Syriacae Simplex Philoxeniana et Hierosolymitana behandelte (Hafniae 1789 S. 135—202), Graf Miniscalchi-Erizzo herausgab (im Evangeliarium Hierosolymitanum Veronae 1861/64, 2 Bde), mit dessen getreuster Wiederholung Lagarde seine Lebensarbeit abschloß (Bibliotheca syriaca 247—402). Über den Dialekt s. Nöldeke ZdmG 22, 443 und Dalman (oben S. 103, 45); ein arg überhastetes Idioticon des christlich-palästinischen Aramaeisch gab Fr. Schwally heraus (Gießen 1893, G. Hoffmann ZdmG 1894, 361); über das isagogische Interesse dieses Textes handelte Zahn (Forschungen 1, 329—350); Lagarde (Mitt. 1, 111—120; 4, 328—336. 340 f.). Was Lagarde aus ihm zu machen hoffte, s. in den Erinnerungen von Anna de Lagarde S. 112 ff. Lagarde hat angenommen, daß das Evangeliar nicht von einem andern abgeschrieben, sondern aus einer vollständigen Übersetzung der Evangelien ausgezogen wurde. Seither sind nicht bloß 2 weitere Hdss. dieses Lektionars, sondern eine ganze Reihe von Stücken gefunden worden, die zeigen, daß neben einer anderweitigen kirchlichen Litteratur einst das ganze A. und NT. in diesem Dialekte vorhanden gewesen sein wird.

Das bis 1875 Erreichbare veröffentlichte Land in Bd IV seiner Anecdota Syriaca (Lugd. Bat. 4°) nämlich Stücke aus Dt, Ps, Hi, Evv, AG (ThLZ 1876, 26); 1890 bekamen wir durch Harris einige Stücke des Galaterbriefs, 1894 durch Gwilliam Nu 4, 46 f. 49—5, 2. 3. 4. 6—8; Kol 4, 12—18; 1 Th 1, 1—3. 4, 3—15; 2 Ti 1, 10—2, 7; Tit 1, 11—2, 8. 1896 durch Gwilliam und Stenning Ex 28, 1—12[a], Sap 9, 8[b]—10, 2, durch Stenning 3 Kg 2, 10[b]—15[a] 9, 4. 5[a], durch Burkitt Hi 12, 3[b]—12, durch G. Margoliouth Gen 2, 4—19; 2 Kg 2, 19—22; Am 9, 5—19; AG 16, 16—34, s. the Liturgy of the Nile in the Journal of the R. Asiatic Society of Great Britain & Ireland. Okt. 1896. 677—731. Das oben S. 168, 57 angekündigte Lektionarium enthält, soweit gedruckt, Stücke aus Gen, Ex, Nu, Dt, Jes, Joel, Sach, Hi, Ps, Pr, Rö, 2 Ko, Eph, Phil, Kol, 1 Thess, Hbr. —

Faksimiles der Sinaihdss. s. Studia Sinaitica No. I, Pl. 4—6; von Dr. Gröte in der arab. Zeitschrift el muqtataf 1. März 1894. Über die wenigen Ortschaften Palästinas, in denen noch Aramäisch gesprochen wird, s. zuletzt Mrs. Gibson, an Aramaic Village in the Antilibanon. The monthly Messenger and Gospel in China March 1896, p. 63—65.

Im Zusammenhang mit den Bibelübersetzungen müßten noch die Lektionarien besprochen werden; leider ist denselben bis jetzt nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt worden; doch siehe Gregory III, J. H. Hall, Journ. of the Am. Or. Soc. XI, 2. 1885; Scrivener[4] II, 413.

Die Versio montana oder Karkaphensis der Syrer, die in älteren biblischen Einleitungen figurierte, ist keine Übersetzung, sondern eine Art syrischer Massora zum A. und NT., über die zuerst J. P. Martin (Tradition Karkaphienne ou la Massore chez les Syriens. Journ. As. 1870), volles Licht verbreitete, s. Wright, Syr. Lit. p. 20—25. Auch dies zeigt, welchen Eifer die syrische Kirche der Bibel zuwandte. Eine ganze Reihe Völker haben durch die Syrer die Schrift, Alphabet und hl. Schrift, empfangen; von den syrischen Bibelhandschriften unserer Bibliotheken stammen die einen aus Ägypten, andere aus Malabar, einzelne aus China. (Unbekannt ist, in welcher Sprache das halbverbrannte Evangelienbuch geschrieben war, ob syrisch, griechisch oder arabisch, das bei der Christenverfolgung in Negran c. 520 zum König von Äthiopien geflüchtet und von diesem an den Kaiser nach Konstantinopel geschickt wird, Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber 1879, S. 188. Über die Möglichkeit, daß auch nach Äthiopien die Bibelübersetzung durch syrischen Einfluß kam, s. A. äthiop. Bibelübers. oben S. 89, 20). **Eb. Nestle.**

24. Die Bibelübersetzungen im Dienste der Mission.

Litteratur: The Bible of every Land. London Bagster, c. 1851. 4° (Mit vielen Illustr.); Reports of the British & Foreign Bible Society. Volume the first of the years 1805, to 1810, inclusive. Reprinted from the Original Reports. Vol. II for 1811, 12 & 13 (reprinted) etc. bis The Ninety-second Report 1896. [Die Berichte der nordamerikanischen Bibelgesellschaft sind dem Unterzeichneten unzugänglich]; Rob. Need Cust, Language as illustrated by Bible-Translation, London 1896; ders., Remarks on the Geographical Distribution of Bible-Translations 1888. Three Lists of Bible Translations London 1890; E. Wallroth, Was hat die gegenwärtige Mission für die Sprachwissenschaft geleistet? I. Die Bibelübersetzungen seitens der Missionare: in Warnecks Allgemeiner Missionszeitschrift 18. 1891. S. 321—339. 387—400. 449—465. 509—526. (II. Die andern sprachwissenschaftlichen Arbeiten der Missionare 20. 1893. 26. 74. 117. 222. 408). Katalog der Bibliothek d. dmG I, S. 197—207.

Schon Chrysostomus und Theodoret rühmen, daß es fast keine Sprache gebe, in welche die hebräische Schrift nicht übersetzt worden sei; doch blieben die Bestrebungen in der alten Kirche und im Mittelalter in dieser Richtung vereinzelt. Erst mit dem Aufkommen des Pietismus und der Gründung der Missions- und Bibelgesellschaften vor 90—100 Jahren nimmt die Thätigkeit auf diesem Gebiet einen Umfang an, der nicht einmal den Versuch einer skizzierenden Übersicht an dieser Stelle erlaubt; es muß auf die oben genannten Quellen verwiesen werden. Die sehr fleißige Arbeit von Wallroth berechnet die Zahl der Sprachen, in denen bis 1892 Übersetzungen der Bibel und einzelner Teile verbreitet wurden, auf 306, in Bilderschrift (China), Silbenschrift (Nordamerika und Japan) und 36 Alphabeten (Afrika c. 75 Sprachen, Oceanien 42, Asien 146, Amerika 43). Cust rechnete 1890 für diese 4 Weltteile 257, für Europa 80, zusammen 337 in 38 Alphabeten. In ihrem ersten Jahresbericht bringt die Londoner Bibelgesellschaft einen Bericht von Prof. Drück in Stuttgart über die damals berühmteste von Herzog Karl erworbene Lorckſche Bibelsammlung, in welchem er die Zahl der in ihr vertretenen Sprachen auf 41 berechnet; die Liste der Bibeln, welche die englische Gesellschaft in ihrem ersten Jahr erwarb oder geschenkt erhielt, umfaßt schon 45 Sprachen von Arabisch, Armenisch bis Türkisch und Welsch und der Index im ersten Band ihrer Reports (volume the first for the years 1805 to 1810 Reprinted from the Original Reports) nennt 35 Sprachen, in welchen die Gesellschaft translations and new editions besorgte; 1813 im Index des zweiten Bandes sind es 54. In den statistischen Übersichten ist (bis 1862) die Zahl der Sprachen, in denen vor Gründung der Gesellschaft Bibeln oder deren Teile vorhanden waren, auf 50, in den Berichten von 1862 ab auf 52 angenommen, von 71 ab begnügte sich der Bericht mit der Angabe, daß mehr als vier Fünftel seit 1804 neu hinzugekommen seien. Der neueste, 92. Jahres-

bericht (1896. XLIV. 300. 172. 164 Seiten) giebt S. 141—154 als Ergebnis der Historical table of Languages folgendes:

unmittelbar von der engl. Gesellschaft	mittelbar	im ganzen
268	65	333

Zur Vergleichung mögen einige Zahlen aus füheren Jahren beigefügt werden

	direkt	indirekt	zusammen	in different characters	neu
1859	107	50	157	187	137
1866	129	44	169	209	157
1876	158	53	211	297	mehr als 4/5
1886	213	64	277	364	

1887 wurden aus der Liste 6 entfernt, which did not represent distinct languages, ebenso 1888 24 Übersetzungen prepared by other societies, ähnlich noch 1890 (Nr. 284 Moskito) 1891 (Slave = Tinne) 1892 (Lappisch = Schwedisch-Lappisch), 1895 wurden auch die verschiedenen Revisionen gezählt und so die Zahl 403 erreicht; darf man annehmen, daß die jetzige Berechnung richtig ist, so müßten im folgenden 333 Sprachen namhaft gemacht werden, in denen es jetzt Bibeln und deren Teile giebt. In den letzten 5 Jahren 1892—96 kamen allein 42 (13 + 9 + 6 + 7 + 7) neu hinzu, mehr als je. Der Bibelkatalog des Britischen Museums zählt 1892 nach den hebräischen, griechischen, mehrsprachlichen, lateinischen und englischen Bibeln nur 97 Sprachen auf, von Akra und Amharisch bis Welsch und Yoruba, in welchen im genannten Jahr complete Bibles im Britischen Museum vorhanden waren. Unter diesen complete Bibles sind übrigens Ausgaben genug, die nur auf dem Titel sich als Ausgaben der ganzen Bibel ausgeben, z. B. gleich die Guipuzkoa-Baskische des Prinzen Lucian Bonaparte, die nie über S. 127 d. h. die drei ersten Bücher der Bibel hinauskam. Das kleine Schriftchen der Londoner Bibelgesellschaft the Gospel in many languages, das Proben ihrer Ausgaben enthält (Jo 3, 16), gab 1875 133 Sprachproben, 1878 215, 1889: 296, 1895: 320, 1896: 333 (letzte deutsche Ausgabe von 1890 mit 296 Proben). Es ist hier nicht möglich auch nur die verdientesten Arbeiter aus alter und neuer Zeit aufzuzählen: Carey, Christaller, v. Dyck, Gutzlaff, Martyn, Benj. Schultze, Ziegenbalg; es sei auf Wallroth verwiesen. Auch die katholische Mission hat sich zumal in neuester Zeit auf diesem Gebiet angestrengt, die Jesuiten in Beirut, die Dominikaner in Mosul, die Mission in Uganda. Für die Judenmission hat Frz. Delitzsch mit hingebender Liebe das NT. ins Hebräische übersetzt (vgl. seinen Bericht im Freund Israels V, 6. 1878 und s. oben S. 103, 10), neben ihm Salkinson-Ginsburg (S. 103, 19). Selbst für die Blinden giebt es z. B. eine Ausgabe paulinischer Briefe arabisch in erhabener Schrift. Das Neueste aus Deutschland ist Miaǹgo ma bwam ka ponda Mateo: Das Evangelium nach Matthäus in der Duala-Sprache (Kamerun). Neu übersetzt nach dem Griechischen [von E. Schuler]. Stuttgart. Privilegierte Württembergische Bibelanstalt 1896 (80 S., ebenso Jo 64 S., geb. je 20 Pf., beide in einem Band Mateo na Yohane 30 Pf.). Die Hingebung, die in diesen Arbeiten liegt, soll nicht verkannt werden; aber auch derjenige, der von den Einseitigkeiten absehen kann, die namentlich in England sich mit diesem Werk verbinden (Festhalten am textus receptus, bezw. der Authorized version, Ausschluß der Apokryphen, trinitarische Bibelgesellschaft u. s. w.) wird diese Massenproduktion nicht als lauter Siege echten Christentums betrachten können. Eb. Nestle.

Bibelwerke. Litteratur: G. W. Panzer, Entwurf einer vollständigen Geschichte der deutschen Bibelübersetzung Dr. M. Luthers von 1517—1581, 2. Ausgabe 1791; G. Th. Strobel, Nachricht von dem Leben u. den Schriften Veit Dietrichs, Altdorf u. Nürnberg 1772; Joh. Adam Göz, Geschichtlich-literarischer Ueberblick über Luthers .... Dolmetschung der h. Schrift, u. über die Dolmetschungen seiner Zeitgenossen, Nürnberg u. Altdorf 1824; Winckel, Die Berleburger Bibel in Monatsschr. für die ev. Kirche in Rheinland u. Westfalen 1851, S. 1 ff., 59 ff.; Max Göbel, Gesch. des christl. Lebens in der rhein-westfäl. ev. Kirche Bd II u. III 1860 ff.; A Beck, Ernst der Fromme, Weimar 1865, 2 Tle.; W. Böhne, Die pädagogischen Bestrebungen Herzog Ernst des Fr. von Gotha, Gotha 1888; C. Römer, Kirchliche Geschichte Württembergs 2. Aufl., Stuttg. 1865; H. Heppe, Geschichte der quietist. Mystik, Berlin 1875; Hochhuth, H. Horche und die philadelph. Gemeinden in Hessen, Gütersloh 1876; A. Ritschl, Gesch. des Pietismus, Bonn I 1880, II 1884; G. Frank, Die Wertheimer Bibelübersetzung vor d. Reichshofrat in Wien, in Brieger ZfKG 1891, Bd XII, 2.

Durch die Reformation war die Bibel Gemeingut des Volks geworden, nicht nur das Gebets- und Andachtsbuch, sondern auch das Lesebuch und Hausbuch, ja die ganze

geistige Welt des Volks, aus der die Jugend ihre Nahrung und das Alter seine Kraft und seinen Trost schöpfte in der Not des Tages. Bekannt ist das Wort des Cochlaeus über die Verbreitung der Bibel im Volke: Mirum in modum multiplicabatur per chalcographos novum testamentum Lutheri, ut etiam sutores et mulieres et quilibet idiotae, qui teutonicas literas uticunque didicerant novum illud testamentum tanquam fontem omnis veritatis avidissime legerent, quicunque Lutherani erant, illudque saepe legendo memoriae commendarent, in sinu illum portantes codicem etc. Je mehr aber die Bibel Luthers als der Inbegriff aller religiösen und sittlichen Wahrheit gewürdigt und als das tägliche Lesebuch des Volks gebraucht wurde, desto fühlbarer wurde das Bedürfnis, sie durch erklärende und erbauliche Anmerkungen für die Erkenntnis und Andacht des Volks fruchtbar zu machen. Schon 1531—1533 hatte Luther als besondere Schrift die „Summarien über die Psalmen" herausgegeben, die von Bugenhagen in die niedersächsische Bibel (Lübeck 1534 Fol.) aufgenommen wurden. In der hochdeutschen Bibel finden sich „Summarien und kurzer Inhalt aller Capitel" zuerst am Schlusse des Ausgsburger Nachdrucks der Lutherbibel von Heinrich Steyner, 1535 Fol. und seitdem in anderen Ausgaben. Aber eigentliche Erklärungen kamen erst nach Luthers Tode, zunächst als Randglossen und Scholien, in die Bibel (Biblia .... Hans Lufft, Wittenberg M. D. L.). 1551 erscheinen diese Randglossen zum ersten Male und zwar mit kleiner Schrift unter dem Text (Panzer 431). — Bisher war Hans Lufft der einzige Drucker der Wittenberger Bibel gewesen; er war alt geworden, vielleicht weigerte er sich auch große Veränderungen vorzunehmen. Daher wandten sich die Wittenberger Verleger an die Druckerei von Hans Krafft, und nun erschien „Biblia, das ist die gantze heilige Schrifft. Deudsch. Doct. Mart. Luth. cum Gratia et Privilegio. Wittemberg. Gedruckt durch Hans Krafft MDLXXII fol." — In dieser Ausgabe finden sich zuerst die ausführlichen Summarien Veit Dietrichs in den Text eingefügt. Veit Dietrich „in S. Sebalds Kirchen zu Nürnberg Prediger" hatte diese Summarien bereits 1541 über das AT., 1544 über das NT. herausgegeben unter dem Titel: „Summaria . . darinn auffs kürtzste angezeiget wird, was am nötigsten und nützsten ist, dem jungen volk und gemeinem Man, aus allen Capiteln, zu wissen vnd zu lernen, Darnach sie ihr leben richten, vnd solcher feiner Lehre zu ihrer Seelenseligkeit brauchen können." Wittemberg; durch Hans Frischmuth. 4°. Vielfach gedruckt waren diese Summarien mancherorts das eigentliche Lesebuch in den Schulen (Strobel, Nachricht von dem Leben und den Schriften Veit Dietrichs, Altdorf u. Nürnberg 1772 S. 72). — Seit diese Summarien in die Bibel aufgenommen waren, wird jedem Capitel eine kurze Inhaltangabe mit Hervorhebung dessen, „was hie sonderlich zu mercken" vorangestellt und anmerkungsweise in den Text die nötige Wort- und Sacherklärung eingeschaltet, auch durch „non legantur" oder dgl. deutlich gemacht, was als für die Andacht weniger geeignet bei dem häuslichen Lesen etwa überschlagen werden mag. Um die Bibel dann noch mehr für die Hausandacht zuzurichten, wurden endlich noch die Vorreden und Schlußgebete Francisci Vierlings hinzugefügt. An die Stelle der Dietrichschen Summarien traten später in anderen Ausgaben die Summarien Hutters u. a.

Dennoch wäre es ein Irrtum zu meinen, daß die Reformation bereits die Bibel in jedes Haus gebracht hatte. Noch gab es keine billigen Handausgaben. v. Zezschwitz Katechetik II, 2. 1. S. 207 ff. hat gezeigt, daß während des Reformationsjahrhunderts außer vielleicht in den Württembergischen Klosterschulen selbst das neue Testament noch nicht in den Händen der Kinder gewesen ist. Noch war die Bibel nur das Hausbuch für die Erwachsenen, aber als solches war sie allerdings durch das ganze Volk verbreitet. Durch die furchtbaren Verwüstungen des 30 jährigen Krieges waren die Lutherbibeln mit den Summarien selten geworden. Deshalb veranstaltete Herzog Ernst der Fromme von Sachsen-Weimar († 1675) die Herausgabe der berühmten „Ernestinischen Bibel". Evenius († 1639), der Kirchen- und Schulrat, entwarf mit dem Hofprediger Brunchorst († 1664) den genauen Plan, Herzog Ernst selbst aber stellte die Grundsätze fest, nach denen sie ausgearbeitet werden sollte. Nahezu 30 bedeutende Theologen, darunter Joh. Gerhard und Salomon Glassius wurden zur Ausarbeitung herangezogen. Nach des Herzogs Worten sollten sie „die heilige Schrift also glossieren und auslegen, daß in derselben aller schweren unbekannten und dunklen Wörter Verstand jedermänniglich alsbalden in Lesung des Textes dadurch bekannt gemacht werde und also zur Erbauung des Christenthums dienlich sein möchte." Der Text sollte die Luthersche Übersetzung ohne Änderungen geben. Professor Spindler in Koburg lieferte die Bilder und Karten

dazu. Jede Gemeinde sollte ein Exemplar derselben besitzen, arme Gemeinden erhielten sie vom Herzoge ganz oder teilweise geschenkt. 1636 wurde das Werk in Angriff genommen, 1640 erschien es unter dem umständlichen Titel: „Biblia, die ganze heilige Schrift, Altes und Neues Testament. Teutsch. Doctor Martin Luther. auf gnädigste Verordnung des durchlauchtigsten Fürsten und Herrn, Herrn Ernst Herzogen zu Sachsen, Jülich, Cleve und Berg &c. &c. von etlichen reinen Theologen dem eigentlichen Wortverstande nach erklärt, dabey auch die sonst gewöhnlichen, jetzt aber von neuem mit Fleiß verbesserten biblischen Register, unter anderen zu befinden ein Bericht oder Vergleichung der Jüdischen u. biblischen Monden, Maß, Gewicht u. Müntzen mit der Unsrigen; Sowol auch einer Beschreibung der Stadt Jerusalem und andern schönen Kupffer-Figuren von derselben Beschreibung. Welches alles dem Christlichen Leser zu mehrern Verstand der Schrift gute Anleitung geben kann. Ist auch zu End neben den Christlichen Haupt-Symbolis mit beygedruckt worden ein kurzer und nützlicher Bericht von der Augsburgischen Confession, sammt den Artikeln der Confession selbsten, wie sie in dem ersten Original, so im Jahre 1530 Kaiser Karl dem Fünften, überantwortet worden, begriffen sind.“ Nürnberg. Wolf Endter. Nach dem Ort, wo Herzog Ernst den Plan zu ihr faßte, heißt die Bibel die Weimarische oder auch Gothaische, nach dem Ort ihrer Hauptbearbeiter die Jenaische, nach dem Ort ihres Drucks die Nürnberger, nach den Bildern von 11 sächsischen Kurfürsten und Herzögen gewöhnlich die Kurfürsten-Bibel. Sie fand so großen Absatz, daß der Drucker bereits nach 8 Jahren selbst zugab, er habe sich mit diesem Buche „etwas Ehrliches erworben“. Der ursprüngliche Preis von 6 Thalern wurde aber später durch immer prächtigere Ausstattung und durch Vermehrung der Kupfertafeln allmählich so erhöht, daß dadurch die Verbreitung im Volk gehindert wurde. 1666 wurde sie ins Französische, 1673 ins Italienische übersetzt, und in neuer Zeit noch zweimal, zuletzt 1880 ff. in St. Louis N. A. gedruckt. — Umgearbeitet, aber auch in dogmatischer Beziehung abgeschwächt wurde diese Ernestinische Bibel 1729 und 1730 durch den gewandten Tübinger Kirchenrechtslehrer und Kanzler Christoph Matthäus Pfaff († 1760 in Gießen), den Sohn des Professors Johann Christoph Pfaff, und seinen Schwager Johann Christian Klemm, und erschien als „Biblia oder die ganze heilige Schrift mit Summarien, Anmerkungen, Nutzanwendungen“, Tübingen 1730, Fol.; neu in 9 Bänden 8° in Speier 1767—78. — Es ist dies das sogen. Tübinger Bibelwerk. — Von demselben Geiste der Frömmigkeit und der landesväterlichen Treue gegen sein verwahrlostes Volk getragen, ließ Herzog Eberhard III. von Württemberg 1669 die sogen. „Württembergischen Summarien“ herausgeben, die zum ersten Male den ganzen Inhalt der hl. Schrift zusammenhängend klar und präzis zu paraphrasieren versuchten. Sie heißen „Summarien oder gründliche Auslegung über die ganze heilige Schrift A. und N. Testaments, wie auch über die Apokrypha, sammt nützlicher Unterweisung zu heilsamem Gebrauch im Glauben, Leben und Leiden.“ Ihre Verfasser sind besonders Joh. Jac. Hainlin († 1660), Jerem. Rebstock und Joh. Conr. Zeller († 1683). In neuer vermehrter Auflage wurde sie durch die Tübinger Theologen Joh. Wolfg. Jäger, Joh. Christoph Pfaff und Andr. Adam Hochstätter 1709 herausgegeben, „sowol zu öffentlicher Kirchenandacht in den Vesperlectionen, als auch für eines jeden christlichen Hausvaters besondere Hauskirche“, Leipzig, 6 Teile in 4°; und neuaufgelegt in Nürnberg 1859 ff. u. Gütersloh 1878 ff. Völlig umgearbeitet wurde das Werk nochmals im Jahre 1787 durch Magnus Friedr. Roos und Karl Heinrich Rieger u. a., büßte aber zugleich infolge des spezifisch württembergischen Standpunkts seiner Bearbeiter, die sämtlich aus Bengels Schule hervorgegangen waren, seine klare und objektive, kirchlich korrekte Darstellung ein. — Neben diesen württembergischen Summarien war in Süddeutschland besonders für die häusliche Andacht weit verbreitet die vom Hofprediger Joh. Reinhard Hedinger († 1704) verfaßte Ausgabe der Lutherischen Bibelübersetzung „mit Einleitungen und erklärendem Anhange“ und die besondere Ausgabe des neuen Testaments mit fortlaufenden Anmerkungen von 1701. Letztere machte nicht nur durch ihre pietistischen Abweichungen von der Kirchenlehre, sondern noch durch mehr die kurzen, oft schneidenden Nutzanwendungen, in denen Hedinger die Sünden der Welt und die Gebrechen des geistlichen Standes rügte, großes Aufsehen. Sie gehört aber noch jetzt zu den gesuchtesten Schrifterklärungen der württembergischen Pietisten (C. Römer a. a. O. S. 380).

Machte sich schon in dieser Hedingerschen Bibelerklärung die neue Zeit der Mystik und des Pietismus fühlbar, so tritt das ganz unverhüllt in der sog. Marburger Bibel zu Tage. Sie erschien 1712 in 4° in Marburg unter dem Titel: Mystische und pro-

phetische Bibel, d. i. die ganze heil. Schrift A. u. NT. aufs neue nach dem Grund verbessert, sammt Erklärungen der fürnehmsten Sinnbilder und Weissagungen sonderlich des Hohen Liedes Salomons und der Offenbarung Jesu Christi, sowie auch denen fürnehmsten Leren, bevoraus die sich in diese letzte Zeit schicken." Ihre Herausgeber waren Heinr. Horche, Professor in Herborn und Inspektor Schefer in Berleburg u. a. Die Erklärung der Sinnbilder und Weissagungen schließt sich besonders an Coccejus Föderaltheologie, die Erklärung des Hohenliedes und der Offenbarung an die Madame Guyon an (vgl. H. Heppe a. a. O. S. 449. 497 und A. Ritschl, Gesch. d. Piet. I 497 ff., II 362 f.). Als Zweck des ganzen Werkes wird im Vorwort angegeben, „den Buchstaben des Gesetzes und der Historie durch Erklärung der äußern Schriftbilder nach dem Geist Christi auf den innern Menschen zu richten, darum sie auch eine mystische Bibel heißt, d. i. welche den verborgenen Kern aus der Schale des Buchstabens herausholt und dem Begierigen zu genießen fürlegt."

Diese Marburger oder kleine mystische Bibel ist die Vorläuferin der 1726—1742 in 8 Foliobänden erschienenen Mystischen Berleburger Bibel. Ihr Titel ist: „Die Heilige Schrift Altes u. Neues Testaments, Nach dem Grund-Text aufs neue übersehen und übersetzet: Nebst Einiger Erklärung des buchstäblichen Sinnes Wie auch der fürnehmsten Fürbildern und Weissagungen von Christo und seinem Reich und zugleich Einigen Lehren die auf den Zustand der Kirchen in unsern letzten Zeiten gerichtet sind; welchem allem noch untermängt Eine Erklärung die den innern Zustand des geistlichen Lebens, oder die Wege und Wirkungen Gottes in den Seelen zu deren Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung mit Ihm zu erkennen gibt. Gedruckt zu Berlenburg. Im Jahr unsers Erlösers und Ursprungs der heiligen Schrift Jesu Christi 1726." Die Übersetzung ist eine Berichtigung der Lutherischen mit Benutzung der englischen und französischen, die Anmerkungen sind im Sinne der philadelphischen Gemeinde verfaßt, und den bei dieser gebräuchlichen mystischen Schriften, vorzugsweise der Bibelerklärnng der Madame Guyon entlehnt. Ihr Verfasser und Leiter ist der von Straßburg vertriebene M. Joh. Heinr. Haug († 1753) mit Unterstützung von Schefer, Seebach, Eisler, und vorübergehend auch Edelmann; die Guyonschen Anmerkungen dagegen bearbeitete der Graf Casimir zu Sayn-Witgenstein-Berleburg. Einen Fortschritt im wirklichen Verständnis der Bibel hat die Arbeit nicht gebracht. Sie verfolgt nur Zwecke der Partei. Es wird die alte Einteilung des Schriftsinnes erneuert, der zuerst ein buchstäblicher, dann ein geistlich-moralischer, und zuletzt ein geheimer ist. Letzterer ist teils typisch-prophetisch, teils aber, und das ist das Wichtigste, typisch für die Seelenführung, welche durch ein Stadium der Reinigung und Erleuchtung, oder durch ein großes Läuterungsfeuer in den Prozeß der Verlierung oder Vernichtung führt; dann erst ist die wahre Wiedergeburt und Vereinigung der Seele mit Gott, oder die große Einkehr Gottes, das Werk seiner Wiederbringung in ihr vollendet. Die Grundlehre ist, daß der Mensch in diesem Leben den Willen Gottes vollkommen erfüllen kann und die Gerechtigkeit Christi wesentlich angeeignet werden muß. Aufs schärfste kehrt sich die Polemik gegen die Rechtfertigungslehre und die reformierte Erwählungslehre, gegen das Bekenntnis und dessen Ansehen in der Kirche, sowie gegen den geistlichen Stand, der dasselbe wahrt. Mit jener Grundlehre hängt die Behauptung von Mittelzuständen im Jenseits und von der Wiederbringung aller Dinge, die Pflege chiliastischer Hoffnungen und die Spiritualisierung der Sakramente und der Kirche zusammen. Das äußere Wort wird gegen das innere gering gestellt, obwohl dann wieder die strengste Inspiration auch der Vokalzeichen und Accente behauptet ist. Aber auch andere mystische Lehren fehlen nicht, obwohl mit ihnen mehr zurückgehalten wird, so die Lehre von der ursprünglichen Menschheit in Gott (zu Prov. 8), von einer dreifachen Geburt Christi, von Adams ursprünglicher Geschlechtslosigkeit, überhaupt einer überaus hohen Stellung des Urmenschen. Der eigentliche Begriff der Sünde, besonders der Schuld und Strafe wird verleugnet und damit der Begriff der Versöhnung und Zurechnung. Die Versöhnung geht in eine Lebensgemeinschaft mit Gott über. Wir haben hier die Mystik eines Dippel, Petersen u. s. w., aber ohne strenge Grenze, bis auf J. Böhme, ja bis auf Origenes zurückreichend, eine Sammlung und Verarbeitung verschiedener oft widerstreitender Meinungen von verschiedenen Verfassern, daher ungleich an Wert und in der Ausführung. Es ist nicht die Arbeit eines Mystikers, der seine Überzeugung wiedergiebt, sondern einer propagandistischen Sekte mit praktischen Tendenzen, „das abschließende Dokument des mystischen Radikalismus und Indifferentismus (Ritschl a. a. O. I. 351 ff.)". — Unter diesen Umständen werden wir uns nicht wundern, bei der Über-

setzung Gewaltthätigkeiten zu begegnen, wie der Wiedergabe von ἄφεσις ἁμαρτιῶν durch Wegnahme der Sündenfälle; vielmehr ist zu verwundern, daß dennoch im allgemeinen das Streben nach wörtlicher Genauigkeit vorherrscht, die besonders da schöne Früchte trägt, wo ein voller biblischer Begriff in der Sprache der Mystik das glückliche Organ findet. Aber die Wörtlichkeit wird zu geschmackloser Pedanterie, das Zurückgehn auf Wurzelbedeutungen zu Verunstaltung des Sinns. Das AT. ist durch Unkenntnis der Sprache und ihrer ersten Anschauungen, besonders durch eine alles poetischen Sinnes bare Trivialität verdorben. Dennoch läßt sich der Erklärung ein gewisser erbaulicher Charakter nicht absprechen. Er liegt nicht bloß in der durchgehenden Anwendung jedes Schriftworts auf das Seelenleben, sondern auch in der Beziehung aller Glaubenselemente auf den in das Centrum gestellten Begriff der Wiedergeburt. Wenn aber zu einer wahrhaft erbaulichen Schrifterklärung gehört, daß dieselbe sich nur bemüht, in aller Einfalt den wirklichen Schriftsinn in seiner Wahrheit selbst sprechen zu lassen und diesem bloß die Bahn zu bereiten, so ist die Berleburger Bibel von diesem Ideal sehr weit entfernt. Sie ist das Werk eines hochmütigen Sektengeistes, und so breit in der Darstellung, daß die edlen Körner unter vieler Spreu müssen zusammengesucht werden. — Dem historischen Sinne hat sie auch durch ihre Zugaben zum 7. und 8. Bande vorgearbeitet; zum 7. Bande giebt sie 3 Spruchsammlungen: die Xystussprüche, die Nilussprüche, und den Prüfstein der Nachfolger Gottes von 1701; zum 8. Bande: Alttestamentliche Apokryphen und Pseudepigraphen, sowie eine Anzahl neutestamentlicher Apokryphen und nachapostolischer Schriften (vgl. C. Weizsäcker PRE² S. 312 f.).

In demselben Jahre 1726, in welchem die Berleburger Bibel erschien, kam auch unter Zinzendorfs Mitwirkung die Ebersdorfer Bibel heraus, unter dem Titel: „Die ganze göttliche heilige Schrift, Altes und Neues Testaments, nach der deutschen Uebersetzung D. Martin Luthers. Ebersdorf 1726. in 4°.“ Sie hat wie die früheren Bibelwerke Parallelen und Summarien der Capitel. Auch sind Luthers Vorreden über das alte und neue Testament und über den Brief an die Römer beigefügt, desgleichen Joh. Arndts Informatorium biblicum und Johann Andreas Rothes „Verzeichnis von neuen Übersetzungen der meisten Örter heiliger Schrift, welche in den Grundsprachen mehreren Nachdruck haben.“ Die Summarien sind besonders zum neuen Testament ausführlicher als bisher üblich war. An der Abfassung hat zwar Zinzendorf mitgearbeitet, aber ihre eigentlichen Verfasser sind nach seinen eigenen Worten seine „damaligen Mitgehilfen“, besonders Joh. Andr. Rothe, der Pfarrer von Herrnhut (vgl. Spangenberg, Leben des Herrn Nic. Ludw. Grafen v. Zinzendorf, zu finden in den Brüdergemeinden, ohne Jahr. 8 Bde in 8°, II. 373 f., III. 398 ff.). Die Erklärungen sind ganz im Zinzendorfischen Geiste geschrieben und haben die Freundschaft und Gegnerschaft gefunden, die der Herrnhuter Gemeinde überhaupt gezeigt wurde. —

Der Pietismus wurde abgelöst von der Aufklärung, die Gefühlsmystik von der platten Trivialität des gesunden Menschenverstandes. Auch die Aufklärung hat in ihrer Weise mit der schalen Prosa des „Denkglaubens“ die Bibel zu erklären unternommen. Das ist die sog. „Wertheimer Bibel“, die einst Kirche und Staat erregte, jetzt aber nur noch kulturgeschichtliches Interesse verdient. Ihr Titel ist: „Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus, der erste Theil, worinnen die Gesetze der Jisraelen enthalten sind, nach einer freien Übersetzung, welche durch und durch mit Anmerkungen erläutert und bestätigt wird. Wertheim 1735 in 4°.“ Es ist nur die Übersetzung der 5 Bücher Mosis. Die lange, ziemlich unklare Vorrede geht im wesentlichen darauf aus, die herrschende Vorstellung von dem göttlichen Ansehen der hl. Schrift als auf Vorurteilen und unwissenschaftlichen Anschauungen beruhend darzustellen und sie durch eine verständliche, auf zulänglichen Vernunftgründen und geschichtlichen Beweisen fußende Darlegung des wahren Sinns und Inhalts neu und dauerhaft zu begründen. Mittelst einer freien, dem Geist und der Sprache unserer Zeit angepaßten, im Grunde aber treuen Übersetzung und durch erläuternde Anmerkungen soll der Inhalt der Bibel dem modernen Verständnis eröffnet werden. Für unsern Geschmack ist die Übersetzung ganz ungenießbar. Das 1. Buch Mosis hebt an: V. 1. Alle Weltkörper und unsere Erde selbst sind anfangs von Gott geschaffen. V. 2. Was insonderheit die Erde betrifft, so war dieselbe anfänglich ganz öde: sie war mit einem finstern Nebel umgeben und ringsherum mit Wasser umflossen, über welchem heftige Winde zu wehen anfingen. V. 3. Es wurde aber bald auf derselben etwas helle, wie es die göttliche Absicht erforderte. Dem Gesetz über Blutschande 3 Mos. 18, 7 ist die Definition zugefügt:

„Eine Mutter ist eine Frau, die in Gesellschaft ihres Mannes Kinder erzeugt". — Dennoch ist dem Verfasser eine gewisse Originalität nicht abzusprechen. Schon daß er die herkömmliche Kapitel- und Verseinteilung nur an den Rand setzt und eine neue sinngemäße Textabteilung sucht, zeugt von Mut. Trotz der hausbackenen rationalistischen Prosa ist die Sprache immerhin noch besser als die seines Gegners, des Hallischen Professors Joachim Lange. Die allgemeinen philosophischen Leitgedanken und die kritischen und historischen Grundsätze sind durchaus von Wolf entlehnt, im einzelnen aber zeigt sich bei aller Unfertigkeit und vielen Verstößen doch eine ziemliche Kenntnis des Hebräischen (vgl. J. Leonhard Froereisens Gutachten in Joh. Nicol. Sinnhold: Nachrichten von der Wertheimer Bibel, Erfurt 1737f. 3 Hefte S. 125f.).

Obgleich das Buch anonym erschien, blieb doch der Verfasser nicht unbekannt. Er hieß Johann Lorenz Schmidt, eines Predigers Sohn aus Zelle bei Schweinfurt; er hatte in Jena Theologie, nachher Philosophie und Mathematik studiert und stand seit 1725 als Informator der jungen Grafen von Löwenstein in Wertheim in Franken. Im Hause beliebt, in seinem Wandel unbescholten, arbeitete er mehrere Jahre an seiner Übersetzung und ließ sie dann heimlich drucken. Wolf und viele hausbackene Spießbürger hatten ihre Freude an dem Machwerk, aber das Reichskammergericht ließ das Buch konfiszieren (15. Jan. 1737), und den Verfasser, der sich freiwillig stellte, verhaften. Erst nach einjähriger Haft, während welcher die Grafen auf ihre Kosten täglich 9 Grenadiere nebst einem Unteroffizier zur Bewachung des Arrestanten unterhalten mußten, nahm die Fränkische Kreisdirektion das Angebot einer Kaution seitens seiner Patrone an und verwandelte das Personalgefängnis in einen Stadtarrest. Die gräfliche Regierung gab ihm dann 20 fl. Reisegeld, damit er in seiner Sache nach Ansbach reiste; am 17. Mai 1738 melden die Reichshofratsakten: „Dixit Exc. D. Praeses, der Inquisit sei entwichen, man solle also die Sache liegen lassen. — Schmidt hat sich später in Holland, Hamburg und Altona als Übersetzer englischer, lateinischer und französischer Werke (Tindal, Spinoza, Cantimir) durchgeschlagen, am 18. März 1747 wurde er unter dem Namen Schröder als Hofmathematikus und Pagenhofmeister in Wolffenbüttel angestellt. In dieser Stellung blieb er, bis er am 20. Dez. 1749 an einer Herzkrankheit starb. — Der litterarische Streit um die Wertheimer Bibel war sehr lebhaft und nicht uninteressant. Schmidt selbst veröffentlicht 1738 eine „Sammlung derjenigen Schriften, welche bei Gelegenheit des Wertheimischen Bibelwerkes für oder gegen dasselbige zum Vorschein gekommen sind, mit Anmerkungen und mit Stücken aus Handschriften vermehrt herausgegeben." In dieser Sammlung sind Rezensionen, polemische Pamphlete und seine eigenen Verteidigungen enthalten (vgl. Acta hist. eccl. I. Band im Anhang. II.—IV. Band; Walch, Streitigkeiten in der lutherischen Kirche, Th. V. p. 1276—1374; Baumgartens Nachricht von einer Hallischen Bibliothek, Th. VIII; Schröckh, Neuere Kirchengeschichte, Th. 7 S. 598ff.; D. F. Schattenmann, J. L. Schmidt, Programm, Schweinfurt 1878; Ed. Reuß, PRE² S. 781ff.).

Die Wertheimer Bibel reizte zur Nachahmung. In abgeschwächter Form erschien bereits 1756 ein neues Bibelwerk mit deistischen aufklärerischen Anmerkungen, aber es fand wenig Verbreitung, und auch die Entrüstung über die noch 1815 von Nicolaus Funk in Altona herausgegebene Bibelausgabe mit ihren flach rationalistischen Erklärungen beschränkte sich auf kleine Kreise. Zwar erschienen auch im 18. Jahrhundert noch verschiedene Bibelwerke, welche das erbauliche Schriftverständnis pflegen und den kirchlichen Glauben in den Gemeinden erhalten wollten. Zuerst gab Christoph Starke, Pastor in Driesen in der Neumark, seine Synopsis bibliothecae exegeticae in Vetus et Novum Testamentum d. i. Kurzgefaßter Auszug der gründlichsten und nutzbarsten Auslegungen über alle Bücher der heil. Schrift" heraus (NT. 1733ff. in 3 Bänden, AT. 1741ff. in 6 Bänden in 4°; 3. Aufl. 1763). An die Luthersche Übersetzung sich anschließend, giebt er unter dem Text ausführliche Anmerkungen aus den Schriften älterer Ausleger und asketischer Schriftsteller von Luther bis Heinrich Müller, und dazu Vorreden zu den einzelnen Büchern und Summarien zu den einzelnen Kapiteln. Es ist neu herausgegeben von Traugott Siegmund, Berlin; vom alten Testament nur die 5 Bücher Mosis in 3 Bänden 1870f., das neue Testament ganz in 10 Bänden, 2. Aufl. 1874. — Sodann erschien 1756—1763 in 3 Theilen in Hirschberg in Schl. die sogen. Hirschberger Bibel. Ihr Titel ist: Die ganze heil. Schrift alten und neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers, mit jedem Kapitel vorgesetzten kurzen Summarien, sorgfältigst ausgesuchten und zahlreich beigefügten Real- und Verbal-Parallelstellen und vornehmlich bei allen schweren, von

Spöttern gemißhandelten oder sonst zweifelhaft scheinenden Stellen mit möglichst kurzgefaßten Anmerkungen nach und aus dem Grundtext erläutert. Ans Licht gestellt durch Ehrenfried Liebich, evang. Pastor zu Lomnitz und Erdmannsdorf bei Hirschberg", mit Vorrede und Anmerkungen von Joh. Friedr. Burg, Oberkonsistorialrat zu Breslau. Aber das treffliche Buch wurde von seiner Zeit so wenig gewürdigt, daß es zum großen Teile als Makulatur vernichtet wurde. Erst 1844 ist es mit Unterstützung Friedrich Wilhelms IV. neugedruckt worden und seitdem in 3 Auflagen erschienen. — Die Zeit des Rationalismus war der Verbreitung der Bibel in den Gemeinden nicht günstig. Darum blieb auch das sogen. „Englische Bibelwerk" von Romanus Teller, J. Aug. Dietelmeyer und Jak. Brucker nach englischen Schrifterklärern deutsch bearbeitet, 1749 bis 70, 19 Bde in 4° ebenso auf einen kleinen Kreis von Lesern beschränkt wie die „deutsche Übersetzung des alten und neuen Testaments, mit Anmerkungen für Ungelehrte" von Joh. Dav. Michaelis. AT. 13 Teile, NT. 6 Teile in 4° Göttingen, 1769—92.

Aber schon zeigten sich die ersten Keime einer neuen Zeit. Der überwinterte Pietismus begann von neuem sich zu regen, zuerst in Württemberg, stärker sodann und in kirchlicherer Gestalt in Norddeutschland, das seit den Befreiungskriegen die Führung übernahm. Friedrich von Meyer gab 1819 seine „heilige Schrift in berichtigter Übersetzung" heraus, mit kurzen, oft pointierten und in Hamannschem Geiste nur andeutenden und tiefsinnigen Anmerkungen und halbgelehrten aber unkritischen Vorreden. Größere Verbreitung fand die „Erklärte Hausbibel oder Auslegung der ganzen heil. Schrift A. und N. Testaments" von J. Heinr. Richter, in 6 Bänden 8°, Barmen 1834—40, mit frischen und zuversichtlichen Anmerkungen und vielen Citaten aus älteren Erklärungen, und „die heil. Schrift A. und N. Testaments in der deutschen Übersetzung D. Mart. Luthers, mit Erklärungen, Einleitungen, Aufsätzen und Registern; zum Gebrauch für alle Freunde des göttlichen Worts, insonderheit für Lehrer in Kirchen und Schulen, von Fr. Gust. Lisco, Berlin 1833 (NT.) und 1843 (AT.) 4. Aufl. 1858. Gelehrter und gründlicher, darum auch beliebter wurde das Gerlachsche Bibelwerk „die heil. Schrift nach D. M. Luthers Übersetzung mit Einleitungen und erklärenden Anmerkungen" herausgegeben von Otto v. Gerlach in 6 Bänden in Groß 8°; der 6. Bd, die Propheten und Apokryphen des AT.s ist von Dr. Schmieder bearbeitet. Dieses Werk, welches zum AT. in 3. Auflage 1854, zum NT. in 6. Auflage 1858 in Berlin erschienen ist, wird noch heute in den Kreisen der norddeutschen Bibelleser ebenso gern gebraucht als in Süddeutschland das sogen. „Calwer Handbuch der Bibelerklärung", welches 1849 in 1., 1885 in 6. Auflage erschien. — Über die anderen neueren Bibelwerke von Christian K. Josias v. Bunsen, in 9 Bänden, Leipzig 1858—70, vollendet von Prof. Holtzmann, von Vilmar, „Collegium biblicum" praktische Erklärung der heil. Schrift A. u. N. Testaments herausgegeben von Pfarrer Christian Müller, Gütersloh 1879—82 in 6 Teilen, von Joh. Peter Lange, „Theologisch-homiletisches Bibelwerk" (AT. ohne die Apokryphen 20 Teile, NT. 16 Teile) Bielefeld und Leipzig, 1856—77, von K. Aug. Dächsel „die Bibel oder die ganze heil. Schrift A. und NT., nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers, mit in den Text eingeschalteter Auslegung, ausführlicher Inhaltsangabe zu jedem Abschnitte und den zur weiteren Vertiefung in das Gelesene nötigsten Fingerzeigen, meist in Aussprüchen der bedeutendsten Gottesgelehrten aus allen Zeitaltern der Kirche. Mit Holzschnitten und kolorierten Karten", Breslau u. Leipzig 1865—1880 in 7 Bänden und das „Bibelwerk für die Gemeinde" von Prof. Dr. R. J. Grau, 2 Bände, Bielefeld und Leipzig 1877 u. 80 sind die betr. Artikel dieser Realencyklopädie bei den betr. Verfassern zu vergleichen.

D. Hölscher.

Bibliander (Buchmann) Theodor, gest. 1564. — Die alte, angeblich von Pellican verfaßte Vita scheint verloren zu sein. Die AA. der Nachschlagewerke sind dürftig. Etwas mehr bietet Christinger, Programm der Thurgauischen Cantonsschule 1866/67; Schriftenverzeichnisse bei Leu, Helvet. Lexicon IV, 11—14, und bei J. H. Hottinger, Schola Carolina p. 72 f. Eine Biographie auf Grund der Druckschriften, des handschriftlichen Nachlasses (Briefe, Abhandlungen und von andern nachgeschriebene Vorlesungen) und anderer Quellen beabsichtigt der Verf. d. A. herauszugeben.

B., Zwinglis Nachfolger in der theologischen Professur, ist 1504 (1509?) zu Bischofszell im Thurgau als Sohn des dortigen Stiftsamtmanns geboren. Die Eltern bestimmten ihn zur Theologie und gaben ihn Oswald Myconius zu Zürich in die Schule; er wurde um 1525 dessen Provisor. Durch den ältern Bruder Heinrich, einen

Geistlichen, zum Sprachstudium ermuntert, lernte B. in der zweiten Hälfte des genannten Jahres von Jakob Ceporinus in Zürich die Anfangsgründe des Hebräischen. Seit Anfang 1526 in Basel, aber ohne an der Universität immatrikuliert zu sein, bildete er sich bei Pellican und Oekolampad weiter in dieser Sprache aus, dann auch bei Capito; weitaus am meisten verdankt er Pellican. Als Herzog Friedrich II. von Liegnitz 1527 Lehrer für seine hohe Schule suchte, sandte ihm der Zürcher Rat auf Zwinglis Vorschlag B. zu. Zwei Jahre, Sommer 1527 bis Sommer 1529, lehrte B. mit Anerkennung in Liegnitz. Heimgekehrt weilte er einige Zeit bei seinem Bruder auf dem Lande und entwarf für diesen eine hebräische Grammatik. Dann hielt man den hoffnungsvollen Gelehrten in Zürich fest und bestellte ihn nach Zwinglis Tode zu dessen Nachfolger in der theologischen Professur. B. bewohnte seither Zwinglis Haus.

B. ist vor allem Sprachgelehrter. Er nennt sich einmal selbst homo grammaticus. Seine Kenntnisse sind sehr umfassend. In sämtlichen semitischen Dialekten ist er beschlagen wie kein Schweizer bis dahin. Auch in den neueren Sprachen zeigt er ein ausgebreitetes Wissen; selbst Slavisch hat er, unter Anleitung eines Polen, getrieben. — Von Anfang an fand B.s Auslegung der Propheten solchen Anklang, daß Bullinger und Pellican jahrelang die Vorträge nachschrieben, dieser zu dem Zweck, die Landgeistlichen damit bekannt zu machen. Bullinger rühmt B. ausnehmend: er kenne kaum ein feineres, gebildeteres und urteilsfähigeres Talent, und hundert Jahre später nennt ihn Johann Heinrich Hottinger den Vater der exegetischen Theologie in der Schweiz. Seine kleine hebräische Grammatik (1535), für Anfänger, übertraf laut Pellican durch lichtvolle Kürze alles Frühere. Weitere Ausführungen über das Hebräische folgten später: De optimo genere Grammaticarum Hebr. (1542) und Commentariorum de sancta lingua Hebr. libri 24 (nur handschriftlich erhalten). Namhaft sind B.s Beiträge zur lateinischen Bibel Leo Juds (1543; vgl. A. Bibelübers. S. 52, 55). In einem groß angelegten, fast alle Sprachen der damals bekannten Welt beiziehenden Werke legte B. seine sprachvergleichenden und sprachmethodischen Ansichten und Vorschläge nieder: De ratione communi omnium linguarum et litterarum commentarius (1548). Neben naiven Anschauungen finden sich darin manche überraschende Einsichten, so von der durch alle Sprachen waltenden Gesetzmäßigkeit; von da aus tritt B. warm für die als barbarisch verschriene deutsche Muttersprache ein, wobei er bis auf das Altdeutsche zurückgeht. Von allen Publikationen B.s machte das größte Aufsehen seine Ausgabe des Koran (1543). Sie ist eine Revision der einst von Abt Petrus von Cluny veranstalteten Übersetzung, auf Grund mehrerer Handschriften, darunter einer als vorzüglich gerühmten arabischen. Als die Basler Obrigkeit den Vertrieb des ketzerischen Buches verhindern wollte und den Buchdrucker gefangen setzte, verwandten sich die Zürcher, die Straßburger und Luther für B. und sein Werk, in der Hauptsache mit Erfolg. Nach sieben Jahren (1550) erschien eine neue Ausgabe.

Unter den neutestamentlichen Schriften hat B. dem Markusevangelium und der Offenbarung Johannes eine bemerkenswerte Vorliebe zugewandt. Jenes zieht er als die Schrift des Petrusschülers den andern Evangelien vor und bestreitet, mit Faber Stapulensis, daß es ein Auszug aus Matthäus sei; zusammen mit dem Markusevangelium hat B. auch das Protevangelium Jakobi zum ersten Mal (lateinisch) herausgegeben (1552). Die Apokalypsis bezieht er auf die eigne schwere Zeit, die ihm als die letzte Weltepoche erscheint; so findet er, in Anlehnung an den „Lateinos" des Irenäus, im Antichrist den Papst: „Lateranus". Aber er fühlt doch dabei den bleibenden Gehalt des Buches durch, wie er sich ausdrückt: die göttliche Majestät, die darin spreche, und die doctrina Jesu Christi, und wehrt sich von da aus lebhaft für die kanonische Geltung desselben, in der Schrift Fidelis ratio (1545).

Sämtliche Schriften B.s verraten ein reiches historisches Wissen. Zwei sind nach dieser Seite besonders hervorzuheben. Sie sind der Chronologie gewidmet, die als Grundlage der Geschichtsforschung bezeichnet und besonders für biblische und Kirchengeschichte fruchtbar gemacht wird: De ratione temporum (1551), und Temporum supputatio partioque exactior (1558), dieses das letzte Druckwerk B.s — Als Beleg für die vielseitige Begabung des Mannes seien noch eine Anzahl deutscher Dichtungen erwähnt; sie beziehen sich auf die Zeitgeschichte und sind ungedruckt geblieben.

Neben Bullinger erscheint B. lange Zeit als der angesehenste Vertreter der Zürcher Kirche. Lebhaft hat er an den theologischen und kirchlichen Verhandlungen aller Art teilgenommen, dabei wohl am entschiedensten das Erbe Zwinglis wahrend. An der Ausgabe der Briefe Oekolampads und Zwinglis (1536) nahm er durch seine Beiträge

und als Verfasser der Vorrede hervorragendsten Anteil, zum Verdruß der Straßburger, die davon für die Konkordienbestrebungen fürchteten. Einige Schriften galten der Polemik gegen die katholische Kirche und das Tridentinum, so De legitima vindicatione Christianismi (1553); er tritt hier der gewaltsamen Propaganda Roms entgegen und appelliert, auf Grund persönlicher Beziehungen, an England, als an das Land des Evangeliums und der christlichen Freiheit. Ähnlicher Art, eine feurige Aufforderung zur Vertreibung des Antichrists, d. h. des Papstes, ist der Aufruf Ad illustrissimos Germaniae principes (vom gl. J.). Hier wie anderswo vertritt B. die Überzeugung, daß ein entschiedenes Zurückgehen auf die Bibel die Grundlage zur Vereinigung der christlichen Kirchen sei. Bereits ruft er auch nach der Mission unter Juden und Muhamedanern; ja einige Zeit trug er sich, mißmutig über die Zustände der Christenheit, mit dem Gedanken, persönlich bei diesen das Evangelium zu verkünden; durch bewegliche Vorstellungen konnte ihn Bullinger von dem Abenteuer zurückhalten.

Sehr bemerkenswert ist endlich B.s freie Anschauung von der göttlichen Gnade. Es erinnert an den Humanismus und Zwingli, wenn er in seiner Antrittsrede: Oratio ad ennarationem Esajae (1532) mit großem Nachdruck ausführt, wie Gott auch den Heiden sein Gesetz in ihr Herz gepflanzt habe, damit alle Menschen zur Wahrheit und zum Heil gelangen. In einer handschriftlichen Abhandlung, De monarchia totius orbis supremi, beginnt er mit Anwünschung der göttlichen Gnade „allen Christen, Juden und muhamedischen Muselmännern“. Schon anläßlich der Antrittsrede hatte sein Lehrer Myconius gelinde Einsprache erhoben; mit ihm verhandelt B. etwas später über die Prädestination (die Briefe beider, vom Jahr 1536, gedruckt bei Hottinger, hist. eccl. VIII, 653 ff.). B. wollte den harten Konsequenzen dieser Lehre entgehen. Seinen abweichenden Standpunkt machte er mit voller Schärfe geltend, als Peter Martyr Vermigli in Zürich die streng calvinische Fassung der Lehre vortrug. Der früher als liebenswürdig gerühmte Mann, dessen Charakter im Briefwechsel mit Myconius in edelstem Lichte erscheint, war bitter geworden. Er soll seinen Kollegen (laut der Tradition) sogar gefordert haben und zur angesagten Zeit mit der Hellebarde auf dem Platze erschienen sein. Jetzt ward er emeritiert, unter Belassung eines Ruhegehaltes „wegen seiner ausgezeichneten Verdienste“, 1560. — Über B.s dogmatische Stellung vgl. A. Schweizer, Gesch. d. ref. Centraldogmen I. 276.

B. starb, mit Hinterlassung einer Witwe und mehrerer Kinder, am 24. Sept. 1564 an der Pest. Im Pfarrbuch steht von Bullingers Hand der Eintrag: „Herr Theodor Buochmann, diser Kilchen zuo dem Großen Münster der heiligen gschrifft läser“.

Emil Egli.

Bibliothekswesen, kirchliches. — I. Litteratur der wissenschaftl. Bibliotheken: Ausführlichere Schriftenverzeichnisse über die ziemlich umfangreiche Litteratur des Bibliothekwesens geben Joh. Aug. Friedr. Schmidt, Handbuch der Bibliothekswissensch. der Litteratur u. Bücherkunde, Weimar 1840; Edm. Zoller, Die Bibliothekswissensch. im Umrisse, Stuttg. 1846; wertvolle Bruchstücke zu einer Litteraturgeschichte d. Bibliotheken bis zum Jahre 1635 enthalten die von Edm. Zoller im Serapeum veröffentlichten Artikel, Leipz. 1848, 1850, 1851; Materialien zu einer Bibliotheca bibliothecaria (1700—1863) veröffentlichte Julius Petzold im Neuen Anzeiger für Bibliographie und Bibliothekwissenschaft, Dresd. 1864; Gräsel, Grundzüge der Bibliothekslehre mit bibliograph. und erläuternden Anmerk., Leipz. 1890; in Brattes Wegweiser zur Quellen- und Litteraturkunde der Kirchengesch., Gotha 1890, wird neben den Werken über Bibliothekskunde S. 129—131 eine größere Reihe theologisch wichtiger Handschriftenkataloge aufgezählt, welche aus Katolog Nr. 201 „Bibliothekswesen u. s. w.“ der Buchhandl. von O. Harrassowitz in Leipz. 1894 und aus Katalog Nr. 166 „Schriftwesen“ u. s. w. der Buchhandlung von Simmel u. Co. in Leipzig 1896 leicht vervollständigt werden kann. — Die Litteratur über d. Bibliothek der vorchristl. Zeit giebt Georges in seinem „ausführl. Lateinisch-deutschen Handwörterbuch“ bei dem Worte bibliotheca an. Ehrhard, Die griech. Patriarchalbibliothek in Jerusalem, RQS, Rom 1891 u. 92, giebt Abschn. I: „die früh. Bibliotheken in Palästina“, die Litteratur an, welche über die altchristlichen Bibliotheken handelt. Abschn. II: die Bibliothek des h. Grabes; Ueber die Bibliotheken der Athosklöster s. Lambros, Die Bibliotheken der Kl. des Athos, deutsch von Boltz, Bonn 1881; A. Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur bis Eusebius, I. Teil, Leipz. 1893, spricht über d. kirchlichen Bibliotheken der vornicänischen Zeit S. XXIX ff. und bringt S. 337, S. 505 ff., S. 543 ff. Nachrichten über diese Bibliotheken aus der altchristl. Litter.; A. Wilmanns, Der Katolog der Lorscher Klosterbibliothek aus dem 10. Jahrh. (Mus. f. Philol. N. F. XXIII S. 385—410). Um die Kenntnis derartiger Kataloge haben sich besonders im vorigen Jahrh. Bernh. Pez im Thesaurus anecdotorum novissimus, in diesem der Kardinal Mai Verdienste erworben. Letzterer gab im 5. Bd des Spicileg. rom. eine Anzahl Kataloge meistens deutscher Kloster-

bibliotheken heraus, ohne indessen, wie A. Wilmanns hervorhebt, überall mit der wünschenswerten Genauigkeit zu verfahren; G. Becker, Catalogi bibliothecarum antiqui, Bonn 1885; Th. Gottlieb, Ueber m. a. Bibliotheken, Leipzig 1890 giebt eine Kenntnis über das zahlreiche urk. beglaubigte Material, welches f. d. Kenntn. mittelalterl. Bibliotheken überliefert ist; J. W Clark, Libraries in the mediaeval and renaissance periods, Cambridge 1894; M. Faucon, La librairie des papes d'Avignon etc., T. I, Paris 1886, erschien als Fasc. 43 der „Bibliothèque des écoles franç. d'Athènes et de Rome; Ehrle, Zur Gesch. des Schatzes, der Bibliothek und des Archivs der Päpste im 14. Jahrh. im ALKG I. Bd, Berlin 1885, S. 1 ff.; E. Müntz und P. Fabre, La Bibliothèque du Vatican au XV[e] siècle etc., Toulouse 1887; E. Müntz, La bibl. du Vatican au XVI[e] siècle, Paris 1886; De Rossi, La bibliotheca della Sede Apostolica, Roma 1884; derselbe, De origine, historia, indicibus scrinii et bibliothecae sedis apost., im Katal. der vatikan. Bibliothek: Bibliotheca apostolica vaticana. Codices Palatini Tom. 1, Rom 1886; St. Ciccolini, Leone XIII e la bibliotheca vaticana (Enth. in: Al Somno Pontefice Leone XIII, Omaggio Giubilare della Bibl. Vatic., Rom 1888); P. Batiffol, Vier Biblioth. von alten basilianischen Klöstern in Unteritalien (Ent. in: RQS 1889 S. 31—42); Vogel, Literatur früherer und noch bestehender europ. öffentl. und Corporationsbibliotheken, Leipz. 1840, giebt u. a. S. 7 ff. die Litteratur an, welche die Bestimmungen über Bibliotheken der römischen Kirche überhaupt, über die Bibl. in Dominikanerklöstern, Minoritenklöstern, Cisterzienserklöstern und über die Biblioth. der Jesuiten nachweist und berücksichtigt auch besonders die evangel. Kirchenbibl. Deutschlands, Englands u. and. Länder Europas; Beriah Botfields, Notes on the Cathedral Libraries of England, London 1849; Prowe, Mitteil. aus schwed. Archiven u. Bibliotheken, Berl. 1853; Edwards, Memoirs of libraries, Lond. 1859, 2 Bde; Edwards, Libraries and founders of libraries, Lond. 1865; Edwards, Lives of the founders of the Brit. Mus. (1570 bis 1870), 2 Bde, Lond. 1870; Public Librar. in the U.S. of America etc., hrsg. von dem Bureau of Education, Washingt. 1878; J. Petzoldt, Adreßbuch d. Biblioth. Deutschlands mit Einschluß von Österreich-Ungarn und der Schweiz, Dresden 1874—45; Die öffentlichen Bibliotheken der Schweiz im Jahre 1868, herausgeg. v. d. Schweizer statistischen Gesellschaft, Basel 1872; Richter, Verzeichnis der Bibliotheken mit gegen 50000 und mehr Bänden, I. Deutschl., Österr.-Ungarn, Schweiz, England, Nord-Amerika, Leipz. 1890 (Sonderabdruck aus d. Export Journal, Leipz. 1890). II. Belgien, Frankreich, Griechenland, Holland, Italien, Portugal, Rumänien, Rußland, Serbien, Skandinavien, Spanien, Afrika, Asien, Australien, Mexiko, Süd- und Mittelamerika, ebend. 1893; Graßauer, Handb. f. österreich. Universitäts- und Studienbibliotheken, Wien 1883, enth. u. a. eine Uebersicht der bekannten Werke über Bibliotheksw., durch welche die in oben genannten Werken gegebenen Uebersichten ergänzt werden; Memorandum, betreff. d. Anlage eines Generalkatalogs d. öffentl. Studienbiblioth. Österreichs, sowie die Centralisation des Bibliothekswesens in den größeren Städten der Monarchie, Brünn 1894; Schwenke, Adreßbuch der deutsch. Bibliotheken, Leipz. 1893, giebt auch die oft sehr zahlreiche Litter. d. genannten Bibliotheken an; Naumann, Serapeum. Ztschr. für Bibliothekswissensch., Leipz. 1840—70; Petzoldt, Anzeiger d. Litter. d. Bibliothekswissenschaft. Später unter dem Titel: Neuer Anz. f. Bibliograph. und Bibliotheksw, Dresden 1840—86; Hartwig, Centralblatt für Bibliothekswesen, Leipz. 1884 ff.; Häberlin, Generalregister zu den ersten 10 Bänden d. Centralbl. f. Bibliotheksw., Leipz. 1894; besondere bibliothekswissenschaftliche Abhandl. erscheinen in den Beiheften zu d. Centralbl. f. Bibliotheksw. sowie in Dziatzkos Sammlung bibliothekswissensch. Arbeiten, Berlin 1887 ff.; Bulletin des bibliothèques et des archives publié sous les auspices du Ministère de l'instruction publique, Paris 1884 ff.; Revue des bibliothèques, Paris 1891 ff.; Bulletin du bibliophile belge, publié par F. Heussner, Bruxelles 1854 ff.; The Library Chronicle, a Journal of Librarianship and Bibliography, London 1884 ff.: The Library, a Magazine of Bibliography and Literature, London 1889 ff.; Library Journal, official Organ of the American Library Association, New-York 1876 ff.; Rivista delle Biblioteche, Florenz 1888 ff.; Annario del cuerpo facultativo de archiveros, bibliotecarios y anticuarios 1881 ff.; Ebert, Bibliotheken, Art. in d. allgem. Encycl. der Wissensch. v. Ersch und Gruber, X. Teil 1823, S. 54—69; Libraries, Art. in der Encycl. Britann. 9. ed. 1882, vol. XIV S. 509—551, giebt Auskunft über d. Geschichte u. d. jetzigen Zustand der Biblioth. in der ganzen Welt. Dziatzko, Bibliotheken, Art. im Handwörterb. der Staatswissensch., herausgg. von Conrad ꝛc., II. Bd, Jena 1891, S. 542—48; Pohle, Bibliotheken, Art. in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl. 2. Bd., Freib. 1883, S. 782—799. Ebend. S. 799—804; Stahl, Römische Biblioth.; Blech, Pfarramtsideal, Leipz. 1891, S. 118 ff.; Dziatzko, Entwickl. und gegenw. Stand der wissensch. Biblioth. Deutschlands, Leipz. 1893; Steinhausen, die wissensch. Biblioth. Deutschlands (enth. in: „Die Gegenwart", Wochenschr. Bd 44 Nr. 37, Berlin 1893); Radlach, Die Biblioth. d evangel. Kirche in ihrer rechtsgesch. Entwicklung, Sonderabdruck aus dem Centralbl. für Bibliothekswesen, Leipz. 1895; Rueppracht, Central- und Spezialbibliotheken (enth. in der wissenschaftlichen Beilage der Leipziger Zeitung Nr. 89), 1895; Regulativ für die Bearbeitung von Manuscr.-Katalogen, zunächst der Biblioth. der österreichischen Stifter und geistlichen Korporationen, entw. von der histor. Sektion der Leo-Gesellschaft, Wien 1895; Tschackert, Bibliothekswissenschaft als Gehilfin der Kirchengesch., ThLB XVII. Jahrg., Nr. 23 (1896).

II. Litteratur der Volksbibliotheken. Unmaßgeblicher Vorschlag zur Errichtung von Lesebibliotheken für den Landmann, Schriften und Verhandl. der ökonomisch. Gesellschaft im Königr. Sachsen, Lief. XX, 1828; Preusker, Die Dorfbibliothek, Lesezirkel, Gemeinde oder Kirchspiel und Wanderbibliotheken, Leipz. 1843; Walther, Die Begründ. von Dorfschulbibliotheken, Magdeb. 1843; Edwards, Free Twon Libraries, their Formation, Management and History in Britain, France, Germany and America, Lond. 1869; A. Jannasch, Die Volksbibliotheken, ihre Aufgabe und Organisation, Berlin 1876; Meyer, Lesebedürfnis des Volks, Weimar 1891; Schöner, Die christliche Volkslitteratur und ihre Verbreitung, Gotha 1891; Schmaltz, Was will und soll eine Volksbibliothek, Hamburg, Elmsb. o. J. Greenwood, Public Libraries, 4. ed, London 1891; Der Kampf gegen die verderbliche Volkslitteratur, Brandenburger Schulblatt Heft 7 und 8, Berlin 1891; Bennstein, Die Jugend und Volksbibliotheken, Schule und Leben, 1892, Nr. 35 u. 36; Reyer, Entwickl. u. Organisation d. Volksbibl., Leipzig 1893; Fletcher, Public Libraries in America, Boston 1894; Tews, Volksbibliotheken (Pädag. Magazin), Langensalza 1894; Nörrenberg, Die Volksbibliothek, ihre Aufgabe und ihre Reform, Kiel 1896; Reyer, Handbuch des Volksbildungswesens. Stuttg. 1896, III. u. IV. Teil. — Verzeichnis von empfehlenswerten Büchern f. Volksbiblioth., zusammengestellt von dem Verein f. J. Mission i. d. Graffch. Mark u. d. angrenzenden Kreisen Hagen in Westf., 3. Aufl. 1883; Eger, Verzeichnis und kurze Charakteristik der besten billigen christl. Schriften u. Bilder, Leipz. 1890; ders., Wegweiser durch die volksthümliche Missions-Literatur, Berlin 1896. Ähnliche Verzeichnisse haben der Provinzial-Ausschuß für innere Mission i. d. Prov. Sachsen, die Thüringische Konferenz für innere Mission, das kgl. sächs. Kultusministerium u. a. herausgegeben; Musterkatalog für Haus-, Vereins-, Volks- u. Schulbibliothek (herausgegeben von der Gesellschaft für Verbreitung von Volksbildung), 6. Aufl., Hannover 1893; Heimart und Karl Kludius, Die evangelische Volks- und Schülerbibliothek, 2. Aufl., Berlin 1895; Bube, Die ländl. Volksbibliothek, ein kritischer Wegweiser und Musterktaalog, Berlin 1896; Mitteilungen d. christl. Zeitschriftenvereins, Bd XV Nr. 86 u. Nr. 87, Berlin 1896; Volksbibliotheken, Nachrichten aus der Arbeit Heft IV, Verlag des christl. Zeitschriftenvereins, Berlin 1896; Was liest der Arbeiter, Nachrichten aus der Arbeit Heft 2, Verlag des christl. Zeitschriftenvereins, Berlin 1896. Die sächs. Volks- und Arbeiterbibliotheken, enth. im Volkswohl, herausgeg. von Böhmert, Dresden 17. Jahrg. Nr. 50; Siegert, Die Volksbibl. u. d. Alkoholfrage, enthalt. in der Zeitschr.: „Der Bildungsverein", 29. Jahrgang Nr. 2.

I. Wissenschaftliche Bibliotheken. Bibliotheken, d. h. zum Zwecke öffentlicher oder privater Benutzung aufgestellte Sammlungen von Büchern, waren schon in der vorchristlichen Zeit zum Teil in großartigem Maßstabe vorhanden. Der große Polyhistor des 17. Jahrh., der bekannte Liederdichter Joh. Heermann, hat in seinem Werk „Nuptialia", Nürnb. 1657 S. 751—53 die einzelnen Stellen angeführt, wo bei den alten Schriftstellern die Bibliotheken des Altertums Erwähnung finden. Dieselbe Veranlassung, welche zur Entstehung der altchristlichen Litteratur führte, „die Regelung der fortschreitenden disziplinaren, organisatorischen, dogmatischen Bedürfnisse, der Kampf mit der Häresie, nicht zuletzt die Notwendigkeit, die Religion vor dem eigenen Forum zu verteidigen und zugleich eine unmittelbar verständliche, erbauliche und asketische Litteratur zu schaffen, endlich der unaustilgbare Trieb nach Erkenntnis" hat in der alten Christenheit zur Gründung und Erweiterung der kirchlichen Bibliotheken geführt, und hat dieselben in allen Perioden der Kirchengeschichte nach Zeiten des Verfalls immer wieder zu neuem Leben erstehen lassen. Über zwei Bibliotheken der vornicänischen Zeit, über die von dem Bischof Alexander in Jerusalem um das Jahr 220 begründete Bibliothek, besonders aber über die Bibliothek zu Cäsarea in Palästina sind uns Nachrichten erhalten. Durch Origenes wurde die Bibliothek zu Cäsarea begründet, von Pamphilus wurde sie erweitert und der Kirche zu Cäsarea zum Geschenk gemacht. Das bei der letzten Christenverfolgung von Diocletian erlassene Edikt, welches gebot, alle heiligen Bücher der Christen zu verbrennen, hat zwar einzelne größere Bibliotheken der alten Kirche, z. B. diejenige von Kirta, vernichtet, konnte aber die Entwicklung des kirchlichen Bibliothekswesens nicht aufhalten. Angeblich hat schon Konstantin an der Sophienkirche in Konstantinopel die erste „Kaiserliche Bibliothek" der Christenheit gegründet. Vom Ausgang des 4. Jahrh. an hatten die größeren Kirchen ihre Archive und Bibliotheken. Augustinus vermachte der Kirche zu Hippo seine eigene Büchersammlung, welche trotz der kurz nach seinem Tode durch die Vandalen erfolgten Eroberung und Verwüstung der Stadt erhalten wurde (Chladenius, de fortuna bibliothecae Augustini in excidio Hipponensi, Lips. 1742, citiert von Ebert in dem Art. in der allg. Encycl. von Ersch u. Gruber). Ad. Harnack geht etwas zu weit, wenn er von den kirchlichen Bibliotheken jener Zeit (Gesch. der altchristl. Litt. S. XXX und LIX) sagt: „Nur in Rom war es damit schlecht bestellt", und „in Rom, von wo seit dem

Ende des 4. Jahrhunderts alle Verurteilungen ausgehen mußten, hatte man wenig Bücher und befaßte sich überhaupt nicht viel mit Büchern". Denn zuverlässige Nachrichten liegen über das Bestehen eines päpstlichen Archivs aus der Zeit des Papstes Damasus I. (366—384) vor. (De Rossi, Inscript. christ. urbis Romae 2,151. Die Inschrift ist mitgeteilt bei Breßlau, Handbuch der Urkundenlehre, Leipzig 1889, S. 121). Daß Hieronymus über den Inhalt des päpstlichen „Chartariums" sehr genau unterrichtet war, ergiebt sich aus seiner Schrift adv. Rufin 3, 20. Zwischen Kirchenbibliothek und Kirchenarchiv war aber viele Jahrhunderte hindurch und auch in Rom kein besonderer Unterschied. Erst einer späteren Zeit war es vorbehalten Kirchenbibliotheken und Kirchenarchiv streng begrifflich zu unterscheiden. Noch im Mittelalter ist die Bezeichnung „archivium" gleichbedeutend mit „armarium" (Breßlau, Handbuch der Urkundenlehre, S. 120). Mit letzterem Wort bezeichnen aber auch die Benediktiner in ihrem bekannten Wahrspruch: „Claustrum sine armario est castrum sine armis" die Bibliothek. Von der Mitte des 4. Jahrhunderts an waren im Morgenlande, seit dem 5. u. 6. Jahrhundert im Abendlande die Klöster die Wohnstätten der Gelehrsamkeit. Besonders der Benediktiner Verdienst ist es, die Schriftdenkmäler des Altertums der Nachwelt erhalten und in Italien, Frankreich und England und dann von Karls des Großen Zeiten an und unter dessen Fürsorge in Deutschland verbreitet zu haben. Die Benediktinerklöster zu Fulda und zu Lorsch nehmen mit ihren Bibliotheken in der karolingischen Zeit in Deutschland die erste Stelle ein.

Das Bibliothekswesen der mittelalterlichen Kirche zeigte ein anderes Bild als das der alten Kirche. Das Gefühl des scharfen Gegensatzes zwischen dem Geist des klassischen Heidentums und dem des Christentums war gemildert. Man erkannte den großen Wert, welchen das Studium der klassischen Litteratur der Griechen und Römer für die Wissenschaft überhaupt und nicht am wenigsten für die Theologie hat. Die heidnischen Klassiker fanden deshalb einen ebenbürtigen Platz neben den litterarischen Erzeugnissen der Kirchenlehrer.

Viele Kirchen- und Klosterbibliotheken waren Ende des Mittelalters in Verfall geraten. In Bezug auf die äußerst reichhaltige Bibliothek zu St. Gallen hebt Pohle (Art. Bibliotheken in Wetzers und Weltes Kirchenlex.) hervor, daß bei der allgemeinen Vernachlässigung der litterarischen Studien im 14. und 15. Jahrhundert auch unter den St. Gallener Mönchen Unwissenheit und Trägheit einriß. Und Bugenhagen, der vor der Abfassung seiner „Pomerania" sämtliche Bibliotheken und Archive Pommerns besucht und durchforscht hatte, sagt in der Pommerschen Kirchenordnung vom Jahre 1535, daß in den Städten, in Pfarren und Klöstern etliche Libereien sich befinden, darinnen etliche gute Bücher sind, welche jetzt jämmerlich und schmählich verkommen und verbracht werden. Luther wird deshalb im letzten Teil seiner bekannten „Schrift an die Bürgermeister und Ratsherren aller Städte Deutschlands, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen" (1524), worin er die Mahnung ausspricht, daß man Fleiß und Kosten nicht spare, gute Libereien und Bücherhäuser sonderlich in den großen Städten, die solches wohl vermögen, zu verschaffen, über den schlechten Inhalt und Zustand der Bibliotheken seiner Zeit gewiß nicht zuviel gesagt haben. Anstatt der rechtschaffenen Bücher seien „die tollen, unnützen, schädlichen Mönchbücher Catholicon, Florista, Graecista, Labyrinthus, Dormi secure und dergleichen Eselsmist vom Teufel eingeführt . . . . darin ist uns auch recht geschehen und Gott hat unsere Undankbarkeit recht wohl bezahlet . . . . und ließ anstatt der h. Schrift und guter Bücher den Aristoteles kommen mit unzähligen schädlichen Büchern, die uns nur immer weiter von der Bibel führten". Wie die Bibliotheken der vornicänischen Zeit in erster Linie für den Zweck der biblischen Wissenschaft zusammengebracht waren, so fordert Luther für die empfohlene Anlage neuer Bibliotheken: „Erstlich sollte die h. Schrift beide auf lateinisch, griechisch, hebräisch und deutsch und ob sie noch mehr in Sprachen wäre, darinnen sein. Darnach die besten Ausleger und die ältesten beide Griechisch, Hebräisch und Lateinisch, wo ich sie finden könnte". Ferner was zur Erlernung der Sprachen nötig ist, Bücher von den freien Künsten und sonst von allen andern Künsten, Jurisprudenz, Medizin und vor allem Geschichte.

Die von Luther ausgesprochenen Forderungen hat Bugenhagen in den von ihm verfaßten Kirchenordnungen den Gemeinden besonders aufs Gewissen gelegt und die Mittel und Wege zur Erfüllung dieser Forderungen gezeigt. Mit der von den evangelischen Kirchenordnungen des 16. und 17. Jahrh. geforderten Pflege des Bibliothekwesens ging die freie Liebesthätigkeit oft in großartiger Weise Hand in Hand. Zahlreiche evangelische Kirchenbibliotheken wurden im Laufe des 16. und 17. Jahrh. bis

zum Beginn des Zeitalters der Aufklärung durch größere und kleinere Geschenke teils begründet, teils bedeutend vermehrt. Der in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts in Deutschland eingetretene allgemeine Niedergang des nationalen und kirchlichen Selbstbewußtseins führte nicht bloß die Geringschätzung und den teilweisen Verfall der größeren staatlichen Archive und Bibliotheken herbei, sondern brachte auch viele Kirchenbibliotheken und Kirchenarchive zu völliger Auflösung. Mit dem nach den Freiheitskriegen in Deutschland neu erwachten kirchlichen Leben regten sich auch von neuem die Bestrebungen zur Wiedererweckung der kirchlichen Bibliotheken. Was die römische Kirche betrifft, so haben die Bibliotheken der Bischöfe und Priesterseminare und einzelner Klöster innerhalb der letzten Jahrzehnte große Fortschritte gemacht. Nach Schwenckes Berechnung vom Jahre 1893 besitzt die römische Kirche in Deutschland 81 Bibliotheken mit 1019118 Bänden und 5559 Handschriften, die evangelische Kirche dagegen 120 Bibliotheken mit 436647 Bänden und 1551 Handschriften. Aus den von seiten des Kirchenregiments gegebenen Anregungen heben wir hier nur hervor, daß der evangelische Oberkirchenrat in Berlin im Jahre 1856 und das kgl. sächs. Ministerium des Kultus und öffentl. Unterrichts die Pflicht der Erhaltung und pfleglichen Behandlung der Kirchen- und Pfarrbibliotheken den ihnen unterstellten Behörden besonders eingeschärft hat. Die Zirkularverfügung des kgl. Konsistoriums der Prov. Sachsen vom 18. Jan. 1860 hat die Grundsätze, welche bei der Einrichtung und Verwaltung der Kirchenbibliotheken zu beachten ist, sehr treffend ausgesprochen. Diese Bestrebungen sind noch nicht überall von dem wünschenswerten Erfolg begleitet gewesen. Nachdem aber die deutsche evangelische Kirchenkonferenz in Eisenach am 6. Juni 1896 infolge des durch D. Uhlhorn erstatteten Referats über die Frage: „Was kann seitens der Kirchenbehörde für die wissenschaftliche und praktische Fortbildung der im Amte stehenden Geistlichen geschehen", in der letzten und zehnten These erklärt hat: Für ein dringendes Bedürfnis erklärt die Konferenz die Einrichtung von Bibliotheken in den einzelnen Aufsichtsbezirken (Inspektions-Synodalbibliotheken) und erachtet es im Hinblick auf den davon für die ganze Landeskirche zu erwartenden Segen für gerechtfertigt, daß zu den Kosten der Einrichtung und Erhaltung derselben auch die Kirchenkassen bezw. Mittel der gesamten Landeskirche verwendet werden", ist bestimmt zu erwarten, daß die wichtige Angelegenheit mit neuem Eifer gefördert werden wird.

II. Volksbibliotheken. Als die Reformatoren des 16. Jahrh. für die Pflege des Bibliothekswesens eintraten, dachten sie nicht bloß daran, die Einrichtung solcher Büchersammlungen zu fordern, welche für die wissenschaftliche Fortbildung der Geistlichen und Lehrer notwendig sind, sondern sie hatten auch die Gemeinde dabei im Auge, zu deren „Nutz und Heil", wie z. B. die hessische Kirchenordnung vom Jahre 1537 sich ausdrückt, die angeschafften Bücher gebraucht werden sollten. Diese Forderung lag ganz und gar in der Richtung, welche die Reformatoren mit ihren Forderungen für das Schulwesen, für eine allgemeine öffentliche Bildung des gesamten Volks eingeschlagen hatten, und durch das Eintreten der Kirchenordnungen des 16. Jahrh. für die Bibliotheken wurde das auf dem Prinzip der Reformation ewachsene System der öffentlichen Bildung des Volks nur ergänzt. Die Kirchenbibliotheken des 16., 17. und 18. Jahrh. waren deshalb großenteils öffentliche Bibliotheken, welche nicht bloß dem Amt, sondern auch der Gemeinde dienten. Die Notwendigkeit, Volksbibliotheken oder Gemeindebibliotheken im engeren Sinne einzurichten, wurde besonders seit der Mitte dieses Jahrhunderts hervorgerufen durch die infolge der neueren Gesetzgebung herbeigeführte größere Anteilnahme des gesamten Volks an den staatlichen und kirchlichen Angelegenheiten, durch das Bildungs- und Lesebedürfnis, welches diese Anteilnahme und die wachsenden Erfolge des Volksschulwesens erweckten, nicht am wenigsten durch das Bestreben, gegen das Eindringen der in immer größerem Maße zur Verbreitung gelangenden, Staat, Kirche und Gesellschaft Verderben bringenden Preßerzeugnisse eine Schutzwehr aufzuwerfen. Die Volksbibliotheken Englands und Amerikas sind am weitesten entwickelt. Auf kirchlichem Gebiet war der Generalsuperintendent der Provinz Sachsen D. Joh. Friedr. Möller einer der ersten, welcher in seinem Pastoralsendschreiben vom Sylvesterabend des Jahres 1847 zur Gründung von Volksbibliotheken aufforderte. Der evangelische Oberkirchenrat in Berlin wies in seinen unter dem 11. Juli 1860 bekannt gegebenen „Andeutungen für die Aufgabe der Gemeinderäte" auf die Pflege der Volksbibliotheken hin, die elfte rheinische Provinzialsynode des Jahres 1862 empfahl den Presbyterien dringend die Gründung von Gemeindebibliotheken, nachdem manche einzelne Gemeinden des Rheinlands, z. B. diejenige zu Trier, schon

einige Jahre vorher solche Bibliotheken errichtet hatten. Innerhalb der letzten 25 Jahre ist in den verschiedensten Gebieten des evangelischen Deutschlands von seiten einzelner Konsistorien und Provinzialsynoden und von den Vorständen der größeren und kleineren Vereine der inneren Mission, besonders in letzter Zeit mit großer Thatkraft und erfolgreicher Geschicklichkeit von dem unter der Leitung des Pastor Hülle arbeitenden „christlichen Zeitschriftenverein" in Berlin die Angelegenheit der Volksbibliotheken angeregt und befördert worden. Die Kirche und die mit ihr verbundene innere Mission wird in Zukunft um so weniger von dieser wichtigen Aufgabe ablassen dürfen, als manche einflußreiche Vereine, wie die Gesellschaft für Verbreitung von Volksbildung, welche mehr in der Peripherie der inneren Mission sich bewegen, und eine Reihe deutscher Staatsbehörden, denen auch das preußische Kultusmininisterium von jetzt ab zugezählt werden muß (augenblicklich wird über die Gründung eines Centralorgans für Volksbibliotheken beziehungsweise über die Vereinigung desselben mit dem von dem Bibliotheksdirektor Dr. O. Hartwig in Halle a/S. herausgegebenen Centralblatt für Bibliothekswesen verhandelt), ihr mit gutem Beispiel teils vorangehen, teils an die Seite treten. Unter allen deutschen Staaten ist das Königreich Sachsen dasjenige, in welchem die Volksbibliotheken die verhältnismäßig größte Verbreitung gefunden haben. Hier werden seit dem Jahre 1876 die Volksbibliotheken von Staatswegen unterstützt und jährlich 18000 Mk. zur Unterstützung von Volks- und Arbeiterbibliotheken in den Etat eingestellt. Alljährlich erhalten nach den Angaben des „Volkswohl" 250 bis 350 solcher Bibliotheken Staatsbeihilfen, die sich in einzelnen Fällen auf mehrere hundert Mark belaufen. Das sächsische Kultusministerium hat bezüglich dieser Unterstützung folgende wichtige Grundsätze betont: 1. Die Hauptfürsorge für solche Bibliotheken ist der Selbstthätigkeit und dem Gemeinsinne der Staatsangehörigen und Gemeinden zu überlassen. 2. Die Mitwirkung des Staats hat sich a) auf die Anregung der Begründung neuer Volks- und Arbeiterbibliotheken b) auf thunlichste Fernhaltung von Mißgriffen in der Auswahl der in solche Bibliotheken einzustellenden Bücher und c) in Geldbeihilfen zur Beschaffung von Büchern zu beschränken. 3) bei Bemessung der Bewilligungen werden die Bezirksversammlungen sowie der Bezirksschulinspektor gutachtlich gehört. Bei ihnen sind Beihilfsgesuche einzureichen. 4. In die Volksbibliotheksausschüsse der Dorfgemeinde sind in der Regel der Ortsgeistliche und Lehrer mit aufzunehmen. Die erfreuliche Wirkung dieser staatlichen Maßregel zeigt sich darin, daß die Zahl der sächsischen Gemeinden mit Volksbibliotheken vom Jahre 1875—1893 von 165 auf 1031, die Zahl der Volksbibliotheken selbst von 196 auf 1065 gestiegen ist. **T. O. Radlach.**

Biblische Theologie. — Litteratur in annähernder Vollständigkeit für das AT. bei Diestel, Gesch. des AT. in der chr. Kirche, Jena 1869 § 68; Schultz H., Alttest. Theologie 4. Aufl. Gött. 1888 S. 72 f. und über den Abschnitten; Kayser, Theol. des AT., bearbeitet von K. Marti, Straßb. 1894 S. 7 f.; für das NT. bei Weiß B., Lehrb. d. bibl. Theologie des NT. 6. Aufl. Berlin 1895 § 5 f. und über den §§; Holtzmann, H. J., Lehrbuch der NTl. Theologie Freiburg 1896, S. 1—22.

Der Name Biblische Theologie ist gelegentlich bald einer theologischen Richtung gegeben worden, welche bemüht ist, die Bibel zu ihrem ausschließlichen Quell und Richtmaße zu machen, bald dem Hauptteile der gesamten theologischen Wissenschaft, dessen Gegenstand die Bibel bildet; jetzt jedoch gehört er nach allgemeinem Einverständnis einem einzelnen Zweige biblischer Wissenschaft besonders zu. An sich weitschichtig und wenig bezeichnend (vgl. homerische, nachhomerische Theologie, d. h. Gesamtheit der religiösen Meinungen einer Zeit oder eines Kreises) hat er, in dieser Verwendung ein Gepräge erhalten, welches sich, wie Aufgabe und Begrenzung dieser Disziplin selbst, nur aus deren Geschichte erklären und bestimmen läßt. Deshalb wird unsre Besprechung von dieser ausgehen müssen, und zwar um so notwendiger, je gewisser an diese Stelle vorwiegend Bericht und Urteil über vorhandenes, nicht eine eigenartige Begriffsbestimmung gehört. Sie setzt dabei die Geschichte der gesamten Exegetik voraus.

Unter der wechselnden Bezeichnung als bibl. Theologie oder Dogmatik erscheint die fragliche Arbeit von ihren Anfängen in Spannung mit der dogmatischen Theologie, mithin derselben sowohl irgendwie gleichartig als entgegengesetzt. Zu einem Auseinanderhalten der biblischen Lehre und der kirchlichen gab es aber keinen Anlaß, solange deren voller Einklang vorausgesetzt wurde. Die Kirche der Väter, in der Überzeugung, ungewandelt die apostolische geblieben zu sein und darum im Gegensatze zu Häretikern und Schismatikern den einzigen Schlüssel zum Verständnisse der Schrift zu besitzen, gab

rücksichtlich ihrer Dogmenbildung höchstens zu, daß sie in der Fassung von jener abweiche. Die mittelalterliche, ohne das unbedingte Ansehen der hl. Schrift dem Grundsatze nach irgend anzutasten, faßte sie samt ihrer Auslegung vollends als Stück der fehllosen Überlieferung; auch der Schriftbeweis war und blieb in der Scholastik ein überlieferter. Wenn dann die Reformatoren den Abstand zwischen Lehrüberlieferung und Schrift geflissentlich aufdeckten, so wollten sie selbst nur den Inhalt der letzten herausstellen und legten daher ihre protestierende Lehre in fortgehender Entwickelung aus und an der Schrift ohne bestimmte Methodik in der Auswahl des biblischen Stoffes dar. Das Bedürfnis eines nachgebrachten Schriftbeweises ergab sich erst als man wieder begann, eine evangelische Kirchenlehre unter sichtendem und umbildendem Zurückgreifen auf Patristik und Scholastik positiv auszubauen, während nach wie vor die hl. Schrift mit Ausschluß der Überlieferung principium cognoscendi bleiben sollte. Tritt damit die Schrift als die ausreichende, deutliche weil sich selbst auslegende, richterlich entscheidende Lehrgrundlage der Dogmatik voran und als ein andres gegenüber, so ist die erste Voraussetzung für eine von dieser gelöste Behandlung ihres Inhaltes gegeben; und so kommt es auch alsbald zu einem schattenhaften Vorspiele der bibl. Theologie, indem sich bei dem Zurücktreten der Exegese zumal unter den Lutheranern eine vorbereitende Behandlung der üblichen Belegstellen zur Bequemlichkeit der Dogmatik empfahl: Seb. Schmidt, Collegium biblic. in quo dicta V. et N. T. iuxta seriem locorum comm. theol. explicantur 1671, mit mehreren Nachfolgern. In diese Reihe gehört (nach Lutz) Haymann, der wohl zuerst den Namen „biblische Theologie" von 1708 ab in 4 Aufll. in Umlauf brachte. Wird dabei die Bibel als Lehrbuch behandelt, welches durchweg im wesentlichen gleichmäßig den Stoff der kirchlichen Dogmatik enthält, so macht das gleiche Vorurteil auch den geschichtlichen Blick des Coccejus unwirksam (Diestel, Gesch. d. AT. in der Kirche 1859, S. 427 f.). Der Pietismus lockerte die ausschließliche Verknüpfung der Bibel mit der Dogmatik, indem er ihre Bedeutung als Gnadenmittel neben ihrer Verwendung als unfehlbarer Erkenntnisquelle wieder vorwiegend geltend machte; diesem Antriebe entstammen Büschings: diss. exhibens epitomen theol. e solis lit. sacr. concinnatae 1756 und: Gedanken von der Beschaffenheit und dem Vorzuge der bibl.-dogm. Theologie vor der scholastischen 1758. Dieselbe lebendige Anhänglichkeit an die Urkunde der Offenbarung schärfte den Blick Bengels, des sorgfältigen Wortwägers, für die Geschichtlichkeit der Bibel, zumal ihres Inhaltes, und seine Schule arbeitete auf Grund der unbefangenen Annahme fort, daß sich eine Schriftlehre, nicht im Gegensatze zur kirchlichen, aber neben ihr und über sie hinaus erheben lasse; freilich schob sich da manches Fremde unter der Signatur besonderer Bibelmäßigkeit ein, besonders bei Ötinger. Und diesem persönlichen Verhältnisse zum geschriebenen Worte Gottes verdanken sowohl die älteren Supranaturalisten ihren — der hergebrachten Dogmatik gegenüber eklektischen — Biblicismus, als die Richtung unsrer Zeit, welche nach Menkens Art, ohne der Dogmengeschichte und der Litterarkritik einen nachhaltigen Einfluß zu gestatten, unmittelbar aus der Bibel Systeme christlicher Lehre für die Gegenwart schöpft; vor allen Beck, Christl. Lehrwissenschaft 1838 und 41 u. s. w. — So vorbereitet vollzog sich die völlige Scheidung im vorigen Jahrh. zuerst in der vielseitigen exegetischen Thätigkeit, deren Gesichtspunkte besonders Turretin 1728 und Ernesti 1761 bezeichnet, Semler verfolgt und insonderheit auf dieses Gebiet angewandt hat in den „hist.-krit. Sammlungen über die sog. Beweisstellen der Dogm." 1764 f. Indem seine Schüler immer eifriger die zeitlich und individuell bedingten Unterschiede an den Schriften aufsuchten, ließ sich der Abstand zwischen dem fertigen Dogma und der Lehre des NT., geschweige des A., nicht verkennen; daher sahen sich die Anhänger des Dogma genötigt, die wesentliche Zusammenstimmung beider durch unbefangene Erhebung der Schriftlehre zu erweisen, wie Zachariä, Bibl. Th. oder Untersuch. d. bibl. Grundes d. vornehmsten kirchl. Lehren 1772 f.; Storr, Doctr. christ. pars theor. e sacr. lit. repetita 1793. Die Neologen dagegen, kritisch gegen alles über die Dogmen der natürlichen Religion hinausliegende gestimmt, begannen auf rein geschichtliche Behandlung zu dringen; so ausdrücklich Gabler, De iusto discrimine theologiae bibl. et dogm. regundisque utriusque finibus 1787; freilich wird dieselbe unter ihren Händen zur Vorbereitung für eine rationalistische Religionslehre: Ammon, Entwickel. einer reinen bibl. Theol. 1792, 2. A. 1800 f. G. L. Bauers Theol. d. AT. 1706 und NT. 1800 f. steht schon unter dem Einfluß der aufblühenden orientalischen und keimenden religionsvergleichenden Studien; deren unreife Anfänge verwendet Kaiser, um aus der biblischen die reine Vernunftreligion herauszu-

läutern: Die bibl. Theol. oder Judaismus und Christianismus nach einer freimütigen Stellung in die krit. vergl. Universalgesch. der Rell. und in d. universale Rel. 1813 f. Hatte schon Herder das Verständnis für das sog. Positive in der Religion wieder erschlossen, so fand de Wette in einer bibl. Dogm. 1813 zwar eine religionsphilosophische Kritik noch unentbehrlich, erkannte aber das „symbolische" doch als der Religion wesentlich an; ähnlich v. Cölln, Bibl. Theol. 1836. Dies ist die letzte Nachwirkung des dem Rationalismus seit Semler eigen gebliebenen Bestrebens, die eigene Ansicht in ihrer Abweichung von der Kirchenlehre als den wahren Sinn der Bibel aufzuweisen; fortan tritt die bloß geschichtliche Behandlung der bibl. Religion in den Vordergrund.

Schleiermachers „Marcionitismus" war wohl von Einfluß auf die Scheidung der Arbeit am NT. von der Arbeit am AT. und auf das vorläufige Zurückbleiben der letzten, sehr zum Nachteile der ersten. Im NT. suchte man nach Bauers und de Wettes Vorbild emsig die sog. Lehrbegriffe (Typen, Tropen) darzustellen: Paul.: Meyer 1801, Usteri 1824, Dähne 1835 — Jo. Frommann 1839. Diese Untersuchung gewann an Bedeutung und Schwung durch die Verflechtung mit der Geschichte des Urchristentums. Unter Neanders Vorgang (Gesch. d. Pflanzung 1832) verfolgt nun eine Richtung die Einheit des Evangeliums in der Mannigfaltigkeit individueller Auffassungen (C. F. Schmid, Tüb. Ztschr. 1838; Jul. Köstlin, JdTh 1857 f.; erste Gesamtdarstellung C. F. Schmid 1853, überholt v. B. Weiß, Lehrb. 1868; Beyschlag 1891 f., daneben eine ganze Reihe von Bearbeitungen der einzelnen „Lehrbegriffe"). Dagegen lehrte Ch. F. Baur (Die Christuspartei, Tüb. Ztschr. 1831, Paulus 1846, D. Christenth. u. d. K. d. 3 ersten Jahrhh. 1853) nach Hegel aufzuspüren, wie der Gegensatz zwischen Urapostolat und Paulus sich in beiderseitig abschleifendem Streite der Schulen zur Union im katholischen Dogma ausglich (Schwegler, Nachapost. Zeitalter 1846; Pfleiderer, Paulinism. 1873, Holsten 1868; Hilgenfeld, Urchristentum 1854; vgl. die Tübing. Jahrb. und die ZwTh von Hilgenfeld). Für die Lehre Jesu kommt die wachsende Litteratur über das Leben Jesu, auch die über die synoptische Frage in Betracht. Die schon seit Semler betriebene Vergleichung der neutestamentlichen Lehre mit der nachkanonischen jüdischen Theologie gewann unter diesem Gesichtspunkte durch eingehendere Beschäftigung und erweiterte Bekanntschaft mit dieser und der vielfach mit ihr verschlungenen außerkanonischen urchristlichen Litteratur erneute Bedeutung (Litteratur über d. Clementinisch. Schriften, den Gnosticismus, der Apokalyptik, d. neutestamentl. Zeitgeschichte von Gfrörers Urchristenthum 1831 f. an; neuerdings Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu 1886); vgl. Wittichens Arbeiten zur Lehre Jesu: D. Idee Gottes 1865, d. Menschen 1868, d. Reiches G. 1872, Wendt, Lehre Jesu 1890. Es folgten die gesonderten Behandlungen des „Bewußtseins Jesu", seiner Selbstbezeichnung „Menschensohn" sowie einzelner Hauptpunkte seiner Lehre. Unter diesen verschiedenen Einflüssen erweitert sich die „neutestamentl. Dogmengesch." zu einer Geschichte der urchristlichen Theologie (Reuß 1852) und scheint zugleich mit der Geschichte des urchristlichen Schrifttumes (der sogen. Einleitung) in die Gesamtgeschichte des Urchristentums einmünden zu müssen — nur der erste Abschnitt in der allgemeinen Kirchengeschichte, Hausrath, NTl. Zeitgesch. 1868 f.; Pfleiderer, Urchristentum 1887. Mit dieser späteren Entwickelung der NTl. Theologie greift nun aber die inzwischen eingetretene Umgestaltung der ATl. Theologie zusammen. Die ältere „religionsgeschichtliche" Behandlung derselben wurde zunächst durch eine religionsphilosophische nach dem Hegelschen Systeme ersetzt; sie kam über die Betonung der Beschränktheit und Einseitigkeit der israelitischen Religion nicht hinaus: Vatke 1835, Br. Bauer 1838. Trat dagegen Hengstenberg (Christologie 1829 f.) für die ausschließliche Zusammengehörigkeit beider Offenbarungsstufen ein, oft neutestamentliches in das A., gelegentlich auch alttestamentliches in das NT. eintragend, und auf Grund seines Begriffes von Offenbarung einer bibl. Theol. abgeneigt (Gesch. d. R. G. 1869, I, S. 11), so bewies Hävernicks Nachlaß (herausg. von Hahn 1848), daß eine positive Denkweise die Anerkennung der Geschichtlichkeit nicht ausschließe. Das entwickelten Oehlers Prolegomena z. bibl. Theol. d. AT. 1845, deren Umriß in der nachgelassenen Ausführung 1873 ausgefüllt wird durch die „historisch-genetische Darstellung der in den kanonischen Schriften des NT. enthaltenen Religion" oder „der alttestamentl. Offenbarungsökonomie" auf Grund der Erkenntnis, daß „keine Lehre im AT. fertig, keine im NT. ganz neu sei". Derselben war Herm. Schultz zuvorgekommen, der unter steter Berücksichtigung der litterargeschichtlichen Kritik seine altestamentl. Theol. 1869 schrieb als „geschichtliche Darstellung der Offenbarungsreligion in ihrem Werden". Vgl. E. Riehm hg. v. Pahncke 1889. Schon 1878 sah sich Schultz veranlaßt die durchgehende Periodisierung aufzu-

geben, weil ihm die zeitliche Verteilung der Quellen zu unsicher wurde. Wellhausens Prol. z. Gesch. Israels 1886 brachten die durch Graf zuerst bekannt gemachten Anschauungen von E. Reuß über die Entwicklung der Religion Israels zu fast allgemeiner Anerkennung; zugleich gewann die verwandte Darstellung des Holländers Kuenen weithin Einfluß. Fortan wird unter Voraussetzung dieser Auffassung die altestament. Theol. zur Schilderung des Vorganges, in dem sich aus den niedersten Stufen relig. Lebens, wie die moderne Entwickelungslehre sie auch für dieses Gebiet fordert, aus dem Animismus und Totemismus stufenweise der Monotheismus der Propheten und dann der theokratische Cerimonialismus des nachexilischen Judentumes mit seiner Verehrung des Buchstabens entwickelt. Duhm, Theol. d. Proph. 1875; R. Smend, ATl. Relig.-Gesch. 1893; A. Kayser hg. von Reuß 1886, 2. A. hg. von Marti 1894. Hinter diesen Arbeiten steht die reiche Entfaltung, welche die Kenntnis des Orients in dem letzten halben Jahrhundert gewonnen hat; der Einfluß der Kulturen auf Israel wird genauer verfolgt. Die Selbstständigkeit seiner religiösen Entwickelung wird dabei für die centralen Punkte von den Genannten festgehalten. Aber die zu Hypothesen bereite und in Kombinationen ebenso kühne als rasche religionsgeschichtliche Methode stellt die Religion Israels in die Entwicklungsgeschichte der Menschheit hinein. Die religiöse Bilderwelt erbt von Geschlecht zu Geschlecht und macht zugleich von Volk zu Volk, zähe in ihrem Stock, unaufhörlich Umgestaltungen durch; das ist auch an der ATl. Litteratur nachzuweisen. Ja, das gilt nun auch vom NT. Wenn seine Schriftsteller auch mit dem gleichzeitigen Judentume die Verehrung des ATl. Kanon teilen, so stehen sie doch in viel engerer Beziehung zu der außerkanonischen, namentlich hellenistischen Litteratur. Etliche in den Kanon gelangte Schriften sollen sogar als oberflächlich bearbeitete Erzeugnisse jenes Judentumes gelten; vgl. die neueren Arbeiten von Spitta über Apokalypse und über Jak. Br. So soll sich denn überall, zumal in der Eschatologie, uraltes Erbgut der religiösen Phantasie nachweisen lassen; Gunkel, Schöpfung und Chaos 1895. Die Zuversicht zu der Einheitlichkeit der neutestamentl., geschweige der biblischen Anschauung ist gründlich erschüttert; mit der Bestreitung ihrer selbstständigen Neuheit fällt für viele auch ihr Offenbarungswert dahin. Fließt nun dem Volke Israel seine Bedeutung für die Menschheitsgeschichte lediglich aus seiner Religion, so wird es von beiden Seiten der Betrachtung für unratsam und überflüssig erscheinen, seine religiöse Gedankenwelt abgesondert von seiner gesamten Entwickelung zu behandeln. Die bibl. Theol. geht dann zweckmäßigerweise in der Geschichte des Religionsvolkes auf, welche mit dem Christentum in die allgemeine Kulturgeschichte einmündet.

So führt — wie es scheint — die rein geschichtliche Fassung, welche in den bibl. Schriften lediglich Quellen für die Erforschung der Vergangenheit sieht, unaufhaltsam zur Auflösung der selbstständigen Disziplin der bibl. Theol. Indem die menschliche Bedingtheit und Entwickelung dieser Religion zur Einsicht gebracht wird, müssen ihre dahintenliegenden Stufen insgesamt die unbedingt maßgebende Bedeutung für ihre weitere Ausbildung unter neuen Bedingungen verlieren. Dieses Ergebnis ist so ziemlich das Gegenteil von der Erwartung, mit welcher man vor etwa einem halben Jahrh. die eifrige Pflege der bibl. Theol. empfahl und unternahm. Sie sollte mit höchst möglicher Gegenständlichkeit den Inhalt der hl. Schrift nach der Sachordnung, die in demselben geschichtlich gegeben ist, erschöpfend und übersichtlich darstellen. Und damit wird eine Lücke in der protest. Theol. ausgefüllt werden, die ehedem sich schmerzlich oder doch zum Schaden fühlbar gemacht hat; denn erst so wird die hl. Schrift ganz werden können, was sie nach reformatorischem Grundsatze sein soll: Maßstab und Quelle der Lehre im umfassendsten Sinne. Sie kommt selbst zu Worte ohne jede möglicherweise trübende oder verkürzende Vermittelung, und der Dogmatiker erfährt so, was in jedem Punkte wirklich Schriftlehre und Lehre der ganzen Schrift ist; denn, frei von jeder willkürlich ausgehobenen analogia fidei, ist die bibl. Theol. „die aus sich selbst ausgelegte hl. Schrift“. Die Apologetik wird nur noch für die Bibel selbst einzustehen haben und nicht mehr für Vorurteile, welche über sie umgehen oder an sie geknüpft werden. Ihr Gehalt kann in seinem ganzen Reichtum und doch mit wissenschaftlicher Zuverlässigkeit in die Predigt überfließen und so dieselbe aus dem Urquell frisch und allseitig machen. Der klar heraustretende Lebensgrund muß reinigende und damit zugleich vereinigende Kraft auf alle christlichen Richtungen ausüben.

Allein so einfach es schien, die Bibel zu nehmen, wie sie ist, so schwer pflegt bekanntlich in der Wissenschaft das einfachste zu sein; das zeigt eben der obige Abriß von dem Wendepunkt der Reformation ab. Und für jeden theologischen Standpunkt ergeben sich aus

jener Fassung der Aufgabe ernstliche Schwierigkeiten. Sieht man diese Aufgabe durch die Bezeichnung „bibl. Dogmengeschichte" bestimmt, so ist damit die Frage erst angeregt, welcher Stoff zu umspannen sei. Es mag leicht dünken, aus dem N. Testamente das Lehrhafte auszuheben; beim alten spricht man nicht ohne Grund lieber von „der Religion in ihrem Werden". Drückt diese nun ihren Inhalt zum guten Teile in Einrichtungen und „religiösen Gestalten" aus, so sind solche nur im Flusse der Geschichte verständlich; ja die Geschichte selbst wird in ihren großen Wenden für die Folgezeit Gegenstand des Glaubens. Ähnliches gilt rücksichtlich der apostolischen Verkündigung von Christo. Muß die bibl. Theol. nicht also die biblische Geschichte aufnehmen (C. F. Schmid, Oehler)? wenn das aber, wo sind ihre Grenzen gegen die Archäologie, gegen die Geschichte Israels und des Urchristentumes? — Ferner drängt sich ein Zweifel über die Quellen auf. Ist es gestattet, sich auf den Kanon zu beschränken, wenn man die Entwickelung dieser Religionen schildern will? Freilich für die schöpferischen Zeiträume des AT. fehlen weitere Urkunden; indes bedarf es nicht der Rücksicht auf die vergleichende Religionsgeschichte? Weiter hinab fließen Hagiographen und Apokryphen ineinander. Vollends für das NT. bildet der nachexilische Judaismus, Alexandriner und Apokalyptiker eingeschlossen, eine Voraussetzung; und gilt die „neuere Kritik", so ist das nov. testamentum extra canonem (Hilgenfeld) nicht nur mit dem besten Teile des n. test. intra can. gleichzeitig, sondern gliedlich in dessen Entwickelung verschlungen. Dann ist eine auf die kanonischen Schriften sich beschränkende neutestamentl. Theologie wie schon Baurs Vorlesungen 1864 wissenschaftlich ein Unding; vgl. J. Köstlin, StK 1866. — Nicht minder fraglich wird die geschichtlich gegebene Sachordnung für das darstellende Verfahren; ist nämlich die Litterarkritik für dieselbe maßgebend, wie muß sie je nach deren jeweiligen Ergebnissen ins Schwanken geraten! Ob einiges, wie die ältesten paulinischen Briefe (wie lange?! R. Steck hat 1888 auf diese Frage geantwortet) und manche Prophetenstücke, unangefochten seinen geschichtlichen Platz behaupte, verneinende Entscheidungen über anderes werden kaum noch bezweifelt werden. Es ändern sich doch nicht nur leichtere ausführende Züge des Gemäldes, wenn die Thorah, selbst in ihren Grundzügen, hinter die Prophetie rücken und so der Mosaismus als herkömmlicher Grundteil verschwinden soll, und wenn im NT. das selbstständig fort theologisierende nachapostolische Jahrhundert zu uns redet, statt der apostolischen Zeit, seis auch teilweise nur durch Apostelgefährten. Hat die negative Kritik die Überlieferung von der Entstehung dieser Schriften zersetzt und zugleich das in ihnen und durch sie gezeichnete Bild der bibl. Geschichte zerstört, so will die positive (konstruierende) eingestandenermaßen in das unerträgliche Dunkel ein neues Bild hineinzeichnen; vornehmlich auf den Nachweis geschichtlicher Entwickelung aus, wird sie überaus feinspürig für bemerkbare Stufen und Individualitäten, Gegensätze und Entlehnungen, Anlehnungen an fremde Religionen und popularisierte Philosopheme; deren Einordnung in Fortschritt und Gestaltung des Ganzen hängt aber in hohem Maße von der Phantasie des Berichterstatters ab. Die Teilnahme an der Unzuverlässigkeit alles geschichtlichen Wissens ist aber kein Trost gegenüber dem Verluste des Vorzuges, welchen die „geschichtliche Gegenständlichkeit" dieser Wissenschaft verbürgen sollte. Durch diese fast babylonische Mannigfaltigkeit und unstet schillernde Flüssigkeit sieht sich die Predigt weniger bereichert als in Verlegenheit darüber versetzt, woran sie sich mit gutem Gewissen lehnen könne. — Endlich kann die geschichtliche Forschung auf diesem Gebiet einer Frage nicht ausweichen, welche ihr Gegenstand selbst ihr als grundlegende entgegenträgt: der Frage, ob sie es bloß mit den Resten einer religiösen Litteratur oder mit den Urkunden, Erzeugnissen und Schilderungen einer Geschichte zu thun hat, welche durch Gottes Offenbarung herrschend bestimmt ist. Dieser Frage aber läßt sich mit bloßer Quellenkritik nicht beikommen. Je nach ihrer Beantwortung — und diese hat nicht nur die Wahl zwischen nein und ja, sondern auch das ja kann sich verschieden gestalten — ändern sich nachweislich die maßgebenden Voraussetzungen der höheren Kritik (z. B. Geschichtlichkeit, nicht nur rücksichtlich der Wunder, sondern auch der Selbstaussagen Jesu), und wandelt sich die Wertgebung für den biblischen Stoff, sofern den einen nur die allgemeinen religiös-sittlichen Anschauungen, den anderen auch geschichtliche Thatsachen in ihrer übergeschichtlichen Tragweite zu dem maßgebenden Inhalte zählen (Religion Jesu oder Glaube an Christum, idealer oder geschichtlicher lebendiger Christus); je nachdem aber steigt oder sinkt die Bedeutung der nachweislichen Abhängigkeit von Zeitanschauungen (ist z. B. dem 4. Evangelisten der Logos nur eine Idee, so wird er zum Alexandriner; drückt sich ihm darin die Thatsache aus, daß der Mittler des Heiles eins mit dem der Schöpfung ist, so ist die Entlehnung der gewählten

Anschauungsform für den Wert seiner Aussage von geringer Bedeutung). — Demgemäß hat es bis heute nicht an einer Gegenbewegung gegen eine unbedingte Durchführung des ausschließlich geschichtlichen Verfahrens in der bibl. Theologie gefehlt. Sie geht von dem Eindrucke aus, daß sich in der Bibel ein ursprüngliches Glaubensleben in unverfälschter Eigenheit und ungebrochener Selbstständigkeit ausgesprochen hat und in seiner Bezeugung eine im Grunde einheitliche Anschauungsweise darlegt. Das hat C. J. Nitzsch der Religionsphilosophie und Dogmatik seiner Zeit entgegenhalten wollen in seinem „System der christl. Lehre" 1829. Nach ihm (und Baumgarten-Crusius 1828) hat deshalb Lutz im Namen der Geschichtlichkeit der „bibl. Dogmatik" (1847) vor der bibl. Theologie (als Dogmengeschichte) den Vorzug gegeben, und Ewald seine umfassende Arbeit an der h. Schrift mit der „Lehre der Bibel von Gott" 1871 beschlossen, welche er durchaus systematisch darstellt; beiden scheint das Bewegliche mehr in den Thatsachen zu liegen, während ihnen die „Ideen" das durchherrschend bleibende sind. J. Chr. K. Hofmann hat in seinem „Schriftbeweise" 1852 f. einen „theologischen Versuch" gemacht, mit den Mitteln der entwickelten biblischen Wissenschaft und im großen Stile der heutigen Systematik (freilich nicht aus und zur Bequemlichkeit) zu leisten, was Seb. Schmidt u. a. (s. oben) zu ihrer Zeit. Der 11. Teil seines W.: Die heil. Schrift NT.s zusammenhängend untersucht, hg. v. Volck 1886 bietet die Geschichte der NTl. Verkündigung als eine geschichtlich veranlaßte Entfaltung des einheitlichen Wortes, das nicht ein Erzeugnis der Schriftsteller ist. Kahnis stellt in der luth. Dogmatik, 1. Aufl. 1861, einem rein biblischen Abschnitte die Aufgabe, „an und aus dem Gange der Heilsoffenbarung Wesen und Wahrheit des Christentums zu entwickeln, die Glaubenslehren der Schrift organisch zu entfalten und aus ihr die Lehre von ihr entstehen zu lassen". Endlich will Herm. Cremer die Einheit des Schriftgehaltes durch die Entwickelung und mannigfache Abgestaltung seines Ausdruckes hin erweisen, indem er die nach Inhalt und Veranschaulichung eigentümlichen religiös-sittlichen Begriffe der Bibel sammelt und ihre Ausbildung aus dem Hebräischen in das Griechische hinein verfolgt. Es giebt hier nach ihm nicht nur die Ausdrucksweisen verschiedener Zeiten, Entwickelungen und Individualitäten, sondern eine sich fortbildende Bibelsprache, den Sprachleib des göttlichen Wortes. So erwächst ihm aus den bibl. theol. Forschungen sein bibl. theol. Wörterbuch der NTl. Gräcität 1867, 8. A. 1895, um dem weiteren Eindringen in das geschichtlich gewordene Gotteswort zu dienen.

Indem dergestalt die Arbeit auf verschiedenen Wegen zu ihren Ursprüngen zurückgeführt wurde, empfing sie die Mahnung daran, daß wie für alle Theologie so auch für die Bibelforschung in ihrem Abschlusse „geschichtlich" wohl Beiwort sein soll, aber nicht Hauptwort sein kann. Weil sie Wissenschaft ist, kann sie sich dem Fortschritte der Wissenschaften in ihren Methoden und ihren inhaltlichen Erwerbungen gewiß nicht entziehen. Weil sie aber auch einen eigenen und eigenartigen Gegenstand hat, ist sie in der Lage, jenen Bewegungen in der Erkenntnisarbeit selbstständig gegenüberzustehen, und nüchtern zu bleiben, wenn die Wissenschaftlichkeit, bewußt oder unbewußt, in den Dienst einer dem Christentume fremden Weltanschauung tritt und mit ebenso unbewiesenen Hypothesen arbeitet, wie die Religionsgeschichte bisher. Für eine solche Selbstständigkeit hat die Theologie eine feste Grundlage; denn die Bibelreligion ist nicht bloß Thatsache der weltgeschichtlichen Vergangenheit, sondern wirksame Thatsache der Gegenwart, und ebenso die hl. Schrift nicht nur ein Stück der kirchlichen Litterargeschichte, sondern eine bestimmende Macht im fortgehenden kirchlichen Leben; ist sie doch der Kirche nie bloß Urkunde für „woher" und „wie" ihrer Entstehung gewesen und ist ihr das noch jetzt nicht bloß, vielmehr zugleich die zuverlässige Überlieferung des Gotteswortes, dessen Mitteilung die wesentlichste Aufgabe der Kirche ist, wie diese wieder aus der Erfüllung dieser Aufgabe fortwährend entsteht (M. Kähler, D. histor. Jesus 2. A. 1896). Und so darf die kirchliche Wissenschaft nie die innige Beziehung vergessen, welche zwischen der hl. Schrift und dem Dogma von dem Worte Gottes als Gnadenmittel besteht. Deshalb kommt für sie der eigentliche Wert dem reifen Ergebnis aus dem Werden der Offenbarungsreligion zu; ihr Weg geht zum AT. durch das N., zum einzelnen durch das ganze. Weil aber jenes Ergebnis nirgend rein abgehoben in der Bibel dargeboten wird, stellt sich die Aufgabe immer neu, dasselbe aus dem Werden zu erheben, und so gewinnt die Erforschung dieses Werdens die Bedeutung eines Mittels zum Zwecke, welches nicht ohne schweren Schaden vernachlässigt oder gar übersprungen wird. Dies im Auge kann die bibl. Theologie der angedeuteten Gefahr entgehen, mit der bibl. Geschichte als solcher zusammenzufließen, indem sie den Platz als Mittelglied zwischen der Exegetik (ein-

schließlich der bibl. Gesch.) einerseits und andrerseits der Systematik und der praktischen Theologie einnimmt (entsprechend der Dogmengeschichte und Symbolik). In ihren Vorarbeiten mit der Exegetik verschlungen, gewinnt sie ihre Abgrenzung von ihr durch die Beziehung auf die Systematik. Als ein Teil der kirchlichen Wissenschaft, in Schleiermachers Sinne, nimmt sie den Kanon als Quelle an, zunächst nur unter dem damit gegebenen Gesichtspunkte der Zweckmäßigkeit (Holtzmann Lehrb. 1896 S. 24 Note); aber dieser Fingerzeig führt zur Einsicht in die entsprechende sachliche Notwendigkeit. In dieser Beziehung hat A. Ritschl (schon: Entsteh. d. altkath. Kirche 2. A. 1857, und dann: Rechtf. u. Versöhn. 2 Einl. 3) darauf hingewiesen, daß „die Erkenntnis der Apostel und neutestl. Schriftsteller von dem Inhalte, der Bestimmung und der göttl. Begründung des Christentums ebenso wie der Gedankenkreis Christi durch ein solches authentisches Verständnis der Religion des AT. vermittelt ist, welches dem gleichzeitigen Judentum abgeht“ und die heidenchristliche Litteratur der nachapostolischen Zeit unfähig gewesen ist, dieses Verständnis festzuhalten. Neben diesem Verständnisse der Hauptsache verliert der Einfluß fremder Vorstellungen, die für die Veranschaulichung, z. B. namentlich in der Eschatologie, verwendet sind, seine Bedeutung für die Leugnung des kanonischen Wertes der beiden Sammlungen. Indes nicht nur im Verständnisse greifen die Bibelhälften in einander; dahinter steht der Zusammenhang der entscheidenden Thatsachen, auf welchen diese Schriften den Glauben beziehen, das Verhältnis von Verheißung in That oder Wort zur Erfüllung. Aus beidem aber ist jene einheitliche Anschauungssprache erwachsen, eine Rüstung, welche die außerbiblische nahestehende Litteratur nicht zu tragen und zu handhaben vermag. Unter solchen und weiteren Gesichtspunkten tritt die Klassizität des kanonischen Kernes im Vergleiche mit den sich zwischenschiebenden geschichtlichen Folgerungen und Vermittelungen zugleich mit der über diese hinausgreifenden Einheit des A. und NT.s heraus, wenn in besonnener Wissenschaft durchgeführt wird, was Luther mit sicherem Griff andeutete, als er einen „Prüfstein alle Bücher zu tadeln“ aufstellte, ob sie nämlich Christum treiben, Vorr. a. d. Epp. Jak. u. Jud. E. A. 63 S. 157. Das aber geschieht wissenschaftlich, wenn man auf den Gehalt hin forscht, von dem die Christen und die Kirche leben. Wird die kritische Geschichte immer zu klagen haben, daß sie schwerlich aus dem litterarischen Trümmerfelde der biblischen Sammlungen eine durchsichtige Entwickelung erheben könne, so dürften sie sich unter theologischem Gesichtspunkt immer wieder als Sammlung des mustergiltigen bewähren, die nicht mit erfolgreich ordnender Absichtlichkeit besorgt ist, sondern sich in der Unregelmäßigkeit eines durch die Natur der Sache bestimmten Geschehens vollzogen hat (vgl. Ewald a. a. O. die Lehre v. Worte Gottes). Auf diesem Wege wird die bibl. Th. dazu beitragen, die Kanonizität der hl. Schrift auf eigene Füße zu stellen und von dem bedenklichen Zusammenhange mit dem nie fertigen Nachweise der Authentie im einzelnen zu lösen. — Die Beziehung zur Systematik, und durch diese zum allgem. kirchl. Lehren, hebt auch die Unsicherheit über die Bemessung des aufzunehmenden Stoffes. Für sie hat die Entstehung einer Einsicht Wichtigkeit, nicht an sich, in ihrer Langsamkeit und ihren Irrungen, sondern nur insofern es der Bekanntschaft mit derselben zum sicheren Verständnisse der ausgereiften Ueberzeugung in ihrem reichen anschaulichen Ausdrucke bedarf; ebensowenig die geschichtliche Erziehung oder Entwickelung des Volkes und der Gemeinde, wie sie war oder wie man sie auffaßte (Oehler), sondern die Grundthatsachen, auf welche das Glaubensleben sich für alle Zeiten zu begründen hat. Eine Beschränkung auf die Gegenstände der Dogmatik würde freilich der Bibel Gewalt anthun, da ihr ja Sittlichkeit und Glaube im Leben und Denken untrennbar sind; aber diese Halbierung folgt nicht aus der hier geforderten Beziehung, denn die Systematik ist auch Ethik und zwar nicht nur ethische Prinzipienlehre. — Hieraus folgt aber nicht, daß die Behandlung als Dogmatik der geschichtlichen vorzuziehen wäre. Jeder Versuch, den Schriftgehalt auf Einen Ausdruck und in ein System zu bringen, wird notwendig zu einer modern gefaßten und von der kirchlichen Dogmatik abhängigen Misch- und darum Mißbildung führen, welche sich nur zeitweilig als Gegenmittel wider einen überspannten Historizismus empfehlen kann und immer wieder empfehlen wird. Vielmehr giebt jene Beziehung auf das gegenwärtige Christentum dem beschreibenden Verfahren nur die Richtung auf den Zusammenhang durch die Länge und auf die Einheit in der Breite der Entwickelung, entlastet es damit von der Überfracht des Einzelnen und giebt ihm Stetigkeit gegenüber den Schwankungen der Kritik. Wie viel bloß Zeitgeschichtliches im AT. sinkt ins Dunkel, wenn man auf dasselbe von der Erfüllung zurücksieht; wie spröde gegen beliebige Eintragungen individualisierender und komparativer Historik wird

das Neue, wenn man es nicht von jenem als seinem Wurzelboden löst (vgl. B. Weiß u. v. Hofm.). Das Bedürfnis, die Ergebnisse von Zeiträumen oder Gruppen zusammenzufassen, stellt sich von selbst ein, und damit schrumpft manche Verschiedenheit zusammen und stellt sich das Verkehrte des Unternehmens heraus, die spärlichen Äußerungen einer Gelegenheitsschrift zu einem „Lehrbegriff" aufzublasen, während selbst bei ausgiebigeren Quellen wichtige Glieder zu einem solchen aus den „Voraussetzungen" d. h. der biblischen Gesamtlehre ergänzt werden müssen.

Man darf es ein ungeschichtliches Verfahren nennen, die Schriften beider Testamente lediglich als Urkunden für die Geschichte des Religionsvolkes und der Urkirche zu betrachten und zu behandeln. Die Bibel (s. d. A. Bd II S. 686) hat ihr Dasein und ihre Geschichte als ein wirksames Ganze in der Kirche. Diese ihre Bedeutung für die Predigt und deshalb auch für die Dogmatik hat zu der Entstehung der hier beschriebenen Disziplin geführt. Die Geschichte der Disziplin dürfte den Beleg dafür bieten, daß sie sich selbst aufhebt, wenn sie eine Entwickelung der Religion und religiösen Anschauungen beschreiben will, von welcher die vorliegenden Schriften nur noch wenig wissen und zu deren Verdunkelung für den Rückblick sie wesentlich beitragen. In dem Maße als „geschichtlich" nur Beiwort sein kann, muß hier „biblisch" das bestimmende Wort sein. Die biblische Theologie wird nicht die Aufgabe haben, die Theologie (d. h. die religiös-sittlichen Anschauungen) der Bibel zu kritisieren und an dem Maßstabe einer wissenschaftlich zu erwerbenden, wahrscheinlichen Erfassung des Ursprünglichen zu beurteilen. Vielmehr hat sie vor allem den Thatbestand des Inhaltes der Bibel zu erheben und dabei auch Fassung und Art zur Anschauung zu bringen, in denen jener Inhalt hier dargeboten wird. So weit jenes Ursprüngliche nicht einfach in der Bibel vorliegt, ist es eben nicht in der Begründung und in dem Bestande der Menschheitskirche wirksam geworden, die von dem gepredigten Worte lebt. Dieses Wort in seiner maßgebenden Ursprünglichkeit nach Inhalt und Form schuldet die bibl. Theol. der Kirche; also z. B. nicht das wahrscheinliche „Evangelium Jesu", sondern den Jesus Christus der urchristlichen Überlieferung mit seiner Verkündigung, also auch in den verschiedenen überlieferten Gestalten. — Wenn es das Ziel sein muß, eine biblische Theologie aus einem Gusse zu schaffen und jede Arbeit daran fruchtbringend sein wird (vgl. den Versuch v. K. Schlottmann, Komp. der bibl. Theol., hsg. v. Kühn 1889 2. A. 1895), so bleibt doch für die Regel die Scheidung beider Testamente berechtigt, nicht nur weil es auf dem Gebiete des AT.s heute noch zu vieler Vorarbeiten bedarf, sondern auch wegen der Verschiedenheit, in welcher zufolge der Offenbarungsstufe und der daraus entspringenden Art des religiösen Lebens dieses sich in ihren Schriften ausspricht; doch ist die Wechselbeziehung und zwar die ausdrückliche auch für die alttestamentliche Theologie unerläßlich.

Die bibl. Theologie soll das Wort Gottes so, wie die Bibel es überliefert, in wissenschaftlicher Bestimmtheit und Vollständigkeit erheben und dem Dienst am Wort übermitteln, sowohl seiner verschiedenartigen Ausrichtung in der Gemeindepflege, als seiner wissenschaftlichen Vorbereitung in der Systematik. Bei alledem bleibt sie in ihrer Anordnung und damit auch irgendwie ihrem Inhalte nach abhängig von der Auslegung und von der Kritik, wie sehr sie auch mit ihrem Blick ins Große und Ganze dazu angethan sein wird, deren allzubewegliche Wage zum Stehen zu bringen. Sie, wie alle wissenschaftliche Arbeit, dient den Bedürfnissen einer bestimmten Zeit und trägt darum deren Kleid. Das ist sowenig ein Fehler als jene Unfähigkeit, ein festes biblisches System herauszuläutern, der zufolge sie die Erhebung des abschließenden Durchschnittes biblischer Anschauungen vielmehr der Systematik selbst überlassen muß, die selbst nicht minder an der Beschränktheit des Denkers durch Zeit und Eigenart teilnimmt. Darin liegt eben die Verwahrung gegen ein neues Lehrgesetz, das aus der Hand einer kritisch geschulten Exegetik nicht förderlicher sein würde als aus der einer Konfessionsdogmatik. Die Bedingtheit ihrer Ergebnisse muß abhalten, die biblische Theologie an die Stelle der Bibel selbst zu setzen, denn „die durch sich selbst ausgelegte Bibel" zu sein, das ist eben nur ihr Strebeziel. Dieselbe Bedingtheit gewährt ihr eine große Freiheit in der Art der Darstellung, wenn sie nur die gezeichneten Grundlinien ihrer Aufgabe bewahrt; die besondere Ausführung bleibt ein Versuch, den der Erfolg zu bewähren hat. — Immer soll sie eine Anleitung sein wollen, an die Quelle selbst zu gehen; und je mehr sie diesem Zwecke mit Bewußtsein dient, um so mehr wird sie leisten, was die evangelische Theologie nach der obigen Ausführung von ihr fordern und erwarten darf. Während sie lehrt, Gottes Wort in der hl. Schrift immer klarer

und reichlicher zu erschließen, legt sie im Namen der Offenbarungsurkunde Verwahrung gegen jeden sich erhebenden Anspruch auf unbedingte Kanonizität ein, denn „ungefehlt sein, ist allein Gottes“ (Zwingli). **M. Kähler.**

Bibra, Nicolaus von (de Bibera), gest. nach 1307. — Quellen u. Litteratur. Carmen occulti autoris historicum, herausgegeben von C. Höfler in SWA 37 (1861), 163—262; dazu 38, 149 ff. und 58, 5 ff.; bessere Ausgabe von Th. Fischer: Nic. de Bibera Occulti Erfurdensis Carmen Satiricum in Geschichtsquellen der Provinz Sachsen I^b Halle 1870. Deutsche (im ganzen gelungene metrische) Uebersetzung durch Rienäcker in Jahrbb. der Kgl. Akademie zu Erfurt NF VII 1—101; auch Sep.-Ausg., Erfurt 1871 (vgl. dazu Fischer in NMitth. des thür.-sächs. Alt.Ver. XIII 295 ff.); O. Lorenz, Deutschl.s Geschichtsquellen im MA [3]II (1887) 133 ff.

Tritheim hatte in seinem Buche De scriptoribus ecclesiasticis nr. 504 (ed. J. A. Fabricius 1718 p. 124) von einem Erfurter Theologen und Dichter Nic. de Bibera berichtet, von dem er selbst ein in gebundener und ungebundener Rede verfaßtes Werk „Occultus“ gesehen habe, der aber außerdem auch eine Schrift De cavendo malo und einen liber epistolarum hinterlassen habe. Flacius hatte dann bei seiner Forschung nach Anklagematerial wider die Papstkirche mehrere Handschriften des Occultus angetroffen und teilte aus ihnen im Catologus testium veritatis (ed. Argent. 1562 p. 503 f.) einzelne gegen Papst und Bischöfe gerichtete Stellen wörtlich mit, referierte kurz über anderes und reihte mit einer z. T. tendenziösen Deutung den Verf. unter seine vorreformatorischen Zeugen ein. Einige weitere Mitteilungen aus einer Helmstädter Handschrift gab P. Leyser in der Historia poëtarum et poëmatum medii aevi, Halle 1721 S. 2078 ff. Aber erst Höfler veröffentlichte 1861 aus einer (freilich minderwertigen) Prager Handschrift das vollständige Carmen und lenkte somit das Interesse dem Erfurter Satiriker zu, und bald darnach lieferte Fischer eine auf Vergleichung aller bekannt gewordenen Handschriften beruhende kritische Ausgabe, in der er zugleich nachwies, daß die zweite Schrift des Nic. de Bibera bei Tritheim De cavendo malo identisch mit dem „Occultus“ ist, und daß der Dichter selbst sich in V. 2216 als „Occultus“ bezeichnet hatte, d. h. in Anonymität gehüllt, seine Pfeile versenden wollte. Von den „Epistolae“ ist keine Spur aufgefunden worden. Vom Verf. selbst ist fast nur das Wenige bekannt, was sich seinem Gedicht entnehmen läßt. Sein Geburtsort scheint nach V. 2426 Geithain in Sachsen gewesen zu sein; in Padua war er längere Zeit gewesen, wohl um kanon. Recht zu studieren; viermal war er (V. 1239) in Rom gewesen, so auch in den Tagen des Pontifikats Martins IV. (1281/5), und hatte noch vor dessen Tode (V. 1012) die auf diesen bezüglichen Abschnitte gedichtet, empört über die den Deutschen feindliche Gesinnung dieses Papstes (vgl. V. 1001 ff.). Nach Vollendung seiner Studien lebte er in Erfurt als Geistlicher, vielleicht als Kanonikus der Stiftskirche, wird daneben aber auch in einer Urkunde von 1279 als custos ecclesiae Byberacensis bezeichnet, d. i. von Bibra nahe der Unstrut, Rgb. Merseburg. Die dem Gedichte beigefügten, wohl von ihm selbst stammenden Randglossen weisen auf die Jahre 1305—7; um diese Zeit ist wohl die Sammlung seiner satirischen poëmata zu einem Ganzen erfolgt; ihrem Inhalte nach gehören diese in der Hauptmasse den Jahren 1281/3 an. Die 2441 leoninischen Hexameter bilden in den meisten Handschriften 4 distinctiones, deren erste der persönlichen Invektive gegen seinen ehemaligen Studiengenossen in Padua, den habsüchtigen Erfurter Juristen Heinr. v. Kirchberg gewidmet ist; die 2. dist. gilt den Verhältnissen Thüringens im Interdikt und erhebt sich (V. 1213 ff.) zu einer bedeutsamen Bußpredigt an alle einzelnen Stände in Kirche, Staat und Stadt; die 3. schildert das damalige geistliche und weltliche Erfurt; die 4. gilt dem Lobe des Kanonikus Gebhard und der Herabsetzung des Kanonikus Bernhard in Bezug auf die bevorstehende Meißner Bischofswahl. Die Beurteilung des Nic. v. Bibra als vorreformatorischen Testis veritatis war einer der vielen Mißgriffe des Flacius; aber wir haben an ihm einen Dichter, aus dem für die Kirchen-, Kultur- und Sittengeschichte seiner Tage viel zu lernen ist: die Vergewaltigung der Klöster durch Landgraf Albrecht und durch das wüste Faustrecht der Ritter, die Zustände in der höheren und niederen Geistlichkeit, das Leben der guten und bösen Beginen, das Erfurter Interdikt, seine Zeichnung der sozialen und sittlichen Zustände Erfurts, seine freimütige Geißelung der Sünden auch der höchsten Stände — und dabei doch ein frivoler Zug, von dem er sich selbst nicht frei hält: das alles macht den „Occultus“ zu einem bedeutsamen Zeugen über die deutsche Kirche am Ende des 13. Jahrhunderts. **G. Kawerau.**

Bickell, Johann Wilhelm, gest. 1848. — Ausführlichere Nachrichten über Bickells Leben finden sich in Justis Grundlage zu einer hessischen Gelehrten- ꝛc. Geschichte von 1806 bis 1830 und in Gerlands Fortsetzung derselben S. 37—38.

Joh. Wilh. Bickell, längere Zeit hindurch eine der einflußreichsten Persönlichkeiten in Kurhessen, ward am 2. Novbr. 1799 als Sohn des Oberförsters Bickell zu Marburg geboren. Nachdem er die Gymnasialstudien absolviert hatte, bezog er als Studiosus juris i. J. 1815 die dortige Universität, von der er im Herbst 1818 nach Göttingen übersiedelte. Nach Marburg zurückgekehrt erwarb er sich zum Behuf der Habilitation die juristische Doktorwürde, worauf er am 2. November 1820 seine erste Vorlesung hielt. Seine litterarische Thätigkeit wurde damals durch einen Zufall fixiert. Ein auf der Marburger Universitätsbibliothek befindliches Manuskript des kanonischen Rechts, welches er sich näher ansah, wurde die Veranlassung, daß er über einige Sammlungen des Corpus juris canonici, deren Entstehung noch unbekannt war, genauere Nachforschungen anstellte. Zur Vervollständigung derselben besuchte er die Bibliotheken zu Paris, Göttingen, München, Wien ꝛc., worauf als Frucht dieser Studien i. J. 1825 seine Schrift „Über die Entstehung und den heutigen Gebrauch der beiden Extravagantensammlungen des Corpus juris canonici“ erschien. — Seit 1824 a. o. und seit 1826 o. Professor der Rechtswissenschaft, trat er von 1831 an in eine neue Thätigkeit ein, indem er mit Hupfeld und Vilmar im Bunde das kirchliche Interesse im Lande zu erregen und zu beleben suchte. Zu diesem Behufe veröffentlichte er 1831 seine Broschüre „Ueber die Reform der protestantischen Kirchenverfassung in besonderer Beziehung auf Kurhessen“. Von da an gehörte er zu den Säulen des kirchlichen Lebens in Kurhessen, dessen Vereinigungspunkt der kurhessische Missionsverein war. Als die Staatsregierung die Verpflichtung der Geistlichen auf die Symbole erleichtern zu müssen glaubte, war er sofort (1839) mit seiner Schrift „Über die Verpflichtung der ev. Geistlichen auf die symbolischen Schriften, mit besonderer Beziehung auf das kurhess. Kirchenrecht“ auf dem Plan und gab hiermit das Zeichen zum Beginne des kurhessischen Symbolstreits. — Inzwischen hatte Bickell die akademische Laufbahn verlassen, indem er 1834 Mitglied des Oberappellationsgerichts zu Kassel geworden war. Als solches war er von 1834 bis 1846 kurhessischer Spruchmann bei dem Bundesschiedsgericht. Am 7. Oktober 1841 wurde er als Direktor des oberhessischen Obergerichts nach Marburg versetzt, in welcher Stellung er bis zum Ende des Jahres 1845 wirksam war. Als ihm der Kurfürst am 17. Dezember 1845 die Stellung eines Vizepräsidenten des Oberappellationsgerichts in Kassel übertrug, ahnte er nicht, daß der Abend seines Lebens schon gekommen war. Am 6. Juli 1846 zum Staatsrat und Vorstand des Finanzministeriums ernannt, starb er am 23. Januar 1848, von einem Fieber schnell dahingerafft. Heppe †.

Biddle, John, gest. 1662. — Quellen: Werke B.s gesammelt in einer seltenen Serie von Unitarian Tracts, die unter dem Titel The faith of one God etc., London 1691 publiziert sind; (J. Farrington,) Joannis Biddelii, acad. Oxoniensis quondam M. A. celeb. vita, London 1682 = (?) Short account of the life of John Biddle, London 1691 (vor vol. I der genannten Unitarian tracts); A. a Wood, Athenae Oxonienses, an exact history of all the writers, who have had their education in the university of Oxford: to which are added the Fasti or Annals of the said university, London 1691—92 2 vols. fol., 3. edit. by Ph. Bliss, London 1813—20, 4 vols. 4° (III. 593—603); B. Whitelocke, Memorials of english affairs from the beginning of the reign of K. Charles I. to the restoration of K. Charles II, London 1682, new edit. London 1732; Th. Edwards, Gangraena or a catalogue of many of the errours, heresies, blasphemies . . . of the sectarians of this time, London 1646, 3 Teile; — Bearbeitungen: Biographia Britannica, or the lives etc., sec. edit. by A. Kippis II. London 1780 p. 302—309; J. Toulmin, review of the life, character and writings of John Biddle, London 1789 (deutsch von Ziegenbein in H. Ph. K. Henke, Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte I, 2 Helmstedt 1793 S. 235—352); J. M. Schröckh, Christl. Kirchengesch. seit der Reformation, fortgesetzt von H. G. Tzschirner IX Leipzig 1810, S. 465—69; J. S. Ersch u. J. G. Gruber, Allgem. Encyclopädie X Leipzig 1823 S. 101 f; L. Stephen, Dictionary of national Biography V London 1886 p. 13—16; J. H. Allen, A history of the Unitarians in the United States, Newyork 1894 (American church history series X).

John Biddle (geb. 14. Jan. 1615 in Wotton im Herzogtum Gloucester, gest. in London 22. Sept. 1662) gilt als „der Vater und Märtyrer“ des modernen (englisch-amerikanischen) Unitariertums. Über die Berechtigung dieses Titels läßt sich streiten — Socinianische Gedanken hatten vor Biddles Auftreten in England schon ihren Lauf begonnen (Allen 124 ff.), und die „Biddellianer“ stimmten weder mit den Socinianern

ganz überein, noch haben sie Biddles Tod überdauert —; doch läßt sich in B.s Leben das Hervorwachsen des englisch-amerikanischen Unitariertums aus der religiösen Gährung, die England im 17. Jahrhundert erlebte, beobachten. — Eines einfachen Mannes Sohn, erhielt B. durch die Gunst des Lord Berkeley eine gelehrte Bildung. Von 1634—38 studierte er in Oxford und weilte dort, bis er, 1641 zum M. A. promoviert, eine Stelle als Leiter einer Freischule in Gloucester annahm. Eifriges Schriftstudium brachte ihn, ohne daß er socinianische Bücher gelesen hatte, zu Zweifeln an der herkömmlichen Fassung der Trinitätslehre. Da er sie äußerte, ward er beim Magistrat der Stadt wegen Häresie angeklagt, vermochte aber (2. Mai 1644) den Richtern und zugleich seinen Skrupeln noch gerecht zu werden durch das Bekenntnis, „daß in dem einen göttlichen Wesen drei seien, herkömmlich Personen genannt.“ Doch die Frage ließ ihn nicht los: er verfaßte „Zwölf Argumente aus der Schrift, durch welche die gewöhnlich angenommene Meinung bezüglich der Gottheit des hl. Geistes klar und völlig widerlegt ist“. Noch ehe die beabsichtigte Publikation (1647) erfolgt war, brachte die Indiskretion eines Bekannten seine Häresie beim Magistrat zur Anzeige; am 2. Dez. 1645 ward B. inhaftiert. Bürgschaft eines Gönners verschaffte ihm Freiheit. In diese Zeit fällt ein vergeblicher Versuch des damals durch Gloucester reisenden berühmten Erzbischof Ussher, Biddle zu belehren. Im Sommer 1646 erfolgte dann die Citation vor das in Westminster tagende (lange) Parlament (dessen richterliches Eingreifen in Lehrfragen wohl nur die abnormen Zustände jener Zeit erklären; vgl. F. Makower, die Verfassung der Kirche von England, Berlin 1894 S. 202 und R. Phillimore, The ecclesiastical law of the church of England, London 1895 II. 843). Nach langem Warten ward er hier in eine Art von Untersuchungshaft genommen, dem Gewahrsam eines Beamten anvertraut; eine Theologen-Kommission verhörte ihn mehrfach: man erkannte den „Ketzer“, mochte ihn aber weder verbrennen, noch freilassen. Inzwischen erschien sein Buch und erregte unangenehmstes Aufsehen. Nun verfügte das Unterhaus weitere Haft für den Verfasser, Verbrennung des Buches (6. September 1647). B.s Haft war eine relativ freie; er vermochte 1648 zwei neue Traktate zu publizieren: „Ein Glaubensbekenntnis in betreff der hl. Dreieinigkeit nach der Schrift“ und „Zeugnisse aus Irenäus, Justinus Martyr, Tertullian u. s. w.“ Biddle geht hier weiter als in den 12 Argumenten, nähert sich den Socinianern: die „drei Personen der Trinität“ sind: der eine Gott, der ihm subordinierte Sohn (who has no other than a human nature and . . . in this very nature . . . is our Lord, yea our God) und der erste Engel, der Diener Gottes und Christi, der hl. Geist. Hätte das Parlament nicht größere Sorgen gehabt, die Parlamentsverordnung vom 2. Mai 1648, die eine Reihe kapitaler Häresien mit dem Tode bedrohte (vgl. auch Makower a. a. O.), hätte B. nicht ungestraft gelassen. Die Wirren der Zeit aber kamen ihm zu Gute: nach des Königs Hinrichtung ward seine „Haft“ immer freier: er durfte sogar eine Zeit lang gegen Bürgschaft London verlassen; zurückgefordert, half er seiner Mittellosigkeit durch Korrektorarbeit in einer Druckerei notdürftig auf. Die Amnestie von 1651 erst brachte ihm volle Freiheit. B. lebte nun in London, allsonntäglich Gesinnungsgenossen um die Schrift vereinend. Doch sein „doppelter Katechismus“ (ein großer und ein kleiner 1654) führte dazu, daß in dem damals tagenden ersten Parlaments Cromwells abermals über ihn geklagt ward. B. ward nun vor Gericht zitiert — ein weltliches Gericht muß es gewesen sein (Makower a. a. O.) — und am 13. Dez. 1654 gefangen gesetzt. Durch die Appellationsinstanz (the upper bench, jetzt Queens bench) befreit (28. Mai 1655), ward er infolge einer öffentlichen Disputation, zu der ein Baptist ihn aufgefordert hatte, abermals gefangen gesetzt (3. Juli 1655). Endlich griff Cromwell ein und beseitigte die Peinlichkeit der Situation, die durch Verurteilung oder Freilassung nur vergrößert wäre, dadurch, daß er B. im Oktober 1655 mit einem Jahrgehalt nach der Insel Scilly verbannte. Nach drei Jahren gestattete Cromwell eine neue Verhandlung vor der upper-bench: B. erhielt seine Freiheit zurück und lebte von nun ab mit kurzer Unterbrechung in London. Bis zur Restauration der Stuarts wirkte er hier als Geistlicher einer independentistischen Gemeinde von Gesinnungsgenossen. Seitdem beschränkte er sich auf Privatversammlungen. Dennoch ward er im Juni 1662 in seiner Wohnung mit mehreren Freunden verhaftet und schließlich zu einer Geldstrafe (100 Pfd.) und Haft bis zu ihrer Zahlung verurteilt. Erst eine tötliche Erkrankung öffnete ihm die Kerkerthür; am zweiten Tage danach starb er (22. Sept. 1662). — Seine Anhänger in London waren nicht straff genug organisiert, um als Gemeinde weiter zu bestehen. Doch ließ B. auch außerhalb Londons Gesinnungsgenossen hinter sich. Ob-

wohl diese von den Socinianern sich durch die Annahme der Persönlichkeit des heil. Geistes unterschieden, sind sie doch in den „Socinianern“ oder „Unitariern“ aufgegangen, die ungefähr seit dem letzten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts als eine — noch lange Zeit von der Duldung ausgeschlossene — Gruppe unter den Dissenters hervortreten (vgl. den A. Lindsey). Loofs.

Biedermann, Aloys Emanuel, gest. 1885. — Ueber das Leben B.s Kradolfer in der Einleitung zu A. E. Biedermann, Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, 1885; sowie die eigenen „Erinnerungen“ B.s ebenda S. 378 ff.; J. J. Oeri, Persönliche Erinnerungen an Biedermann, Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 1886, Nr. 7—18. Ueber seine Theologie: G. Finsler, Geschichte der theologisch-kirchlichen Entwicklung in der deutsch-reform. Schweiz 1882: O. Pfleiderer, PJ 1886, Jan. S. 53—76; ders.: Die Entwicklung der prot. Theologie in Deutschland seit Kant, 1891 S. 139 f.; Mehlhorn, JprTh, 1886 II, 177—227; Th. Moosherr, A. E. Biedermann nach seiner allgemeinen philosophischen Stellung (Diss. Jena), 1893. Unter den Referaten über B.s Dogmatik sind hervorzuheben: Romang, JdTh, 1870, 1. 57 ff., 2. 241 ff.; A. Baur, JprTh 1876, S. 214 ff.; Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie II, 281 ff.; Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, 2. Aufl., I, 594 ff.; Schweizer, Christliche Glaubenslehre III, 412 ff.; Lipsius, Dogmatische Beiträge 1878; ders., Religion und Theologie 1884, II. Abschn.; Holtzmann, ZwTh 1878, 391 ff.; Pünjer, Zeitschr. f. Phil. u. philos. Kritik 1885, II, 300—317; Kaftan, ThLZ 1885, 9. 10; Secrétan, Chrétien évangélique, 1885, Mai; Ed. v. Hartmann, Zeitschrift für Philosophie u. philos. Kritik, Bd. 88, II, (1886) 161 ff.

Biedermann war der hervorragendste Dogmatiker aus der jüngeren Hegelschen Schule und der wissenschaftliche Führer der kirchlichen Reformrichtung in der Schweiz. Er wurde den 2. März 1819 nahe bei dem Dorfe Bendlikon am Zürcher See geboren. Sein Vater hatte als Offizier in russischem und englischem Dienst an dem Befreiungskrieg gegen Napoleon mit Begeisterung teilgenommen. Seine jeder Anstrengung gewachsene körperliche Rüstigkeit wie seine begeisterte Vaterlandsliebe, seine für alle Parteiverblendung unzugängliche Wahrhaftigkeit, sein fröhliches Gottvertrauen und seine herzliche Menschenliebe sind auch des Sohnes Erbteil geworden, der ihnen noch in den letzten Lebensjahren in dem biographischen Aufsatz: „Aus dem Leben meines Vaters“ (Zürcher Taschenbuch 1884, Vorträge und Aufsätze 313 ff.) ein Denkmal gesetzt hat. 1837 begann B. das theologische Studium in Basel. Seine Richtung war von Anfang an die des Rationalismus. Er sagt 1875 in seiner Rektoratsrede über „Strauß und seine Bedeutung für die Theologie“: „Ich habe vom Beginn meines theologischen Studiums an Anregung und Wegleitung vor allen anderen Strauß zu verdanken gehabt und mich keinem meiner Lehrer und Vorbilder in meiner Wissenschaft von vornherein so tief und innig sympathisch verbunden gefühlt wie ihm“ (JprTh 1875, 562. V. u. A. 212). Auch an de Wette, dem er unter seinen Lehrern in Basel am meisten verdankte, schätzte er hauptsächlich die Schärfe und Furchtlosigkeit seiner geschichtlichen Kritik, während sein dogmatisches System ihn unbefriedigt ließ. „Seine Theorie von der Religion, daß der Geist die dem frommen Gefühl sich aufschließende göttliche Wahrheit nur mit der Ahnung im Sinnbild zu fassen und nicht auch mit dem Verstande zu erkennen vermöge, schien mir die Theologie doch auf gar zu schwache und schwankende Füße zu stellen“ (Erinnerungen 387). Um so mehr hoffte er das Bedürfnis nach einer spekulativen Verarbeitung der theologischen Probleme in Berlin als „der Metropole der Philosophie“ befriedigen zu können, wohin er sich denn auch im Herbst 1839 zur Fortsetzung seiner Studien begab und wo er neben den theologischen Fachwissenschaften vor allem in das Studium der Hegelschen Philosophie sich hineinarbeitete. Schon jetzt stellten sich ihm die Grundanschauungen fest, die für sein theologisches System charakteristisch wurden: neben dem begeisterten Anschluß an die im Sinn des entschiedensten Monismus aufgefaßte Hegelsche Metaphysik doch zugleich die Erkenntnis, daß „die aus dem reinen Denken spinnende aprioristische Weltkonstruktion der Begriffsdialektik“ zu „einer Art von philosophischer Mythologie“ führen müsse und daß auch die Philosophie in der Erfahrung den unerläßlichen Ausgangspunkt alles Erkennens festzuhalten habe; er glaubte in der durch psychologische Kritik sich vollziehenden Zurückführung dieses Erfahrungsinhaltes auf den ihm zu Grunde liegenden reinen Gedanken das wahre Wesen des philosophischen Erkennens und damit auch für die Theologie die richtige Vermittelung zwischen dem rationalistischen und dem supranaturalistischen Prinzip, zwischen Spekulation und Religion gefunden zu haben (a. a. O. 389 f.). Unter seinen Berliner Lehrern schloß er sich hauptsächlich an Vatke an. Er schrieb ihm bald nach seinem Weggang

von Berlin: „Das Feld meines theologischen Bewußtseins hat Strauß umgeackert; geht aber eine neue Saat mit gesunder Frucht daraus hervor, so danke ich es vor allem Ihnen und werde das auch immer laut bekennen“ (Benecke, Wilhelm Vatke, 1883, 410). Die erste öffentliche Darlegung seines Standpunktes gab ein Aufsatz: Über die Persönlichkeit Gottes, (Theol. Jahrb. 1842, II, 205—263); die Negation dieses Begriffes durch Strauß wird hier gegenüber der von Rosenkranz unternommenen Rechtfertigung in Schutz genommen, aber zugleich der Versuch gemacht, durch schärfere Betonung des im Begriff der absoluten Idee liegenden Momentes der Ewigkeit und Unendlichkeit dem religiösen und spekulativen Gehalt desselben gerechter zu werden.

1843 wurde B. Pfarrer der basellandschaftlichen Gemeinde Mönchenstein. Er veröffentlichte 1844 die Schrift: Die freie Theologie oder Philosophie und Christentum in Streit und Frieden. Sie gehört, was die kritische Stellung zur kirchlichen Lehre betrifft, zu den aggressivsten Kundgebungen der junghegelschen Theologie und schließt sich in der psychologischen Ableitung der Religion am nächsten an Feuerbach an, so daß Schwarz (Wesen der Religion II, 230) mit einem gewissen Recht von Biedermann urteilen konnte, daß ihm wie jenem das Objekt der Religion zum menschlichen Wesen herabgesunken sei (vgl. über das Verhältnis zu Feuerbach die eigene Erklärung Biedermanns in der Schrift: Unsere junghegelsche Weltanschauung S. 97 ff.). „In der Vorstellung Gottes objektiviert sich das menschliche Bewußtsein, was ihm sein allgemeines, ewiges, absolutes wahres Wesen ist“ (83). Aber während von diesen Voraussetzungen aus für Feuerbach die Religion zur Illusion, für Strauß wenigstens zu einer unvollkommenen und vom philosophischen Denken überwundenen Bewußtseinsstufe wird, sucht Biedermann der Religion und damit auch der Kirche ihre Notwendigkeit und ihre centrale Stellung im Geistesleben dadurch wieder zu sichern, daß er im Anschluß an Vatke das Wesen der Religion von der theoretischen auf die praktische Seite hinüberrückt und sie als „das praktische Selbstbewußtsein des Absoluten“ (41), „die praktische Vermittlung des individuellen Subjekts mit seiner Wesensallgemeinheit“ (78), bestimmt. „Nur diese Bestimmtheit der Beziehung des einzelnen Ich auf das Absolute, nicht die objektive Auffassung dieses letzteren für sich im theoretischen Bewußtsein bestimmt das Wesen und Prinzip einer Religion“ (58). In dieser Betonung des praktischen Moments glaubte er die Möglichkeit gefunden zu haben, auch bei rückhaltloser Anerkennung dessen, was ihm philosophische Wahrheit war, die Selbstständigkeit der Religion neben der Philosophie und andererseits die Kontinuität des Christentums in allen Wandelungen des theoretischen Bewußtseins festzuhalten und sowohl der Theologie als der Kirche das Programm zu einer neuen, freiheitlichen Entwickelung zu entwerfen, wie dasselbe in den beiden Schlußkapiteln „die Theologie“ und „die Kirche“ nun weiter ausgeführt wird. Für beide wird die Forderung unbeschränkter Lehr- und Glaubensfreiheit aufgestellt; weder die Symbole, noch die Bibel, noch selbst das theoretische Selbstbewußtsein Jesu sollen ihr als Norm gegenüberstehen dürfen; die Kirche hat sich als freie Landeskirche, als „ein in sich selbstständiger Organismus zur Vermittlung des religiösen Lebens des Volkes“ (244) aufzubauen und auszugestalten.

Es war natürlich, daß an das Erscheinen dieser Schrift sofort ein lebhafter theologischer und kirchlicher Kampf sich anschloß, in welchem Biedermann überall sowohl in der litterarischen wie in der mündlichen Diskussion, im Vordertreffen stand und dessen Ergebnis schließlich die Beseitigung jeder rechtlich verbindlichen Bekenntnisgrundlage in den schweizerischen Landeskirchen war. Zur weiteren Verbreitung seiner Ansichten gab Biedermann 1845—1850 mit einigen Gesinnungsgenossen die Zeitschrift „Die Kirche der Gegenwart“ heraus, welche der bisher noch vereinzelten kritisch spekulativen Richtung in der Schweiz zum Sammelpunkt dienen und ihre Grundsätze in das kirchliche Leben hineinleiten sollte. Unter den eigenen Aufsätzen Biedermanns sind hervorzuheben: „Esoterisch und exoterisch oder die Akkommodation“ (1, 243 ff.), „das Gespenst des Pantheismus“ (1, 261 ff.), „Diesseits und jenseits“ (III, 155 ff.), wo überall der Vorwurf einer pantheistischen Vereinerleiung von Gott und Welt als Mißverständnis abgewiesen, aber freilich gerade an den entscheidenden Punkten, der Lehre von Gott und von der Unsterblichkeit, auch nicht entkräftet wird. Andere, wie II, 25 ff., VI, 81 ff., beschäftigen sich mit der Frage des Lebens Jesu und suchen zu zeigen, wie dasselbe auch bei der entschiedensten Durchführung der kritischen Grundsätze doch nicht aufhört, „den Grundstock des Kapitals“ zu bilden, „aus dessen Zinsen die religiösen Bedürfnisse der Menschheit befriedigt werden“ und in episch symbolischer Anschaulichkeit die ewige religiöse Wahrheit zum Ausdruck zu bringen. Die an Umfang und Gehalt

bedeutendste dieser Arbeiten ist die auch als besondere Schrift erschienene Abhandlung: „Unsere junghegelsche Weltanschauung oder der sog. neueste Pantheismus" 1849. Zunächst eine Rechtfertigung gegen eine Schrift Romangs: „Der neueste Pantheismus oder die junghegelsche Weltanschauung nach ihren theoretischen Grundlagen und praktischen Konsequenzen", dient sie doch in positiver Weise der „Freien Theologie" zur Ergänzung, indem sie namentlich die dort entwickelte Lehre von Gott, den religiösen Tugenden und dem ewigen Leben weiter ausführt und die erstere schärfer, als dort geschehen war, gegen den Pantheismus abzugrenzen sucht (vgl. S. 29. 34). Freilich läßt gerade diese Schrift an anderen Stellen auch um so deutlicher die Unmöglichzeit hervortreten, diesen Gottesbegriff der Spekulation mit dem Gottesglauben des Christentums und den aus jener gewonnenen Begriff des ewigen Lebens mit dem im Evangelium geoffenbarten in wirkliche Harmonie zu bringen und so den wahren Gehalt der christlichen Heilswahrheit in die Schläuche der Hegelschen Metaphysik zu fassen.

Im Herbst 1850 ging endlich Biedermanns „höchster Lebenswunsch", die Berufung zu einem akademischen Lehramt, in Erfüllung, indem er, allerdings vorläufig noch in der bescheidenen Stellung eines außerordentlichen Professors, eine ihm angetragene Stelle an der theologischen Fakultät zu Zürich übernahm. Mit den ihm zunächst übertragenen Fächern der theologischen Encyklopädie und der neutestamentlichen Einleitung verband er von Anfang an Vorlesungen religionsphilosophischen und religionsgeschichtlichen Inhalts und nach seiner Beförderung zum ordentlichen Professor 1860 auch die Dogmatik, die von da an immer mehr sein Hauptfach wurde. Auch der Religionsunterricht an den oberen Klassen des Gymnasiums war lange Jahre in seine Hände gelegt und veranlaßte ihn, zur Entkräftung einer 1858 in der Synode dagegen erhobenen Anklage, 1859 seinen „Leitfaden für den Religionsunterricht an höheren Gymnasien" herauszugeben. Im übrigen beschränkte sich nach außen hin seine Thätigkeit zunächst auf kleinere Veröffentlichungen, die fast durchweg in den seit 1859 erschienenen „Zeitstimmen für die reformierte Schweiz" mitgeteilt und teilweise auch in den „Ausgewählten Vorträgen und Aufsätzen" (1885) wieder abgedruckt sind. Sie sind, sofern sie theologisch-polemischer Art sind, auch für den dogmatischen Gegner Zeugnisse nicht nur einer seltenen dialektischen Gewandtheit, sondern auch eines edeln, auch im Kampf den Frieden suchenden Sinnes, und wo sie in allgemeinere Gebiete hinübergreifen, Zeugnisse eines tief religiösen Gemütslebens, dem es Bedürfnis war, immer aufs neue die Konvergenz aller Seiten des Lebens in der Religion nachzuweisen, und sie bekunden zugleich in der Durchsichtigkeit und Einfachheit ihrer Ausdrucksweise für den Verfasser eine Gabe leichter und edler Darstellung, die gegenüber der durch ihre Gedrängtheit oft schwerverständlichen Sprache seiner wissenschaftlichen Werke doppelt auffällt. Auch im Leben war übrigens Biedermann nichts weniger als ein für die Außenwelt sich abschließender Stubengelehrter; er gehörte während einer Reihe von Jahren dem Erziehungsrat, eine Zeit lang auch dem Großen Rat seines Kantons an, liebte es noch bis in die spätere Zeit hin und wieder, namentlich in Dorfgemeinden, zu predigen und wußte mit jedem, dem Bauern wie dem Gelehrten, in gleicher Schlichtheit und Einfachheit und mit gleichem Verständnis für seine Eigenart zu verkehren; auch blieb er bis ins Alter ein rüstiger Bergsteiger und ein warmer Freund und Förderer des Turnwesens. Seine ganze Lebenshaltung trug den Stempel ungeschminkter Frömmigkeit und ungeteilter Hingabe an die von ihr ihm vorgestreckten Lebensziele.

Das wissenschaftliche Hauptwerk seines Lebens war die 1869 erschienene „Christliche Dogmatik", unstreitig der vollendetste und gehaltvollste Versuch, innerhalb der Voraussetzungen einer wesentlich durch Hegel bestimmten Spekulation das christliche Lehrsystem in seiner geschichtlichen wie spekulativen Ausprägung zur Entfaltung zu bringen und zugleich auch apologetisch als die Vollendung des menschlichen Geisteslebens zu rechtfertigen. Schon die Anlage des Werkes ist charakteristisch sowohl für die systematische Geschlossenheit seines Aufbaues wie für die intellektualistische Einseitigkeit seines Konstruktionsverfahrens. Nach einer religions-philosophischen Einleitung, in welcher die Begriffe der Religion und der Offenbarung, sowie das Wesen des religiösen Erkennens und des evangelischen Erkenntnisprinzips entwickelt sind, wird zuerst der christliche Lehrstoff in seiner biblischen und kirchlichen Zusammenfassung historisch, wenn auch in einer dem beabsichtigten Ergebnis entgegenkommenden Verarbeitung wiedergegeben und an diese beiden geschichtlich referierenden Teile die kritische Beurteilung und die spekulative Rekonstruktion angeschlossen, durch welche die in der Einleitung geforderte Zurückführung der religiösen Vorstellung auf ihren dem reinen Denken entsprechenden Begriff durch-

geführt und damit zugleich auch der Glaube als die allein sich wissenschaftlich bewährende wahrhaft philosophische Weltanschauung aufgewiesen werden soll. So sind in dem Werk Apologetik, biblische Theologie, Dogmengeschichte, Symbolik und Glaubenslehre zum einheitlichen Ganzen verbunden und zwar nicht nur äußerlich, sondern durch die innere Dialektik des an die Spitze gestellten Real- und Formalprinzips selbst und zugleich in einer Knappheit und einem architektonischen Ebenmaß der Ausführung und mit einer Vereinigung objektiv historischer Wiedergabe und freier selbstständiger Spekulation, wie sie sich in solcher Vollendung in keinem anderen Werk jener Schule wiederfinden. Nicht minder deutlich macht sich aber auch schon in dieser Konstruktionsweise eine für das Ergebnis verhängnisvolle Verschiebung der dogmatischen Aufgabe fühlbar, insofern durchweg das eigentliche Objekt der letzteren nicht sowohl in der Glaubensthatsache selbst, als in ihrer theologischen Verarbeitung durch die Kirchenlehre gefunden wird (vgl. § 836), wobei es an dem reformierten Dogmatiker überrascht, ihn mit einer gewissen Vorliebe die lutherische Lehrentwicklung und zwar gerade in ihren von dem reformierten System abgewiesenen Spitzen sich zum Ausgangspunkt nehmen zu sehen. Daß auf diesem Wege für Biedermann wie für Strauß die Geschichte des Dogmas als dessen Selbstauflösung sich gestaltet, liegt auf der Hand, aber ebenso sehr auch die diesem Verfahren anhaftende Überschätzung der begrifflichen Form und der naive Anschluß an den kirchlichen Dogmatismus, dem von vornherein das Vertrauen entgegengebracht ist, den christlichen Glaubensinhalt in seiner vorstellungsmäßigen Fassung rein und voll zur Ausprägung gebracht zu haben.

Was das dogmatische Ergebnis selbst betrifft, so spiegelt sich darin auf allen Punkten die eigentümliche Doppelstellung, die der Verfasser einerseits zum christlichen Glauben und andrerseits zur Hegelschen Metaphysik einnimmt. An entscheidenden Punkten, namentlich der Gotteslehre und der Eschatologie, scheinen die Glaubenssätze in rein logische Formbestimmungen sich aufzulösen, deren Leerheit im Gegensatz zu der an die Spitze gestellten Verhältnisbestimmung zwischen Vorstellung und Begriff als zweier sich ablösender Bewußtseinsmomente immer aufs neue durch Rückbeziehung auf die als inadäquat beseitigte Stufe der Vorstellung ausgefüllt werden muß (vgl. bes. das Zugeständnis § 53). Was in der Lehre von Gott nach Abstreifung der als sinnlich bezeichneten Momente als wahrer Inhalt übrig bleibt, ist die nach ihren verschiedenen Seiten hin ausgeführte Idee des absoluten Geistes; es wird entschieden Verwahrung dagegen eingelegt, das Prädikat der Persönlichkeit, als dem Gebiet der Endlichkeit und Begrenztheit angehörend, auf sie zu übertragen, dabei aber doch im Gegensatz zum Pantheismus die Persönlichkeit als „die adäquate Vorstellungsform für den theistischen Gottesbegriff“ bezeichnet und das Festhalten an derselben deshalb auch für das lebendige religiöse Verhältnis zu Gott ausdrücklich gefordert (§ 716). Die Anthropologie stellt dem Begriff Gottes als des absoluten Geistes denjenigen des Menschen als des endlichen Geistes gegenüber und ist gleichfalls ganz auf die Dialektik der aus diesem Gegensatze abgeleiteten Bestimmungen der Kreatürlichkeit und der Gottebenbildlichkeit gebaut; die Sünde, wenn sie auch (§ 767) als „die in fleischlicher Selbstsucht widergöttliche Selbstbestimmung des endlichen Geistes“ definiert wird, ist ebensosehr ein notwendiges Ergebnis der ersteren (§ 766), wie die religiöse Freiheit, in welcher das letztere sich verwirklicht, schließlich auf die Selbstoffenbarung Gottes als des absoluten Geistes im Menschen zurückgeführt (§ 783) und damit der das Ganze tragenden monistischen Grundanschauung einer substantiellen Einheit des Menschen mit Gott wieder geopfert wird (vgl. § 806 ff.). Am augenfälligsten aber offenbart sich das spröde Verhältnis zwischen dem angewandten Begriffsapparat und dem verarbeiteten Inhalt in der Eschatologie. Hier bleibt für Biedermann als Inhalt des Dogmas „nach Aufhebung der kirchlichen Vorstellungsform die darin angeschaute Idee der ewigen Zweckerfüllung des endlichen Geistes und in ihm des endlichen Weltdaseins in Gott als Problem für die reine Gedankenauffassung zurück“ (§ 943). Viel inhaltsvoller und über den Hegelschen Intellektualismus entschieden hinausreichend ist dagegen die Darstellung des Religionsbegriffs und der Heilslehre selbst. Es erinnert zwar auch hier an Hegel, wenn die Religion als die „Wechselbeziehung zwischen Gott als unendlichem und dem Menschen als endlichem Geist“ aufgefaßt und die Offenbarung, statt zur Voraussetzung, zu einem Moment derselben gemacht wird; aber wie schon der von Biedermann entwickelte Begriff des Geistes im Vergleich mit demjenigen bei Hegel und Strauß als ein inhaltlich reicherer sich ausweist, so wird auch in dem Begriff der Religion neben der theoretischen Seite die Beziehung auf Gefühl und Willen in entschei-

bender Weise aufgenommen; sie wird § 10 bestimmt als die „Erhebung des Menschen als endlichen Geistes aus der eigenen endlichen Naturbestimmtheit zur Freiheit über sie in einer unendlichen Abhängigkeit von Gott“, und diese Erhebung § 32 nach ihren verschiedenen Seiten als eine nicht nur zur Wahrheit, sondern auch zu einem neuen, weltfreien Leben in Gott führende geschildert. Noch mehr sucht dann die zweite Auflage diesem selbstständigen Wesen der Religion gerecht zu werden und mit dem Grundsatz Ernst zu machen, daß die Wissenschaft von der Religion ihren Gegenstand nicht erst spekulativ zu konstruieren, sondern der Erfahrung zu entnehmen hat. In der Heilslehre ist namentlich das Bemühen hervorzuheben, für die Person und das Werk Christi trotz der für notwendig erklärten Scheidung derselben von dem christlichen Heilsprinzip selbst die Bedeutung eines nicht nur accidentellen und historischen, sondern innerlichen und bleibenden Verhältnisses sicherzustellen. Wenn auch auf der einen Seite mit Strauß gesagt wird, daß der essentielle Inhalt des Dogmas von der Person Christi als dem Gottmenschen „nicht eine Personalbestimmung der einzigen Person Christi, sondern eine in seiner Person in der Menschheitsgeschichte neu auftretende Idee“, welche sich von Gottes Seite her als die Idee der Vaterschaft, von der Seite des Menschen her als die der Gotteskindschaft bestimmt, sei, so wird es doch als der Fehler aller bisherigen spekulativen Christologie bezeichnet, daß sie diese in Christo zuerst verwirklichte Idee der Gottmenschheit nicht als eine spezifisch religiöse bestimmt, sondern sie in eine allgemein metaphysische Verhältnisbestimmung zwischen Absolutem und Endlichem umgedeutet habe, und indem von diesem religiösen Gesichtspunkt aus nun die geschichtliche Eigentümlichkeit der Person Jesu darin gefunden wird, daß eben diese Idee als treibender Impuls den substantiellen Inhalt seines Selbstbewußtseins bildete, kann auch die historische Person Christi als „der historische Erlöser für alle Zeiten“, als „das für alle Zeit welthistorisch gewährleistende Vorbild für die Wirksamkeit des Erlösungsprinzips“ und als „der Quellpunkt der Wirksamkeit dieses Prinzips in der Geschichte“ gewürdigt werden (§ 815).

Während des Vierteljahrhunderts, das zwischen der Veröffentlichung der Freien Theologie und dem Erscheinen der Dogmatik in der Mitte lag, hatte die von Biedermann vertretene Richtung in der schweizerischen Kirche immer weiteren Eingang gefunden und allmählich auch die von ihm angestrebte kirchenrechtliche Anerkennung sich zu erringen gewußt. Namentlich in Zürich war nach langer und heftiger Debatte, an welcher auch Biedermann sich lebhaft beteiligte, durch die Synode 1868 eine Liturgie eingeführt worden, welche durch eine doppelte Redaktion der Festgebete, sowie der Formulare für Taufe und Abendmahlsfeier das selbstständige Recht derselben auch im Kultus anerkannte. Noch weiter gehende Konzessionen wurden ihr dann seit 1870 in St. Gallen, Basel, Bern und anderen Kantonen gemacht. Andererseits sammelten sich seit 1871 die theologischen Richtungen zu geschlossenen, auch in den Gemeinden zu kirchlichen Vereinen organisierten Parteien, die in ihrem Kampf um die Herrschaft die einzelnen Landeskirchen immer mehr in feindlich getrennte Heerlager spalteten und mit der gemeinsamen Liturgie bald auch die Gemeinschaft des inneren kirchlichen Lebens überhaupt, der Predigt, der Abendmahlsfeier, des kirchlichen Unterrichts für unmöglich erklärten. Mußte schon in diesen Bewegungen innerhalb der einheimischen Kirche und des nächsten Wirkungskreises Biedermann vielfach Symptome eines Geistes erblicken, der mit seinem theologischen Ernst wie mit seinen Anschauungen über die Aufgabe und das Wesen der Kirche im Widerspruch stand, so fühlte er sich auch in der Litteratur durch das Erscheinen von Strauß's Altem und Neuem Glauben und die von Männern wie Vatke dazu eingenommene Stellung aufs schmerzlichste getroffen. („Ich gäbe, schreibt er dem letzteren, einen Finger meiner rechten Hand darum, Strauß hätte das ominöse Buch nicht geschrieben“, Benecke a. a. O. 608), ja sah bald darauf von Ed. v. Hartmann auch seine eigene Theologie für „die Krisis des Christentums in der modernen Theologie“ haftbar gemacht und andererseits durch die Anerkennung, die ihr der genannte Schriftsteller in den Zusätzen zur 7. Auflage seiner „Philosophie des Unbewußten“ zu teil werden ließ, mit dieser letzteren in einer Weise in Verbindung gebracht, die ihn nach seiner eigenen Aussage „vor den Theologen fast in Verlegenheit setzen mußte“ (Leben Langs 105). Er sah sich dadurch veranlaßt, in einer Reihe von kleineren Aufsätzen und sonstigen Kundgebungen auch nach dieser Seite hin seine Eigenart zu wahren und wie früher gegen die Orthodoxie und Vermittlungstheologie, so jetzt auch gegen den kirchlichen Liberalismus seine Stellung genauer abzugrenzen. Dahin gehört die 1875 gehaltene Rektoratsrede über „Strauß und seine Bedeutung für die Theologie“ (JprTh 1875,

561 ff., Vortr. und Abhandl. 210 ff.), namentlich aber seine Biographie des 1876 verstorbenen Führers der kirchlichen Linken in der Schweiz, des energischen und reichbegabten Pfarrers Heinrich Lang (Zürich 1876), in dessen Lebensbild den Gesinnungsgenossen wie den Gegnern das Bild eines echten „Reformpfarrers“ vor Augen gestellt und der innere Zusammenhang der liberalen Theologie mit dem geschichtlichen Christentum deutlich gemacht werden soll. Auch das gehaltvolle Referat vor der schweizer. Predigergesellschaft 1876: „Die dringendsten Aufgaben der protestantischen Apologetik in der Gegenwart“ (Vortr. u. Auff. 250 ff.), der Aufsatz: „Richtungen und Parteien“ (Zeitstimmen 1880, 1) und der für Biedermanns Gesamtstellung besonders charakteristische Vortrag: „Unsere Stellung zu Christus“ (Berlin 1882, Vortr. u. Auff. 282 ff.), sind kräftige Mahnungen an das eigene Lager, sich nicht durch falsches Parteiinteresse dem Zusammenhang der Kirche zu entfremden oder den Blick für ihren bleibenden Lebensgrund und ihre wahren positiven Ziele sich verrücken zu lassen. Abhandlungen von vorwiegend wissenschaftlich theologischer Bedeutung sind die ausführlichen Besprechungen der religionsphilosophischen und dogmatischen Werke von Lipsius (Protest. Kirchenzeitung 1877, 2—6), Pfleiderer (ebenda 1878, 49—52) und Hartmann (ebenda 1882, 47—52). Seine letzte Veröffentlichung war der kurz vor seinem Tode von ihm gehaltene Vortrag: „Eine Ehrenrettung“, worin der wesentliche Inhalt seiner ethischen und religiösen Weltanschauung noch einmal zusammengefaßt ist, dabei aber freilich auch das Ungenügende einer auf die eschatologische Vollendung verzichtenden Teleologie im christlich-ethischen Sinne des Wortes um so deutlicher an den Tag tritt (Vorträge u. Aufsätze 434 ff.).

Die Hauptarbeit Biedermanns in diesen letzten Lebensjahren war der neuen Ausgabe seiner Dogmatik gewidmet (2 Bde, Berlin 1884/5), in welcher neben der Auseinandersetzung mit den eben erwähnten ihm verwandten Standpunkten namentlich auch die ihm diametral entgegenstehende praktisch-historische Fundamentierung der Theologie durch Ritschl und seine Schule in eingehende Berücksichtigung gezogen wird. Eine prinzipielle Änderung des Standpunktes ist nicht eingetreten, wie denn auch der zweite „positive“ Teil, welcher die biblisch-theologische, dogmatisch-historische und spekulative Ausführung enthält, abgesehen von einigen Modifikationen der Terminologie den Text der ersten Auflage unverändert wiedergiebt; wohl aber ist in der erkenntnistheoretischen und religionsphilosophischen Grundlegung auf jedem Punkt das Bemühen wahrnehmbar, dem religiösen Glauben, so weit es innerhalb ihrer Schranken überhaupt möglich ist, seine bleibende Realität als einer nicht bloß vorgestellten, sondern objektiv wahren Beziehung auf Gott und dem religiösen Verhältnis selbst seine Bedeutung einer „realen Wechselbeziehung zweier real unterschiedener, wenn auch nicht existentiell geschiedener Subjekte ideellen Seins“ (§ 94) zu sichern. Es war Biedermann nicht mehr vergönnt, das ganze Werk in dieser neuen Bearbeitung durch den Druck vollendet zu sehen. Kurz nach dem Erscheinen des ersten Teils, Ende November 1884, wurde er von einem Unterleibsleiden befallen, das seine Kräfte rasch verzehrte und seinem Leben am 25. Januar 1885 ein unerwartet schnelles Ende machte. Er sah dem Tode mit ruhiger Fassung und im Vertrauen auf Gottes sündenvergebende Gnade entgegen, erquickte sich auch während der Tage seiner Krankheit gern an Worten der Schrift und an den Liedern Paul Gerhardts, und knüpfte in wiederholten Gesprächen den Abschied von den Seinigen an die letzten Worte Jesu am Kreuz an, ohne sich dabei irgend eines Zwiespaltes mit seiner wissenschaftlichen Überzeugung bewußt zu sein. Ein Freund, der zum letzten Abschied ihn besuchte, traf ihn vor der aufgeschlagenen Bibel. Beim Scheiden sagte er zu ihm: „Du wirst gewiß mit mir dich an das Wort halten: unser keiner lebt sich selber, und keiner stirbt sich selber; wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn; darum dürfen wir getrost unsern Geist in seine Hände befehlen“. Biedermann antwortete mit großer Freudigkeit: „Ja, das ist ganz und völlig meine Überzeugung“ (Oeri a. a. O. 72).

R. Stähelin.

Biel, Gabriel, gest. 1495. — Vgl. H. A. Erhard in Ersch und Grubers Encyklopädie I, S. XI. Bd (1822); Hier. Mig. Biel, Diss. theol. de Gabr. Biel celeberrimo papista antipapista. Vitemb. 1719. 4°; Linsenmann, Anfänge der Universität Tübingen in der Tübinger ThQS 1865, S. 195 ff.; derselbe, Gabr. Biel der letzte Scholastiker und der Nominalismus, ebendas. S. 449 ff.; A. Ritschl, Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott (JdTh X, 2, S. 316 ff.) und derselbe, Die christliche Lehre v. d. Rechtfertigung und Versöhnung I[3], 102 ff.; F. Kattenbusch, Luthers Lehre vom unfreien Willen. Götting. Diss. 1876, 81 ff.; H. Plitt, Gabriel Biel als Prediger, Erlangen 1879; Stälin, Würtembergische

Geschichte III, 740 ff.; Linsenmann, A. „Biel“ in Wetzer und Welte Kirchenlexikon II, 2 (1883) Sp. 804 ff.; Hermann Schultz, Der sittliche Begriff des Verdienstes in ThStK 1894, 304 ff.

Zwar nicht „der letzte“ Scholastiker (wir erinnern nur an Luthers Gegner Eck), aber einer der letzten bemerkenswerten Vertreter der kirchlichen Wissenschaft des Mittelalters ist Gabriel Biel aus Speier. Über seinen Lebensgang sind wir wenig unterrichtet. Er ist Magister in Heidelberg geworden, erscheint nachher (1442) bei der philosophischen Fakultät in Erfurt rezipiert, erwirbt sich (wo?) die Würde eines Licentiaten der Theologie und wird Prediger an der Hauptkirche des h. Martinus zu Mainz. Hier begegnet er uns 1460 in einer Bistumsfehde, in welcher er eine (in der Ausgabe der Sermones v. 1500 als Anhang gedruckte) Schrift „Defensorium oboedientiae apostolicae ad Pium Papam II destinatum et ab eodem approbatum“ verfaßte. Als Probst des Kollegiatstifts zu Urach in Württemberg kam er später in Berührung mit dem nachmaligen ersten Herzog dieses Landes, Grafen Eberhard, welcher im Jahre 1477 die Universität Tübingen gründete. Nachdem dieser im Jahre 1478 mit Biel, Nauklerus und Reuchlin eine Wallfahrt nach Rom gemacht hatte, berief er im Jahre 1484 den Propst von Urach zum Professor der Theologie und Philosophie an seine Landesuniversität. Hier lehrte Biel mit Erfolg. In hohem Alter trat er noch in den Verein der Brüder vom gemeinsamen Leben und starb im Jahre 1495 „ungefähr 70 Jahre alt“ (Linsenmann). Begraben wurde er im Kloster des h. Petrus im Schönauer Walde, an welchem er im Jahre 1492 vom Herzog Eberhard ein Kanonikat empfangen hatte.

Seiner scholastischen Grundrichtung nach einer der letzten Vertreter des Nominalismus, hat Biel in seinem „Collectorium ex Occamo super quatuor libros Sententiarum“ das System des Führers der Nominalisten reproduziert. Wie Occam, so lehrt auch Biel die Einfachheit und Unterschiedslosigkeit des Wesens Gottes, wonach die göttlichen Eigenschaften nur subjektive Begriffe sind. Wenn trotzdem eine wirkliche Beziehung Gottes auf die Mannigfaltigkeit des Seins oder die Welt behauptet wird, so ist sie aus jener Grundauffassung Gottes nicht abzuleiten. Welchen Inhalt ferner das so gedachte Wesen Gottes habe, läßt sich nicht feststellen, da er als der „zufällige, grundlose Wille“ aufgefaßt werden muß, durch welchen erst das bestimmt wird, was wir Gerechtigkeit Gottes nennen. Demnach sind auch Prädestination und Reprobation zufällige Akte des sittlich unbestimmten Gottes — ein Grundgedanke, welchem aber im Interesse der kirchlichen Lehre von den Verdiensten dadurch die Spitze abgebrochen wird, daß jene göttlichen Akte durch vorhergesehene Verdienste oder Verschuldungen des Menschen bedingt seien. So kreuzen sich die beiden Urteile, daß das Verdienst lediglich auf „der willkürlichen Annahme eines guten Werkes durch Gott und doch auf der Vollmacht des menschlichen Willens“ beruhe. („Statuit [Deus], ut omni ad se convertenti et quod in se est facienti peccata remitteret et simul adjutricem gratiam infunderet. Sermones de festivitatibus Christi.“ Sermo 14. § J.). Biels Semipelagianismus zeigt sich in dem Satze: „actus meritorius ex duobus dependet, ex nostro arbitrio libero et ex gratia“ (Ib.). In der Lehre von den Sakramenten trägt Biel vor, daß dieselben nicht bloß ex opere operantis, sondern auch ex opere operato wirken (Sent. lib. IV. diss. 1 qu. 3) — der Schlußpunkt in der Entwickelung der Kirche zur äußerlichen Sakramentsanstalt. Man merkt das Hochgefühl eines echten Priesters dieser Kirche, wenn er schreibt „qui creavit me, si fas est dicere, dedit mihi creare se, ut qui creavit me sine me, creatur mediante me. Hanc stupendam sacerdotii dignitatem scriptura non valens unius nominis significatione exprimere, hos nunc reges, nunc angelos, nunc deos crebrius appellavit“. (Expos. can. missae).

In Kirchenverfassungsfragen stand Biel bei allem Gehorsam gegen den päpstlichen Stuhl („Antipapist“ war er nie) im allgemeinen auf dem Boden des Constanzer und Basler Konzils (vgl. Exp. can. missae. Lect. XXIII, sein „Defensorium oboedientiae apostolicae [vom Jahre 1464] in seinen „Sermones de tempore“ und endlich Collect. ex Occamo lib. III, diss. III, qu. 1, art. 2), wie er auch dem entsprechend die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes verwarf (Ib. fol. 30. col. 2: „pro vicario Christi, tamquam pro homine errare potente, oramus). Der evangelische Gedanke, daß die priesterliche Absolution keinen richterlichen, sondern nur einen deklaratorischen Charakter habe („Sacerdos absolvendo confitentem pronunciat eum [a Deo] absolutum, non remittit peccatum, Coll. lib. II. dist. XXVII), thut

seiner römischen Kirchlichkeit keinen Abbruch. Als Prediger zeichnete sich Biel durch praktischen Blick vor vielen seiner Vorgänger aus; aber seine Reden sind doch auch nach der Unsitte jener Zeit mit unerträglichem scholastischem Ballast überladen.

Endlich ist von hervorragenden Nationalökonomen unserer Zeit (Schmoller und Roscher) neuerdings noch auf eine bisher ganz unbeachtete Seite der Wirksamkeit Biels aufmerksam gemacht worden; das ist seine volkswirtschaftliche Bedeutung; denn er schriftstellerte auch über Geld und Münzen, und Roscher urteilt in dieser Hinsicht über ihn, daß er sich in volkswirtschaftlicher Einsicht als einen Mann zeige, der „die Resultate seiner Vorgänger nicht bloß verstehe, sondern auch weiter fördere“ (Roscher, W., Gesch. der Nationalökonomie in Deutschland, München 1874, S. 23, bei Linsenmann, A. „Biel“ s. oben).

Biels Werke, von denen die meisten durch seinen Schüler Wendelin Steinbach (Prof. in Tübingen) herausgegeben wurden, sind folgende: Lectura super canonem missae. Rutling. 1488. — Epitome et Collectorium ex Occamo super IV libros Sententiarum u. s. w. Tüb. 1495. fol. 2 Voll. Basel 1508; Lugdun. 1514. — Expositio canonis missae in alma universitate Tüv. ordinarie lecta (nach Eggeling von Braunschweig, einem älteren Zeitgenossen Biels, gearbeitet). Tüb. 1819, fol. Bas. 1510; Lugd. 1514; Paris. 1516. — Epitome expos. can. missae. Tüb. 1499; Antw. 1565, in 12°. — Sermones dominicales de tempore et sanctis per totum annum (Predigten auf alle Sonntage des Kirchenjahres) 1499; Tüb. 1500 mit mehreren Anhängen; Bas. 1519, in 4°. — Sermones de festivitatibus Christi et Mariae, Tüb. 1499 (letztere zu Ehren der unbefleckten Jungfrau). — Passionis dominicae sermo historialis. Mog. 1509. — Tractatus artis grammaticae. — Tractatus de potestate et utilitate monetarum s. l. e. a.; dann derselbe Norimbergae 1542; Lugd. 1605. — Ungedruckte Briefe Biels liegen nach Linsenmanns Angabe im Staatsarchiv zu Darmstadt (Hess. Arch. X). P. Tschackert.

Bigamie, s. Eherecht.

Bigne, (Marguerin de la) gest. 1589. — Nicéron, Memoires des hommes illustres, tom. XXXII p. 279; Chaufepié, Nouveau dictionnaire historique et critique, tom. I; Hermant, L'histoire du diocèse de Bayeux Caen 1705; Huet, Les origines de la ville de Caen, Rouen 1706.

M. de la Bigne ist geboren 1546 oder 1547 zu Bernières-le-Patry im bischöflichen Gebiete Vire (Normandie), und gestorben 1589 zu Paris. — Er gehörte einer alten Adelsfamilie der Normandie an; La Croix du Maine nennt ihn Seigneur de Lambougne. Seine Mutter stammte aus dem Hause der Barone d'Ingrande, genannt du Parc, in Anjou. B. studierte in Caen, wo er das Licenziatexamen der Theologie machte und sogar Rektor der Universität wurde. Später ging er nach Paris, wo er Theologie auf der Sorbonne studierte und den Doktorhut bekam. Um die Magdeburger Centuriatoren zu widerlegen, unternahm er i. J. 1576 die Herausgabe einer vollständigen Sammlung der Schriften der Kirchenväter, ein Unternehmen, das noch kein Gelehrter versucht hatte. Für seine Arbeit wurde er durch eine Domherrnstelle an der Kirche zu Bayeux belohnt; hier hatte er Gelegenheit regelmäßig zu predigen. Im J. 1580 wurde ihm die Würde eines Scholastikers zuerkannt, dessen Pflicht darin bestand, die Kirchensänger und die Stiftsherren zu beaufsichtigen; später wurde er zum Stiftslehrer ernannt. Einige Zeit darauf verließ er letztere Stelle, um nach dem Tode seines Onkels, Francois Du Parc, an dessen statt Groß-Dekan der Kirche zu Le Mans zu werden. Im Jahre 1576 war er Deputierter der normannischen Geistlichkeit bei den Reichsständen zu Blois; als solcher machte er sich mannigfach verdient. Im Jahre 1581 wurde er als Domherr von Bayeux zu dem Provinzialkonzil nach Rouen abgesandt. Hier verteidigte er mit Kraft die Interessen seines Stiftes gegen die Anmaßungen von Bernardin de Saint-Francois, Bischof von Bayeux. Dieser Kampf aber hatte für B. unangenehme Folgen: er wurde vor Antoine Gayant, den Präsidenten dieser Stadt, geladen. Der Tod des Bischofs, der am 14. Juli 1582 eintrat, schien die Streitigkeit zu beendigen; da aber sein Nachfolger, Mathurin de Savonnières den Prozeß wieder aufnahm, zog B. vor, sein Einkommen seinen Studien zu opfern. Er nahm seinen Abschied (1589) und begab sich nach Paris, wo er in demselben Jahre starb. B. hat sich einen großen Ruf erworben, nicht nur als einer der gründlichsten Kenner der Kirchenväter, sondern auch als beredter Prediger.

Werke: Veterum Patrum et antiquorum Scriptorum Ecclesiasticorum Collectio, Paris 1575—1579; 9 Fol. Dieses Werk enthält Berichte über die Schriften von mehr als 200 Verfassern. — Statuta Synodalia Parisiensium Episcoporum, Galonis Cardinalis, Odonis et Wilhelmi; Item Petri et Galteri Senonensium Archiepiscoporum decreta primum edita. Paris 1578. — S. Isidori Hispalensis Opera, Paris 1580. **Bonet-Maury.**

Bilderbibel. Litteratur: Kugler, Handbuch der Geschichte der Malerei, 3. Aufl. von H. von Blomberg 1867; A. Woltmann, Gesch. der Malerei. 1879; von Reber, Kunstgeschichte des Mittelalters, Leipz. 1886; Geschichte der deutschen Kunst, Bd III: H. Janitschek, Die Malerei, Berl. 1890; A. Springer, Handbuch der Kunstgeschichte, Leipz. 1895 und 1896, 4 Bde; F. X. Kraus, Gesch. d. christl. Kunst 1. Bd Freib. 1896, S. 447 ff.; Christl. Kunstblatt von Grüneisen, Schnaase, J. Schnorr v. Carolsfeld, jetzt von H. Merz, Stuttgart. bes. 1860. 1864. 1888. 1890. 1894. (Ueber frühchristl. Bilderbibeln von Dr. E. Gradmann); H. Otte, Handbuch der kirchl. Kunstarchäologie 5. Aufl. Lpz. 1883. 2 Bde. Bd I 181. II 533. 541. 550. 566. 634; B. Bucher, Gesch. der techn. Künste, 2 Bde 1875 f.; A. de Bastard, Peintures et ornements des manuscrits depuis le IVième jusqu'à la fin du XVIième siècle 1841 bis 44, bes. Bd III; Lacroix & Seré, le moyen-âge et la renaissance en Europe 1847 ff., mit 500 Tafeln und 400 Illustr.; Labarte, histoire des arts industriels au moyen-âge et à l'époque de la renaissance, 4 Bde, mit Album von 150 Tafeln. 1864—66. Billigere Ausg. in 3 Bden, mit 80 Taf. 1871 ff.; d'Agincourt, Sammlung von Denkm. vom 4. bis 16. Jahrh. 1823. Revidiert von F. v. Quast. 1840; J. v. Hefner-Alteneck, Trachten, Kunstwerke und Gerätschaften vom frühen Mittelalter bis Ende d. 18. Jahrhunderts 2. Aufl. 1880 ff.; H. G. Hotho, Die Meisterwerke der Malerei vom Ende des 3. bis zum Anfang des 18. Jahrh. in photograph. u. photolithogr. Nachbildungen entwickelt. 1865 ff.; E. v. Kobell, Miniaturen und Initialen aus Handschriften des 4.—16. Jahrh. 2. Aufl. München 1892; H. Reiß, Die Miniaturen des Mittelalters (14. u. 15. Jahrh.) in Farbendruck. 1864 ff.; Westwood, Fac-Similes of the Miniatures and Ornaments of Anglosaxon and Irish manuscripts. Lond. 1868; H. Shaw, a handbook of the art of illumination as practised during the middleages 2. A. 1870; J. H. Todd, descriptive remarks on illuminations. 1869 (bes. über das book of Kells zu vergleichen); Delisle, Memoire sur anciens sacramentaires 1886; A. Springer, Bilderschmuck in den Sacramentarien. ASG, philol.-historische Klasse 1890; Leitschuh, Gesch. d. karolingischen Malerei, 1894; Westwood, The bible of the monastery of St. Paul near Rome, described and compared with other carolingian manuscripts. Oxf. u. London 1871; K. Lamprecht, Initialornamentik des 8.—13. Jahrh. mit 44 Tafeln. 1882; St. Beissel, S.J. Vaticanische Miniaturen, Quellen zur Geschichte der Miniaturmalerei. Mit 30 Tafeln in Lichtdruck. Freiburg i. Br. 1893; Osc. v. Gebhardt, The miniatures of the Ashburnham-Pentateuch, Lond. 1883. Fol. Mit 20 Tafeln; A. Springer, Die Genesisbilder in der Kunst des frühen Mittelalters mit besonderer Rücksicht auf den Ashburnham-Pentateuch. ASG, philol.-historische Klasse IX. 2, mit 2 Tafeln. Leipzig, Hirzel 1884; Lambeccii Comment. de C. Bibliotheca Vindob. lib. tercius. Wien 1670, (über die Genesis der Wiener Hofbibl.); v. Hartel und Wickhoff, Die Wiener Genesis. Wien 1895; Rahn, Psalterium aureum von St. Gallen. Mit 18 Tafeln und 32 Holzschnitten 1878; A. Springer, Die Psalterillustrationen im frühen Mittelalter, mit besonderer Rücksicht auf den Utrecht-Psalter. ASG, phil.-hist. Klasse VIII. 5. Mit 10 Tafeln 1881. Leipzig. Hirzel 1881; Kondukoff, Miniaturen einer griech. Psalmenhandschr. aus d. 9. Jahrh. in der Sammlung J. A. Chludoff in Moskau. Mit 1 Farbentafel und 14 Umrißbildern. 1876 (russisch); Strzygowski, Das Etschmiadzin Evangeliar, Wien 1891; M. A. Gessert, Federzeichnung aus dem Wessobrunner Codex (in München v. 814) in: von Bibra, Kunstdenkmäler in Deutschland I; Die Trierer Ada-Hds. v. K. Menzel, P. Corssen, H. Janitschek, A. Schnüttgen, F. Hettner, K. Lamprecht. Mit 30 Tafeln; St. Beissel S.J., Evangeliar Ottos III. im Domschatz zu Aachen 1886; St. Beissel S.J., Das Evangelienbuch (d. hl. Bernward) d. Domschatzes v. Hildesheim 1891; K. Lamprecht, Der Bilderschmuck d. Cod. Egberti zu Trier u. des Cod. Echternac. zu Gotha. Mit 8 Tafeln. (Bonner Jahrbb. d. Ver. v. Altertumsfreunden LXX. 56—112); Braun, Beiträge zur Geschichte der Trierer Buchmalerei (Westd. Ztschr. Erg. Heft 9), Trier 1896; F. X. Kraus, Die Miniaturen des Cod. Egberti in der Stadtbibl. zu Trier. Mit 60 Tafeln in unveränderl. Lichtdruck, Freiburg i. Br. 1884; Goldschmidt, Der Albanipsalter in Hildesheim und seine Beziehung zur symbol. Kirchenskulptur des 12. Jahrh., mit 44 Illustr. und 8 Tafeln, Berlin 1895; Nestlehner, Das Seitenstetter Evangeliarium, Berlin 1882; H. A. Müller, Das Evangelistarium Heinrichs III. in der Stadtbibl. zu Bremen (Mt der Centr.-Kommiss. 1862. VII. 57 ff.); F. Culemann, Das Evangeliar. Herzog Heinrichs des Löwen 1881; J. E. Wocel, Miniaturen aus Böhmen in Mt der Central-Kommission V. (Das Passionale der Äbt. Kunigunde v. St. Georg in Prag. von 1312); J. E. Wocel, Die Bilderbibel des Velislav. Prag 1871. Mit 30 Tafeln; A. Frind, Scriptum super Apocalypsin cum imaginibus, mit 80 Umrißzeichnungen in schwarzer Farbe. Phototypisch herausgeg. Prag 1872; Berjean, Biblia pauperum, London 1859; Camesina und G. Heider, Die bildlichen

Darstellungen der Biblia pauperum aus einer Handschr. des 15. Jahrh. in St. Florian 34 Taf. mit Text 1863; F. Laib und F. J. Schwarz, Die Biblia pauperum nach dem Original in der Lyceumsbibliothek in Konstanz. 17 Taf. m. Text 1867; G. Heider, Beiträge zur christl. Typologie aus Bilderhandschriften des Mittelalters. Jahrb. d. k. k. Central-Kommiss. V. 1861; E. la Roche, Die älteste Bilderbibel, die sog. Biblia pauperum. Programm. Basel 1881. 8°; R. Muther, Die ältesten deutschen Bilderbibeln 1883; Geschichte der deutschen Kunst Bd IV: Karl von Lützow, Geschichte des deutschen Kupferstichs und Holzschnitts. Berlin Grote 1891.

Schon die heidnische Kunst hatte ihren Homer, Virgil, Livius u. a. mit Zeichnungen und reichen Gemälden geschmückt, und für Lehrzwecke waren Abbildungen in den Lehrbüchern eines Vitruv von der Baukunst, eines Aratus von der Astrologie und Vegetius vom Kriegswesen von Anfang an unentbehrlich gewesen. Diese Illustrationen waren bald als Gemälde in Wachs oder in Temperafarben auf gegipstem Grunde, bald als lavierte Aquarell-Federzeichnungen, bald in Tinte mit Wasserfarben leicht angetuscht ausgeführt. In derselben Weise wurden seit Konstantin d. Gr. und wohl schon früher die Bibelhandschriften illustriert. Wahrscheinlich bezieht sich auch auf die bildliche Ausschmückung, was Hieronymus (Vorrede zum Hiob) und Chrysostomus bereits tadelnd über den Luxus sagen, der mit der Ausstattung der heil. Schriften getrieben wurde. Die hohe Bedeutung der heiligen Schrift als Quelle und Regel des Glaubens erklärt aber den Eifer, mit welchem schon früh in der Kirche die Miniaturmalerei betrieben wurde. Die uns erhaltenen illustrierten Handschriften reichen wohl nicht über das 4. Jahrh. zurück. (Genesisfragmente der Wiener Hofbibliothek; die Josue-Rolle im Vatikan; Evangeliar v. Rossano; syr. Evangeliar von 586 in der Laurentiana in Florenz.) Zahlreiche Züge in diesen Bildern, die Bauten, Gewänder, Geberden, auch die Einfügung allegorischer Figuren und Personifikationen zur Verdeutlichung der Stimmung und der Örtlichkeit sind der antiken Kunst entlehnt und offenbaren die Herrschaft einer guten Kunsttradition. Es sind in Deckfarben ausgeführte kleine Bilder nach Art der antiken Wandgemälde in ruhiger idyllischer Stimmung. Die Miniaturen der Wiener Genesis sind noch zum Teil in dem frühen rein illusionistischen Stil, der seit den Flaviern herrschte, ausgeführt, wie die Malereien in den Thermen des Konstantin, zum größeren Teil aber in einem für die Büchermalerei geeigneten mehr zeichnerischen als malerischen Stil. Sie zeigen bereits die kontinuierende Erzählungsweise der römischen Reichskunst des 2. und 3. Jahrh. n. Chr., wie wir sie in den Odysseebildern des Esquilin und auf den römischen Sarkophagen und den Gemälden des Philostratus sehen, und welche die spezifische Weise aller christlichen Komposition bis ins ins 16. Jahrh. geworden ist. Auch die Bilder des Pariser Psalters, Gr. 139, 2. Vatican. Handschriften, Reg. Gr. 1 und Palat. Gr. 381, und eine Barbarinische, Nr. 202 (Kondakoff, hist. de l'art byzantin. Tom. II. Par. 1891 p. 30 ff.) gehören ihrer Erfindung nach noch in das Ende des 4. Jahrh., und zeigen in charakteristischer Weise das Ende der hellenistischen und den Anfang der römischen Malerei. Die Josue-Rolle ist ein Widerspiel der römischen Triumphalkunst und steht den Reliefs der Trajansäule nahe. Auch sie zeigt die kontinuierliche Darstellungsart mit gesunder Verwertung der illusionistischen Kunstmittel. Im byzantinischen Reiche strömte noch eine Zeit lang die antike Bildung weiter, aber durch den Bilderstreit siegte die mehr ornamentale Richtung. Zwar stehen noch im 9. und 10. Jahrhundert einige Illustrationen, das Bibelfragment und der Psalter der Vaticana, ein Jesaiakommentar daselbst, der Psalter in der Nat.-Bibliothek in Paris und die Predigten des Gregor v. Nazianz daselbst, den altchristlichen Werken ebenbürtig zur Seite, aber die Zeichnung wird schon härter, steifer und starrer. (Chludow-Psalter in Moskau und zahlreiche Homilien und Menologien.). Dafür steigert sich die Pracht der ornamentalen Ausstattung. Der Goldgrund wird allgemeiner, die Initialen werden hervorgehoben, die Zierleisten reicher, aber die Darstellungsweise immer gebundener. Die Mosaik- und Emailmalerei bietet die Muster auch für die Miniaturen. Der Kanon der byzantinischen Malerei ist im Malerbuch vom Berge Athos (übersetzt von G. Schäfer, Trier 1855) festgelegt. Ganz anders entwickelt sich die Illustration im Occident. Zwar ist auch hier die altchristliche Tradition noch wirksam, aber der Eintritt der Germanen in die Kirche bringt der Kunst neue Anregungen und Aufgaben. Die jungen Völker des Nordens waren Barbaren, ohne heimische Kunstweise, aber sie brachten dem Christentum eine freudige Thatkraft, ein reges Naturgefühl, eine unerschrockene Wahrheitsliebe entgegegen. Das gab auch der Kunst neue Impulse.

Unter den Longobarden und Franken pflanzt sich noch die römische Tradition fort, aber die Kunst ist derber, gröber, verwildert geworden. Nur in den Or-

namenten zeigt sich ein fremder nordischer Zug (Sacramentar von Gelione in Paris. Nat.-Bibl. lat. 12048 u. a.). In den altchristlichen und byzantinischen Handschriften war der Schmuck wesentlich auf die Beigabe von Gemälden und Bildern eingeschränkt, bei den Germanen wird der künstlerische Schmuck auch auf den Text ausgedehnt, die Initialen werden durch bunten Farbenschmuck und reichen Zierrat oft fast erdrückt, die Blätter mit farbigen Mustern eingerahmt. Der Schreiber ist oft auch der Maler. Nirgends tritt das stärker hervor als in den irischen Handschriften, dem Book of Kells im Trinity-College in Dublin, und den Handschriften von Würzburg, Trier und St. Gallen, deren gebrochene und verschlungene Linien wie verflochtenes Riemenwerk, und selbst in den altchristlichen Heiligentypen wie bizarre kalligraphische Schnörkel aussehn. Auf angelsächsischem und fränkischem Boden wirkte durch den Einfluß Gregors d. Gr. bis in die Karolingerzeit die altchristliche Tradition fort. (Purpur-Evangelium im Brit. Museum; Evangeliar in Cambridge, sec. VII). Erst in den eigentlichen Textillustrationen regt sich, zwar noch ohne jeglichen Raumsinn aber doch anziehend durch das Streben nach Wahrheit und Kraft und Natürlichkeit eine selbstständige Auffassung (Ashburnham-Pentateuch sec. VII). Unter den Karolingern entstanden große künstlerische Schreibschulen in Tours, Orleans, Metz, Reichenau, St. Gallen, Trier u. a., die sich durch vornehme und maßvolle Einfachheit und sorgfältige Technik an die alte Tradition anschlossen (Evangeliar Godescalcs v. 781 in Paris Bibl. nat. 1993; Evangeliar der Wiener Hofbibliothek; vgl. Arneth in d. Denkschr. der K. Akad. d. Wissensch. Wien Bd XIII; Das goldene Buch Adas in Trier; auch das Evangeliar von St. Medard von 826 in Soissons; das Evangeliar Königs Lothars von 843, die Bibel Karls des Kahlen von 850, alle in Paris u. a.). Selbstständiger, aber auch unschöner entwickelte sich die Kunst in den Provinzen (Alkuin-Bibel im Brit. Museum). Die malerische Form verschwindet, die einfache Federzeichnung herrscht vor, aber man merkt die eigene Erfindung und die poesievolle Auffassung und Kraft. (Utrecht-Psalter, sec. IX; Benedictionale des Aethelword in Chatsworth; Evangeliar Ottos I. in Aachen; Evangeliar Egberts in Trier [c. 980]; Echternacher Evangeliar in Gotha [c. 990]; der goldne Psalter und der Folchard-Psalter in St. Gallen; Evangeliar Ottos III. in Aachen). — Die Ausstattung wird prunkvoller, das Ornament ist malerisch, die Malerei ornamental, die Initialen und Blattgewinde sind reich und bunt. — Im 11. Jahrh. herrscht die Cluniacenserstimmung des Kampfes und der Weltentsagung. Auch in die Bibelillustration wirkt die Erregtheit und grelle Phantastik hinein. Abgezehrte Gestalten in steifen Gewändern, düster und unheimlich zeigen das asketische Ideal der Zeit. Die Naturwahrheit tritt gänzlich zurück. Zwar bewahren die Bamberger und Regensburger Missalien und Evangeliarien aus dieser Zeit, die jetzt zumeist in München und Bamberg aufbewahrt werden, noch einen Nachklang der Ottonischen Zeit, aber die Phantasie bewegt sich in finstern und lehrhaften, weltabgewandten Abstraktionen (Evangelistar v. St. Ulrich. München, cim. 53; das Bremer Evangelistar u. a.). Und doch zeigen sich mitten im Kampfe auf allen Gebieten des geistigen Lebens große Fortschritte. Es ist die Zeit Bernwards. Auch in den Miniaturen merkt man, daß das individuelle Leben erwacht; durch alle Leidenschaftlichkeit und stürmische Kampfesstimmung zieht eine stille Wehmut und die Sehnsucht nach Frieden. Heinrich II. schmückt seine Bamberger Stiftungen mit prachtvoll gemalten Büchern, und in Hildesheim begründet Bernward, der auch in der Malerei ein bahnbrechender Meister ist, eine eigene für den ganzen Norden wirksame Schreibstube. (Evangeliar Heinrichs II. in München, Staatsbibl. cim. 57; Bernwards Evangeliar und das Evangeliar Guntbalds in Hildesheim; der Albanipsalter; das Bamberger Hohelied und die Weissagungen Daniels in der Stadtbibliothek zu Bamberg A. I 47; das Wyschegrader Evangeliar in Prag u. a.). Die Formen sind hart und überliefert, aber der Inhalt neu und in seiner Beseeltheit tief empfunden. Seit dem Aufschwung des allgemeinen Kulturlebens in der Hohenstaufenzeit wird auch der Bann der Formen gebrochen. Die Lebensfreude kehrt zurück und führt auch die Phantasie wieder zum Verständnis des Anmutigen und Würdig-Schönen. Der Formensinn hebt sich, es scheint sogar das Studium antiker Denkmäler wieder zu erwachen. Das Bruchsaler Evangeliar in Karlsruhe ist von überraschender Schönheit der Zeichnung und Natürlichkeit der Bewegung; nicht minder das Evangeliar in der Dombibliothek zu Trier c. 1200; der Weingartner Psalter in Stuttgart; das Salzburger Evangelistar der Hofbibliothek in München (lat. 15903); die Ansbacher Bibel aus St. Gumberti in Erlangen (vgl. C. Irmischer, Beschr. d. Erlanger Mskr. I. 227. Nr. 4) u. a. Am schönsten ist das Evangeliar Heinrichs des Löwen, einst im Domschatz zu Prag, jetzt im Besitz des Her-

zogs von Cumberland, und die Merseburger Vulgata in 3 Folianten im Kapitelsarchiv von Merseburg u. a.

Für die Miniaturmalerei brach eine glänzende Zeit an. Aber man spürt, daß der Ton der Schilderung mehr in die Breite als in die Tiefe geht; je volkstümlicher sie wird, desto mehr tritt die tiefsinnige Symbolik der früheren Zeit zurück. Das eigentliche Interesse an der Bilderbibel geht verloren, andere Gedankenkreise beherrschen die Gemüter. Die Evangelistarien und die anderen für den Gottesdienst bestimmten Bücher, dazu die Andachtschriften (besonders die livres d'heures) nehmen die Kunst des Miniators vorzugsweise in Anspruch. Erst gegen Ende des Mittelalters wendet sich das künstlerische Interesse wieder der ganzen Bibel zu, aber erst die Erfindung des Holzschnittes bringt in die Bibelillustration neues Leben.

Den Übergang zu den eigentlichen Volksbilderbibeln bildet die sog. Biblia pauperum aus dem 13. und 14. Jahrhundert, eine kurze Darstellung des Lebens Jesu von der Geburt bis zur Himmelfahrt in einfachen Federzeichnungen, meist ohne Kolorierung, der zusammengedrängte Niederschlag der ganzen bisherigen typologischen Bibelillustration vom Codex Rossanensis des 6. Jahrh. an. Die Zahl der Bilder beträgt zwischen 34 und 50. Jedem Ereignisse aus dem Leben Christi werden zwei verwandte Vorbilder des AT.s und 4 Propheten mit entsprechenden Weissagungssprüchen beigefügt, und das Ganze wird mit lateinischem oder deutschem Text erklärt. Irrtümlich ist es, die Armenbibel als kirchlichen Kanon oder Regelbuch zur Überwachung und Belehrung für Künstler zu erklären, vielmehr ist sie aus dem Drange der Laienwelt im 13. und 14. Jahrh. nach Erbauung und Belehrung hervorgegangen und es liegt ganz in ihrer ursprünglichen Bestimmung, daß sie im 15. Jahrh. durch Holztafeldrucke wirkliches Volksbuch wurde. Die wichtigsten Exemplare sind die von St. Florian in Niederösterreich und die der Lyceumsbibliothek in Konstanz, sowie die der Wiener und Münchener Hofbibliothek u. a. Eigentliche Bilderbibeln entstanden erst, als die Buchdruckerkunst und der Bilderdruck, der Eisen- und Kupferstich und besonders der Holzschnitt erfunden waren und dadurch die Bibel und die Kunst ein Gemeingut des Volkes wurde. Bereits die vorlutherischen deutschen Bibeln von Augsburg (1477 bei Sorg und bei Zainer), Köln (c. 1480 bei H. Quentel), Nürnberg (1483 bei Koburger), Lübeck (1494 bei Steffen Arndes) u. a. haben Holzschnittbilder. Dazu kamen zahlreiche biblische Volksbilderbücher mit Darstellungen aus der Passion und der Offenbarung, und die weitverbreiteten köstlichen Kupferstiche von Martin Schongauer und anderen. Zuletzt erhob Dürer, der Mann mit dem Seherauge, vor dessen Geistesblick jeder Vorgang Gestalt und Leben gewinnt, dem selbst die Visionen der Apokalypse zu schauen vergönnt war, das biblische Bild zu höchster Würde und Wirkung (Holzschnitte zur heimlichen Offenbarung 1498. Das Leben Mariae 1504 u. 1505. Die Kupferstich- und Holzschnittpassionen 1507—1513). Fast gleichzeitig gaben Hans Schäuffelein in Nördlingen 1507, Urs Graf in Basel 1508 und Luc. Kranach in Wittenberg 1509 die Passion in Holzschnitten heraus. So war schon vor der Reformation die Bahn gebrochen. Da erschien 1522 bei Melchior Lotter Luthers neues Testament mit Holzschnitten nach Dürer zur Offenbarung. Zum Worte Gottes, das endlich wieder unverfälscht in der geliebten Muttersprache zu Millionen trostbedürftiger Herzen drang, gesellte sich das naturfrische geisterfüllte Bild und unterstützte mit seiner derben eindringlichen Sprache die Lehren des Evangeliums und seiner Ausleger. Als fliegendes Blatt wanderte es von Haus zu Haus, und Jahr für Jahr erschienen fortan illustrierte Ausgaben des Lutherschen NT., wie auch der vorlutherschen Bibel (1523 NT. bei Schönsperger in Augsburg mit Holzschnitten von Schäuffelein, 1524 und 1525 bei Knoblouch in Straßburg, 1527 bei Stainer in Augsburg u. a.; die ganze Bibel 1520 in Halberstadt, 1523 bei Othmar in Augsburg mit Bildern von Schäuffelein und Burgkmair, 1524 bei Peypus in Nürnberg mit Bildern von Hans Springinsklee, 1529 die Wormserbibel mit den 46 Holzschnitten des Anton Worms aus der Quentelschen Kölner Bibel von 1527 und dem Emserschen NT. von 1528. — Auch die römische Kirche konnte sich der Nachfolge nicht entziehn. 1526 und 1527 erschien das NT. (nach Luther) von Jacob Beringer und 1527 Emsers Plagiat des NT.s Luthers (vgl. R. Muther, Die deutsche Bücherillustration der Gotik und Frührenaissance [1460—1530] I. Bd, München und Leipzig 1884).

Dann erschien 1534 auch „das AT. mit Fleiß verdeutscht von M. Luther, Doctor" bei H. Lufft in Wittenberg. In der Erkenntnis der Wichtigkeit des biblischen Bildes für die Durchführung der Reformation betrieb Luther selbst aufs eifrigste die Illustra-

tion der Bibeln, und auch Melanchthon beschäftigte sich „zuweilen mit Entwürfen, deren Umrisse er dann Luc. Cranach zu weiterer Ausführung übergab“ (Brief Melanchthons an Stigel v. 26. Sept. 1544). Die Bibelillustration hat nie wieder eine solche Blütezeit erlebt wie in der ersten Hälfte des 16. Jahrh. In Augsburg arbeiten Burgkmair und Schäuffelein, in Nürnberg Hans Springinsklee, Erhard Schön, Sebald Beham, in Basel Urs Graf und von 1515 an Hans und Ambrosius Holbein, in Straßburg Hans Wächtlin, Hans Baldung Grün, Heinr. Vogtherr und Hans Weiditz, vor allem in Wittenberg Luc. Cranach und seine große Werkstätte. Der Holzschnitt entwickelt sich innerhalb 50 Jahren von den rohesten Anfängen bis zur höchsten Vollendung. Reichtum und Wahrheit der Erfindung verbinden sich mit immer größerer Reinheit und geschmackvoller Leichtigkeit der Darstellung. — Die wichtigsten Bilderbibeln dieser Zeit sind die von Egenolf und von Feyerabend in Frankfurt, Stainer in Augsburg, Wendel und Wolf Köpfel in Straßburg, Wolrab in Leipzig, Johann vom Berg in Nürnberg und Hans Lufft in Wittenberg herausgegebenen. 1576 und 1584 gab dann H. Krafft in Wittenberg die eigentliche Prachtbibel des Jahrhunderts heraus. Die Holzschnitte wurden von kunstreichen Briefmalern, ähnlich den alten Miniaturen, bunt ausgemalt und die Illuministen, Rubricierer und Miniatoren hatten vollauf zu thun; allerdings wurde die Ausmalung allmählich immer roher und sank zuletzt zur bloßen Farbenfleckserei herab.

Neben diesen eigentlichen Bilderbibeln erschienen zahlreiche biblische Bilderbücher. Luther gab 1529 „das Alte Passional samt Betbüchlein“ mit Holzschnitten und Sprüchen für das Volk heraus. Von Hans Beham erschienen 1537 biblicae historiae magna arte depictae, von Mich. Graff die „Biblische Historie“ 1536—53. — Das größte und herrlichste Werk dieser Art sind Hans Holbein des Jüngeren Historiarum V.T. Icones ad vivum expressae, zuerst 1538 in Lyon bei Trechsel erschienen, mit 91 unvergleichlich schönen von Hans Lützelburger geschnittenen Holzschnitten, die Ergänzung zu Dürers neutestamentl. Bildern, „wie Melanchthon neben Luther stehend“ (vgl. Woltmann, Holbein u. s. Zeit 2. A. Leipz. 1874, S. 224 ff.). — Aber schon seit der Mitte des 16. Jahrh. beginnt die Bibelillustration eine andere Richtung einzuschlagen. Der Kupferstich, der als Kunstwerk schon durch Albr. Dürer zur denkbar höchsten Vollendung gebracht war, drängte allmählich den Holzschnitt in den Hintergrund. Zwar wurden in der 2. Hälfte des 16. Jahrh. noch massenhafte Holzschnitte für die Bibel produziert. Die Virgil Solis, Jost Amman, Stimmer, Maurer, lieferten zahllose Zeichnungen dafür und es gab auch noch gute Formschneider. Allein immer mehr wurde der Holzschnitt auf die Illustration der wohlfeilen Volkslitteratur beschränkt, während künstlerischen Tendenzen mehr der Kupferstich diente. 1552 gab Hans Helferich in Frankfurt „die biblischen Historien von Hans Brosamer“ heraus; 1562 u. 1565; V. Solis in Nürnberg „Biblische Figuren des A. und NT.s“; 1564 Bockſperger „Die biblischen Figuren von Jost. Amman“; 1564 und 1571 Jost Amman in Zürich seine eigenen „Icones NT.“; 1576 Tobias Stimmer „die Neuen künstl. Figuren bibl. Historien“. — In Antwerpen erschien 1537 die Vita Jesu Chr., in Lyon 1553 eine illustrierte Bilderbibel, die „Quadrins historiques de la Bible par Claude Paradin; 1565 die Bilder von Guéroult, 1582 von Chappuis.

Mit dem Ende des Jahrhunderts geriet der Holzschnitt als Illustrationsmittel fast in Vergessenheit. An seine Stelle trat ausschließlich der anspruchsvollere, aber nicht volkstümliche Kupferstich. Nachdem 1607 die 52 meist alttestamentlichen Bilder der Loggien des Vatikans, die sog. Bibel Raffaels in Kupferstichen von Badalocchio und Lanfranco erschienen waren, gab Matthäus Merian aus Basel in Frankfurt von 1625 bis 1627 seine hochverdienstvolle Kupferbibel, die Icones biblicae, 4 Teile, und Historiae sacrae, 3 Foliobände, heraus, die ein wahrer Hausschatz des evangelischen Volkes geworden ist. — Neben der sog. Kurfürstenbibel ließ Ernst der Fromme von Sachsen-Weimar die „christliche, gottselige Bilderschule für die Jugend“, eine Kinderbibel in Bildern erscheinen. Jena 1636. Bemerkenswert sind ferner das theatrum biblicum nach Jodes Thesaurus sacr. historiarum V.T. 1579 von Piscator 1643; Vetus academia J. Chr. iconibus illustrata von Spizel 1641; die große Nürnberger Bilderbibel von Dilherr 1656; Icones biblicae V. und NT. von Melch. Kysel 1679; das „Bibl. Engel- und Kunstwerk“ von J. Ulr. Krauß 1691; das Leben und Leiden Christi von Christoph Weigel 1693, und besonders Weigels „Biblia Ectypa d. i. Bildnusse aus der heil. Schrift deß A. und NT. in Kupfern“, Augsburg 1695. Als Holz-

schnittfolge ist zu beachten: Joa. v. Sandrart († 1688), „Gantz neue bibl. Ergötzung“, geschnitten von Porzelius.

In den Niederlanden erschien in Kupferstichen: Gallaeus, Icones illustrium feminarum V. et NT.; Stradanus († 1605), passio, mors et resurrectio J. Christi iconibus delineata; Passaeus Bilder zur Genesis 1616; Bourghesius, Das Leben, Leiden und Sterben Jesu 1622; Borcht, Die denkwürdigsten Historien des A. und NT.; Schabaeli, Biblische Figuren 1648; G. Hoet, Tafereelen der heil. Geschiedenissen. — In Frankreich: Das Leben des verlorenen Sohns von Jacques Callot 1635; Figures de la bible bei de Bée 1655; Les peintures Sacrées sur la bible von Ant. Girard 1665. — In Genf: Icones historiae V. et NT. von Chappuzeau 1680; in Rom: Imagines acierum et proeliorum VT. von Tempesta 1631; in Bologna: Bilder zur Genesis und Exodus 1681.

Im 18. Jahrh. erstarb der Holzschnitt fast gänzlich; er verlor immer mehr den seiner Technik angeborenen Stil und wurde immer roher und flüchtiger, so daß man ihn nur noch für die gewöhnlichsten Flugblätter, Kartenbilder, Kalender und Vignetten gebrauchen konnte. Auch der Kupferstich lebte zwar in Freuden an den Tischen der Niederländer und teilte die Ehre und den Ruhm der Franzosen, aber die deutsche Seele war den Fremden hingegeben. Das trat auch in den biblischen Bildern zu Tage.

Hübners bibl. Historien 1714 mit ihren unsäglich schlechten Bildern wurden doch ein Jugendschatz für mehr als 3 Generationen. Von 1700 an erschien öfters die Augsburger historische Bilderbibel in 5 Teilen von J. Ulr. Krauß, und von demselben die „Historie des Leidens und Sterbens J. Chr.“; 1706 die „heil. Augen- und Gemütslust, vorstellend alle Evangelien und Episteln des Kirchenjahrs“. Von seiner Frau Joh. Sibylle Krauß, geb. Küsel erschien der Simsonische Lebenslauf in Kupfern; 1711 von Joh. Chr. Kolb in Augsburg die Pinacotheca Davidica, 1737 von Conr. Ferd. Feuerlein das Leben Jesu in 63 Kupfern; 1758 von Phil. Andr. Kilian die Picturae chalcograph. historiae V. et NT. — Erheblich bedeutender sind die außerdeutschen Bibeln des 18. Jahrh.; in Holland die Amsterdamer Bibel, Mortier, 1700; von Danckers 1700; Luyken 1740; Schots 1749; Nic. Vischer; in Frankreich von Basnage 1705; Martin 1724; in London the Holy Bible, Oxford 1717; von Royaumont 1705; Clarke 1739; Fleetwood 1769; auch in Schweden die „Figurbibel“ 1793. In allen diesen Werken herrscht das von dem Selbstbewußtsein der spanischen Weltmonarchie getragene niederländisch-vlämische Wesen mit seiner breiten quellenden Lebensfülle vor und sowohl das Grundprinzip dieser Illustration als auch die jetzt zur Herrschaft kommende Grabstichtechnik ist malerisch, und farbenachahmend. Rubens zuerst und für die Radierer Rembrand sind die höchsten Gesetzgeber der Kunst.

Einen neuen Aufschwung nahm die Bilderbibel erst im 19. Jahrh. von England aus. Das große Kupferstichwerk „the holy bible with engravings from pictures and designs by the most eminent artists“, London 1800, führte die modern-romantische Manier und Effekthascherei in die Bibelillustration ein, die nun auch im deutschen Holzschnitt nachwirkte. (Die Bilderbibel mit 309 [abscheulichen] Holzschnitten, Stuttgart bei Metzler 1835; Dr. Barths 104 biblische Geschichten im Calwer Verlagsverein bis zu ihrer 100. Auflage [1832—1859] mit ebenso schlechten Holzschnitten). — Das seit Napoleons ägyptischem Kriege erwachte Interesse am Orient brachte in Verbindung mit dem starken realistischen Triebe unseres Jahrhunderts eine ganz neue Art von Bilderbibeln auf, wie die sich selbst erklärende „Familienbibel“ von Browns in London und New-York, mit Städteansichten und Landschaftsbildern neben den biblischen Geschichtsbildern. In der Technik kam der kalte und glatte, aber zum Massenvertrieb geeignete Stahlstich zur Herrschaft. 1836 erschien in Karlsruhe eine solche Bibel mit elenden Stichen, bevorwortet von Hüffel, in demselben Jahre die „Prachtbibel“ in Hildburghausen, und die Prachtausgabe der „ächten Lutherbibel“, und die Altarbibel in Folio „mit 50 wirklichen Meisterwerken der Stahlstichkunst geschmückt“. Die Jubiläums-„Lutherbibel“ von G. Mayer 1845 hat zwar bessere Stahlstiche, aber im Prinzip ist sie nicht besser als die „illustrierte Familienbibel“ und desgl. von der „englischen Kunstanstalt von Payne“ in Leipzig.

Endlich kehrte die deutsche Kunst nach Jahrhunderte langer Entfremdung wieder zu volkstümlicher Empfindungs- und Anschauungsweise zurück. Durch v. Schwind und A. Rethel, Ludw. Richter und Ad. Menzel entstand ein wahrhaft nationaler Stil, der allmählich auch in den Bilderbibeln wirksam wurde. Auch der schon totgesagte Holzschnitt erhob sich durch Anregung von England aus in der neuen Technik des malerischen

„Holzstichs" auf Buchsbaum zu nie geahnter Höhe und gewann wieder die Fühlung mit den breiten Schichten des Volks. Zuerst gab Olivier 1834 eine „Bilderbibel" heraus, 50 Stiche zum NT., erläutert von G. H. Schubert; dann Overbeck 1861 seine köstlichen 40 Zeichnungen zum NT., in Kupfer bei Schülgen in Düsseldorf; 1850 erschien bei Cotta (jetzt bei Brockhaus) die Bibel mit 175 Holzschnitten nach Zeichnungen der ersten Künstler Deutschlands. Das war zum ersten Male wieder eine richtige Bilderbibel im guten Stil. 1855 gab der evang. Bücherverein in Berlin zum Preise von 1 Thlr. 20 Gr. eine gute wohlfeile Bilderbibel mit 327 Holzschnitten nach alten deutschen und italienischen Meistern heraus, die Professor Huber in Wernigerode sachkundig ausgewählt hatte. Endlich erschien 1852—1860 bei G. Wigand das herrlichste deutsche Werk, „die Bibel in (240) Bildern" von Jul. Schnorr von Carolsfeld, mit Text von H. Merz. Von diesen frommen, schlichten und markigen Bildern sind 140 in kleinerem Maßstabe geschnitten dem vollständigen Bibeltexte eingefügt worden. Damit nicht zu vergleichen ist „die große Hausbilderbibel" mit Holzschnitten von dem katholischen J. Schnorr in Stuttgart, die seit 1870 als „Pracht- und Hausbilderbibel", von Ebner in Ulm verbreitet wird. Für die katholische Kirche wurde, nachdem schon vorher eine katholische Bilderbibel in Freiburg erschienen war und von Ebner in Ulm die Overbeckschen Bilder von Schloß Weihern in Holzschnitt in die Bibel aufgenommen waren, die Cottasche Bilderbibel mit dem Text von Allioli gedruckt. Zur höchsten Vollkommenheit erhob sich die katholische Illustration in den von echter Frömmigkeit und deutschem Naturgefühl beseelten Arbeiten Joseph von Führichs (Marienleben, Illustrationen zum Buch Ruth, zum Psalter; der verlorene Sohn, Denkblätter für unsere Zeit u. a.).

Trotz alledem fand die zwar technisch glänzende aber durchaus undeutsche und auf theatralischen Effekt gerichtete Doré'sche Bilderbibel mit 230 großen Holzschnittbildern auch in Deutschland großen Eingang.

Von biblischen Bildern nennen wir noch kurz die Eßlinger und die Kaiserswerther, beide in Steindruck, aber ohne Wert.

Unendlich besser sind die Bilder zum A. und NT. „die Volksbibel" gezeichnet von G. König, gestochen von Jul. Thäter 1864, sowie die „Bilderbibel" 108 Holzschnitte von K. Schönherr, bei J. Naumann in Leipzig. Für die Schule und Kinderstube sind treffliche „Biblische Wandbilder" von G. Jäger, dem Leipziger Schüler Schnorrs bei Naumann in Dresden herausgegeben und zuletzt die 30 Bilder aus Schnorrs Bilderbibel für den Schulunterricht ausgewählt und durch Photolithographie in großem Format nachgebildet bei Wigand in Leipzig. In neuester Zeit ist die sog. Pfeilstückersche Bibel mit vielen archäologisch erklärenden Bildern, 1887, und in vornehmem Sinne die sog. „Sternbibel" bei J. C. Hinrichs mit klassischen Bildern zum AT. und den H. Hofmannschen Bildern zum NT. 1892 erschienen. Als bedeutendste Sammlung von biblischen Bildern aus allen Zeiten in vorzüglicher Ausstattung ist die Pfleidererſche Bibel zu betrachten, die jetzt in 3 Bänden vollständig vorliegt. 1896. Dennoch fehlt trotz allem, was seit 50 Jahren geschehen ist, noch heute eine einheitliche Bilderbibel für das eigentliche Volk, die auch dem Unbemittelten das Beste um den geringsten Preis böte; und nur in dieser Form, in welcher die Bibel zur Reformationszeit den siegreichen Einzug in das deutsche Volk gehalten hat, in der Form der Bilderbibel kann sie wieder wirklich das Haus- und Familienbuch des Volkes werden, der Jugend lieb und dem Alter wert. (H. Merz †) D. Hölscher.

Bilderdienst und Bilder im AT. — Dem zweiten unter den Zehnworten Ex 20: „Du sollst dir kein Anbetungsbild (pèsel) machen" und seiner Stellung vor den übrigen entspricht das geschichtliche Bewußtsein Israels, daß die Unabbildbarkeit seines Gottes zum Urbestande der echten Jehovareligion und zu den Grundlagen der mosaischen Religionsstiftung gehört. Dies Bewußtsein bezeugt sich, abgesehen von der durchgängigen Haltung des Gesetzes in allen seinen Schichten, darin, daß die Patriarchengeschichte eine Anbetung des Gottes der Erzväter in Bildgestalt nicht kennt; daß bei den Centralheiligtümern in Silo und Jerusalem von Bildern des Gottes Israels keine Rede ist; daß soweit hinauf wir Monumente der prophetischen Litteratur besitzen, der Bilderdienst mit aller Schärfe von ihr verurteilt wird, ohne daß auch die ältesten Schriftpropheten andeuteten, dieser Gegensatz sei etwas Neues und erst von ihnen auf die Bahn gebracht. Die Lehre des AT. hat keinen Raum für die Hilfsvorstellung, daß das Bild als Symbol der Gottheit von ihr zu sondern und wohl geeignet sei, dem frommen Ge-

danken der Gegenwart Gottes bei seinen Anbetern anschaulichen Ausdruck zu geben. Der Gedanke einer symbolischen Vergegenwärtigung der Nähe Gottes bei seinem Volk fehlt ihr keineswegs, wie schon die Bundeslade zeigt; aber die für den Zweck der Anbetung hergestellte Abbildung, welche einem Menschenwerk göttliche Ehre zuwenden würde, fällt als Kreaturvergötterung unter den nämlichen Ausschluß, wie die Anbetung von Naturdingen außer Gott; vgl. Dt 4, 16 ff. mit V. 19 und 28; und wie Hos, Jes, Mi, so setzt schon Am mit seiner Bekämpfung des Bilderdienstes auf diesem Widerspruch des mit Händen Gemachten gegen den Begriff Gottes ein (Am 5, 26). Durch den präzisen Sprachgebrauch der Propheten, wie durch die einfachste volkstümliche Darstellungsweise geht die Erkenntnis, daß für die kultische Praxis das Bild, wäre es selbst als Symbol gedacht, in die Stelle des Gottes selbst einrückt, und die Anbetung nicht über sich hinausweist, sondern bei sich festhält. Jes 48, 5; Hos 2, 14; Ri 18, 24; Ex 20, 23.

Andererseits ist ebenso bestimmt die geschichtliche Erinnerung, daß dieser Eigencharakter der bildlosen Anbetung nicht angestammtes Naturerbe oder Resultat der natürlichen Entwickelung in der Nation gewesen ist. Wenn betreffs der Araber bemerkt worden ist, daß aus dem fremdsprachlichen Ursprung ihrer Bezeichnungen für Gottesbilder man auf Bildlosigkeit ihres ältesten Kultus schließen könnte, so trifft ein gleiches bei der Sprache und Religion der Hebräer nicht zu. Mit den ausdrücklichen Angaben über den Götzendienst der ältesten Stammvordern jenseits des Euphrat Jos 24, 2. 14 stimmen die Notizen darüber, wie mit Jakobs Weibern Kultbilder aus der syrischen Stammverwandtschaft zugewandert, und wie Jakob bei der Heimkehr ins heilige Land sich von diesen Eindringseln durch feierlichen Depositionsakt losgesagt. Gen 31, 19. 34. 35, 2 ff. Man war sich bewußt, daß der Übergang von der ursprünglichen Gottesverehrung der Stammvordern zur bildlosen Religion mit dem Umbruch der religiösen Entwicklung Israels durch die göttliche Offenbarung genau zusammenhing; und daß es daher nicht unerklärliche Willkür, auch nicht bloß Einwirkung der umwohnenden Völker, sondern daß es Überlebsel und Nachwucherungen angestammter Volksnatur waren, welche immer wieder die Neueinschärfung der Unbildlichkeit des Volksgottes forderten. So gewiß das zweite Gebot einerseits, zugleich mit dem ersten, eine Schranke gegen die verbreitetsten Formen des Götzendienstes aufrichtet, so gewiß hat es, neben dem ersten, seine besondere und selbstständige Bedeutung darin, eine Schranke zu sein gegen die Abbildung des Gottes Israels selbst. Ganz ebenso wird beides, Götzendienst und Bilderdienst, nebeneinander gestellt in den ersten beiden der Zwölfworte Ex 34, 14 ff. 17; ebenso, in kürzester Zusammenziehung, im Heiligkeitsgesetz Le 19, 4. Wirksam wird diese Spezialbeziehung des zweiten Gebots illustriert durch den Vorgang aus der ältesten, vorpalästinischen Zeit der Volksgeschichte Ex 32. Nicht lange nach seiner Erlösung aus Ägypten schreitet das Volk dazu, dem Priester Jehovas die Herstellung eines Gottesbildes abzunötigen. Das ist nicht aneignende Nachwirkung eines ägyptischen Kultus: der Apisdienst der Ägypter hatte es nicht mit einem Bilde, sondern mit dem lebendigen Tier zu thun. Wie Aaron ausdrücklich zu Ehren des Bildes ein Jehovafest ausruft v. 5, so wäre es unverständlich, wenn das Volk den ägyptischen Abgott als seinen Erlöser aus Ägypten hätte feiern wollen v. 4, vgl. 1 Kg 12, 28; Ps 106, 19 f. Vielmehr bezeugt das Jauchzen des Volkes, daß ihm mit dem Bilde nichts Fremdes und Unerhörtes, sondern etwas Erwartetes und Bekanntes gegeben ist v. 18 f. Die Stiergestalt des Nationalgottes, entsprechend dem Hirtencharakter des alten Volkes (Gen 45, 10; Nu 14, 33), ist für den Naturgegensatz des Volkes gegen die mosaische Religionsgestalt charakteristisch. Sie ist es auch geblieben. Als nach der Losreißung der Zehnstämme von Juda das politische Bedürfnis fühlbar wurde, der Anziehungskraft des Centralheiligtums in Jerusalem eine Gegenwirkung innerhalb der eignen Grenzen des Nordreichs zu geben, hielt Jerobeam es für geboten, die sammelnde Kraft der einheimischen Kultusstätten nicht bloß dadurch zu stärken, daß er sie im engen Anschluß an altheilige Örtlichkeiten oder bereits bestandene Kulte wählte (1 Kg 12, 26 ff.; vgl. Gen 28, 16 f.; Ri 18, 29 ff.), sondern auch dadurch, daß er durch Aufstellung von Stierbildern Jehovas den Faktor altnationaler Superstition gegen den bildlosen Kultus Jerusalems in Wirkung setzte. Und die Wirkung versagte nicht. Die „Kälber" von Bethel, Dan, Gilgal haben nicht bloß die von späteren Königen im Nordreich begünstigten phönizischen Kulte und die einschneidende Reaktion des Jehu überdauert 2 Kg 10, 25 ff., sondern auch den mächtigen Angriff der Prophetie Ri 18, 30. Amos will nicht leugnen, daß die Samarier beim Aufsuchen jener Stätten Jehova zu suchen meinen 5, 14. 4, 4 f.; aber daß das in der That für ein Aufsuchen Jehovas zu erachten sei, leugnet er

mit aller Bestimmtheit 5, 4 ff. 8, 14; Hosea verstärkt und erweitert den von Amos unternommenen Angriff 6, 10. 8, 4—6. 9, 15. 10, 5. 13, 2; 1 Kg 14, 9 werden die Jehovabilder kurzweg als „andere Götter“ bezeichnet. Selbst nach der Wegführung der Zehnstämme konnte der Kultus in Bethel nochmals aufleben 2 Kg 17, 27, und erst Josia hat seine letzten Spuren beseitigt 2 Kg 23, 15.

Die stehenden Ausdrücke für das Gottesbild sind der allgemeinere pèsel Ex 20, 4 u. ö., der auch steinerne und hölzerne Bilder mitbefaßt, und der auf Metallbilder eingeschränkte massēkha, eigentlich „Guß“ (vgl. die Zusammensetzungen Ex 32, 4. 34, 17; Nu 33, 52; Le 19, 4), dann aber auch das Gußbild selbst Hos 13, 2; Dt 9, 12. 27, 15; im übrigen nicht von massiv gegossenen Bildern zu verstehen, sondern von dem gegossenen, goldenen oder silbernen Überzug, mit dem ein hölzerner Kern überkleidet wurde (Ex 32, 20; Hos 8, 6; Jes 30, 22). Daneben weisen zahlreiche Sonderbezeichnungen (wie ắṣabbîm, nèsekh, nāsîkh, sēmel, ĕlîlîm) und Schmähnamen (schiqqûṣîm, gillûlîm, tôēbhôth), sowie die häufige Übertragung allgemeiner Ausdrücke wie ṣèlem Bild, tabnîth Figur, maśkîth Gebilde auf Gottes- und Götzenbilder auf die große Rolle hin, welche die Idolverehrung zu Zeiten im Leben Israels gespielt hat. Sofern für nicht exotische, sondern innerhalb Israels entsprungene Kultbilder die ersten der obigen Ausdrücke, pèsel und massēkha, vorwiegend in Betracht kommen, gesellen sich zu ihnen die Namen Ephod und Teraphim (s. d. AA.), beide mit der gemeinsamen Nuance, daß sie nicht bloß wie jene, für den Zweck der Anbetung, sondern auch für mantische Zwecke in Anspruch genommen werden, so zwar, daß unter den mit ihnen befaßten Priesterfunktionen die mantische Auskunftserteilung im Vordergrunde steht Ri 17, 5. 18, 4 ff.; 1 Sa 23, 6, 9 ff. 30, 7. Mit allen diesen Emblemen, Pesel und Massekha, Ephod und Teraphim, also vollständig ausgestattet erscheint als Typus eines antitheokratischen Heiligtums in Israel das Gotteshaus des Micha auf dem Gebirge Ephraim, welches nachgehends zum Stammheiligtum der nördlichen Semiten wurde Ri 17, 3—5. 18, 14. 17; vgl. Hos 3, 4; 1 Kg 12, 29. Während bei den Teraphim an Abbildung Jehovas nicht zu denken ist, sondern an eine Art von Hausgöttern, welche aus der syrischen Heimat nach Kanaan mit eingeschleppt, durch ihre Wertung als Hausorakel sich neben der Volksreligion behaupteten, namentlich der Schicksalsfurcht der Weiber dienten, aber aus den Häusern auch ins öffentliche Kultusleben als Nebenwerk eindrangen (Gen 31, 30 ff.; 1 Sa 19, 13 ff. 15, 23; Hos 3, 4; Sach 10, 2), so wird dem Ephod eine nähere Beziehung zu den Jehovabildern zuerkannt werden müssen. Dem Wortsinn nach gesellt sich der Name zu Massekha (vgl. Jes 30, 22); wenn dieses den Metallguß samt dem plastischen Kern bezeichnet, mit dem er zur Einheit eines Bildes verbunden ist, so ist Ephod die abnehmbare Metallhülle, die auch für sich gedacht werden kann. Der in der Gesetzessprache vollzogene Übergang des Wortes auf den kostbaren Priesterumhang, an dem sich das h. Los befand, wird aus der Anknüpfung an die mit der mantischen Losvorrichtung versehene Metallhülle der alten Gottesbilder am leichtesten zu erklären sein. Diese letztere unter dem Ephod zu verstehen wird auch durch den Bericht über Gideons Ephod Ri 8, 27 nahegelegt; nicht minder durch Ri 18, 18, wo von einem „Pesel des Ephod“, also von einem für die Bekleidung mit dem Ephod hergerichteten Gottesbild geredet wird. Stellen wie 1 Sa 21, 10. 23, 6 zeigen, wie unter dem Einfluß der Durchsetzung des mosaischen Gegensatzes gegen Gottesbilder der Übergang vom Losgewande des Gottesbildes zum Losornat des Priesters sich mit einer innern Notwendigkeit vollziehen konnte.

Mit der Herauslösung des heiligen und unsichtbaren Gottes aus den Banden, mit denen das sinnliche Naturbedürfen den Anbetungstrieb des Menschen an selbstgemachte Gottesbilder knüpft, war die bildende Kunst selbst für den Geist des AT. nicht verworfen. Er hält sich offen für die Anerkenntnis, daß in ihr ein Geistesantrieb höherer Art, auf göttliche Anregung zurückzuführen, wirksam zu denken sei Ex 31, 1 ff. Auch auf der Höhe der prophetischen Zeit hält es der Priester Uria, den Jesaja als einen zuverlässigen Jehovazeugen einführt, mit seiner Würde nicht für unvereinbar, den kunstvollen damascenischen Altar für Jehova nachzubilden 2 Kg 16, 11; Jes 8, 2. Wohl aber lag es (nicht im semitischen Naturell, wogegen die assyrisch-babylonischen Bildwerke ein vollgiltiges Zeugnis ablegen, sondern) in jenem Ausschluß der Bildekunst von den höchsten Aufgaben, die das Heidentum ihr zu stellen in der Lage war, begründet, daß der gewaltige Aufschwung, den sie anderswo durch die Versinnlichung göttlicher Idealgestalten gewonnen, im Volke Gottes ihr versagt blieb. Fast geflissentlich hebt die Geschichtschreibung des AT. hervor, daß was an plastischer Kunst bei den Bauten Salo-

mos in die Erscheinung trat, von phönizischen Meistern ausgeführt worden ist 1 Kg 7, 13 ff. Sofern sie nicht direkt der Idololatrie sich zuwandte, ist die bildende Kunst des AT. über die monumentalen Zwecke der Ornamentik und Paramentik nicht wesentlich hinausgekommen, aber zu diesen Zwecken vielfach verwandt werden. Nachbildungen von Blumen, Guirlanden, Früchten, Bäumen, sei es aus getriebener Arbeit (Nu 8, 4), sei es in Schnitzerei (1 Kg 6, 18) oder Metallgravierung (1 Kg 7, 36), auch in Wollenstoffen, bilden die Ornamente des Heiligtums und der monumentalen Profanbauten. Ex 25, 31 ff. 28, 33 ff.; 1 Kg 6, 18. 29. 32. 35. 7, 18 ff. 29. 36. 42; Hes 41, 18 ff. 40, 16. 26. 31. 34. 37. (Auch Ps 144, 12 wird an baumartige Ecksäulen zu denken sein, vgl. die plastische Verwendung des Worts timmora 1 Kg 6. 7; der Gedanke an Menschenfiguren würde das Bild aufheben, zu dem man HL 7, 8 vergleichen kann). Auch die Tierwelt wurde in einzelnen hervorragenden Typen Gegenstand der künstlerischen Nachbildung. Als Thronwächter des irdischen Königtums erscheinen Löwen 1 Kg 10, 19 f.; Löwen und Rinder an den Traggestühlen des Tempels 1 Kg 7, 29. 36; und besonders hervortretend unter den Tierfiguren des Heiligtums ist die Verwendung der zwölf Rinder, die das eherne Meer tragen 1 Kg 7, 25; ein deutlicher Beweis übrigens, wie fern beim Tempelbau der Gedanke an die Kombination des Gottes Israels mit dem Bilde des Stiers gelegen hat, welcher mit der Vielzahl der Rinder und ihrer Verwendung zum Lasttragen unverträglich gewesen sein würde. Daß in späteren Zeiten die Profankunst sich auch der Wandmalerei zugewendet hat und in dieser bis zur Darstellung von Menschen vorgeschritten ist, folgt aus Hes 23, 14. — In sehr eigenartiger Weise gliedert sich aber jener älteren Bildekunst ein Objekt ein, bei dem es nicht um Nachbildung von naturhafter Wirklichkeit sich handelt, sondern um Darstellung einer der inneren Anschauung angehörigen religiösen Vorstellung, also um religiöse Kunst im engsten Sinne des Wortes: die Bilder der Träger und Hüter der göttlichen Majestät, der Cherubim (s. d. A. Engel), in der reichen Verwendung, die sie als Bildguß im Allerheiligsten, als figürlicher Schmuck auf den Flügelthüren, an den Traggestühlen und Vorhängen des Heiligtums gefunden haben.

Die prophetische Bekämpfung der Jehovabilder ist mit der Zerstörung Samariens, also mit dem Zeitalter Hiskias beschlossen. In diese nämliche Zeit fällt auch die Beseitigung eines andern Bildes, das für das kultische Leben in Israel Bedeutung gewonnen hatte, der ehernen Schlange (s. d. A.). Wie schon der durch den Namen Nechuschtān angedeutete Stoff des Bildes, Kupferbronce, auf seine Herkunft aus einer alten Kulturepoche hindeutet, so wird in der That seine Entstehung wie die des ersten Stierbildes in die vorkanaanitische Volkszeit, in die Wüstenwanderung zurückdatiert; aber nicht unter dem Odium einer der mosaischen Religionsstiftung feindseligen Willkür, sondern unter der Deckung der göttlichen Autorität und der Herstellung durch Moses selbst; auch nicht bloß mit dem Charakter eines bildnerischen Schmuckes, sondern mit der ausdrücklichen Betonung, daß der göttliche Gnadenwille an das Anschauen des Bildes eine Heilwirkung geknüpft Nu 21, 4 ff. Wie es vordem angesehn sein mochte: im Lauf der Zeiten hatte sich das Bild nicht bloß erhalten, sondern war zum Gegenstand kultischer Verehrung durch Räucherung geworden und dadurch mit dem Bildverbot in den direkten Gegensatz geraten, der den König zur Beseitigung veranlaßte 2 Kg 18, 4.

Waren Gottesbilder nicht mehr zu bekämpfen — nur im Südwinkel Judas scheint nach Am 5, 5. 8, 14 zeitweilig ein Winkelkult dieser Art bestanden zu haben, von dem aber die judäischen Propheten keine Notiz nehmen — so konzentrierte sich der Angriff der Prophetie jetzt mit um so größerem Nachdruck auf den von außen ins Volk eingedrungenen Bilderdienst, den Götzendienst im engern Sinne des Wortes (vgl. d. A. Götzendienst im AT.). Wie sich von selbst versteht, hatte diesem, seit es eine mosaische Religionsstiftung gab, ihr schärfster Gegensatz gegolten, und die Abwehr der Baal-, Moloch-, Astarten-, Ascherakulte, zwischen deren Pflegern sie wohnte, als erste Pflicht der Selbstbehauptung der Jehovagemeinde im Lande erkannt werden müssen. Das geschichtliche Bewußtsein der Prophetie weiß von einer zurückliegenden Periode, in welcher noch kein fremder Gott unter Israel galt Jes 43, 12; vgl. Dt 32, 17. 29, 25; mit bewußtem Nachdruck werden von der Geschichtschreibung die Epochen und Regierungen markiert, in denen das Band gelöst und aus der Abschließung der fremden Kulte Zulassung und Befreundung bis zum Überwiegen derselben und zur Vermischung mit der Jehovaverehrung wurde. Der Bilderdienst des Nordreichs erwies sich als fruchtbarer Anziehungspunkt für solchen Synkretismus; kanaanitische und ausländische Kulte verwuchsen mit ihm, auch noch nach der auf den Namen Jehovas unternommenen Reini-

gung Jehus Am 5, 25; Hos 2, 10. 15. 18 f. 4, 12—17. 6, 10. 11, 2. 13, 2. 14, 9. Von „Scheusalen Israels“ reden die Späteren, wenn sie in Kürze die Menge der ins Volk gedrungenen Götzendienste bezeichnen wollen Hes 8, 10. Aber auch in Juda hatte sich zur Zeit, da das Nordreich zum Ausgang eilte, der Götzendienst, der schon den Anfängen dieses Reiches nicht fern geblieben war (1 Kg 15, 12), mit neuer Macht ausgebreitet. Ein Götzengarten mit goldnen und silbernen Idolen galt den Zeitgenossen Jesajas als vornehm 2, 8. 18. 20. 1, 30. 30, 22; Mi 5, 12. Und bis zum Unmaß nahm unter Hiskias Nachfolger Manasse der Götzendienst zu, schuf auch in Juda mannigfache Vermischungen von Jehovadienst und Vielgötterei, und kehrte bald nach der Reform Josias in die leergewordenen Räume wieder zurück 2 Kg 21, 1—7; Zeph 1, 4—6; 2 Kg 23, 5 ff.; Hes 8, 5—16. 16, 47. Die Polemik der Propheten gewann unter diesen Eindrücken und Verhältnissen an Tiefe des durchdachten Gegensatzes und an Weite. Die begrifflichen Voraussetzungen der alten Grundsätze der Unabbildbarkeit Gottes und seines alleinigen Anspruchs auf Anbetung, die Geistigkeit und alleinige Realität Jehovas, schon von Jesaja mit präziser Deutlichkeit ans Licht gerückt, gaben ihr jetzt die Wucht einer Vertretung nicht bloß der Theokratie und der Volkssitte gegen den Abfall, sondern einer Vertretung des wahren Gottes gegen die ganze Welt des Heidentums. Sie bekämpft nicht mehr bloß die Bilder der fremden Kulte, sondern auch die Anbetung der Kreaturen, insonderheit der siderischen Mächte. Aber es bleibt zu beachten, wie auch auf dem Hochpunkt, den diese Polemik wider die Abgötterei beim Deuterojesaja erreicht, ihre schärfste Schneide gegen die Absurdität gerichtet bleibt, den Unermeßlichen und Unfaßbaren abbilden, und einem Gebilde von Menschenhand göttliche Verehrung erweisen zu wollen Jes 40, 18—26. 44, 9—20. Vgl. Jer 10 und schon Dt 4, 15 ff.

In dieser Zeitenwende bahnt sich zugleich ein Gegensatz an, den das vorexilische Israel nicht gekannt hatte: der Gegensatz gegen die Abbildung von Lebewesen überhaupt. Die verschärfende Auslegung der vom ursprünglichen Leben der Nation losgelösten gesetzlichen Bestimmungen verwarf, wie unter dem Namen des Mißbrauchs den Gebrauch des Jehovanamens, so in Anknüpfung an das Verbot von Anbetungsbildern die Abbildung von lebendigen Geschöpfen als solche, und wurde durch das Hereinwirken der klassischen Kunst seit der Seleucidenherrschaft (Josephus arch. 12, 4, 9. 15, 2, 6. 19, 9, 1; vita 12) in dieser Anfeindung eher gesteigert, als gemildert. In den Herodianischen Zeiten galt es als Gesetzesvorschrift, welche durch die Autorität namhaftester Schriftgelehrten gedeckt wurde, daß Bilder von lebenden Kreaturen im h. Lande nicht aufgerichtet werden dürften, Jos. d. bello Jud. I, 33, 2. arch. 17, 6, 2. Mit todesbereitem Trotz wußten die Gesetzestreuen es sogar den römischen Machthabern, einem Pilatus, Vitellius, Petronius abzugewinnen, daß die mit dem Bilde des Kaisers geschmückten Feldzeichen in die h. Stadt nicht gebracht, nicht einmal durchs judäische Gebiet getragen würden, arch. 18, 3, 1. 5, 3. bell. Jud. 2, 9, 2 f. 10, 4; Philo, legat. § 31; Megillath Taanith 26. Nicht ohne Naivetät sucht Josephus diesen Rigorismus selbst in der Beschreibung der alten Heiligtümer referierend und beurteilend zur Geltung zu bringen arch. 3, 6, 2. 8, 7, 5. Dagegen ist es nicht bloß der Reflex dieses Epigonentrotzes, sondern die das Ganze erfassende und zur Sache treffende Charakteristik des großen Historikers, was Tacitus (hist. 5, 4 f.) von der Stellung Israels zum Bilderdienst schreibt: Moses, quo sibi in posterum gentem firmaret, novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit. Profana illis omnia, quae apud nos sacra . . . Judaei mente sola unumque numen intelligunt. Profanos, qui Deûm imagines mortalibus materiis in species hominum effingant: summum illud et aeternum, neque mutabile, neque interiturum. Igitur nulla simulacra urbibus suis, nedum templis sinunt. Das klassische Heidentum seinerseits hat sich für diese Ausschließung durch die boshafte Erfindung gerächt, daß Pompejus, als er ins Allerheiligste des Tempels getreten, unter dem goldnen Weinstock einen Esel als das einzige und Hauptidol der jüdischen Gottesverehrung vorgefunden habe, Florus I, 40. Petronius fragm. 35. **P. Kleinert.**

Bilderverehrung und Bilderstreitigkeiten. Die Quellen der Geschichte der Bilderstreitigkeiten bei Goldast, Imperialia decreta de cultu imaginum in utroque imperio, Frankf. 1608; Hardouin Conciliorum collectio regia maxima IV; Mansi, Sacror. conciliorum nova et ampl. collectio XII—XIV (bes. XIII) MSG 98 Sp. 147 ff. Johann. Damasc. opp. ed. Lequien I; Nicephori Antirrheticus I—III adv. Const. Copr. und

Apologeticus pro sacris imaginibus bei Mai, Bibl. nova V (MSG 100); Theodori Studitae opp. ed. Sirmond V (MSG 99); die byzant. Chronographen, bes. Theophanes Chronographia ed. de Boor 1883; die Vita Stephani Iunioris in Cotelerii Monumenta eccl. gr. IV ed. Bened. S. 396 ff. (MSG 100) und die Vita Tarasii ed. Heikel 1889. Bearbeitungen: Nur kurz behandeln die Bilderstreitigkeiten Molanus, Hist. imaginum, Antw. 1719 und Dallaeus, Antw. 1642, eingehend dagegen gegenüber L. Maimbourg, Histoire de l'heresie des Iconoclastes, Paris 1679 u. 83, Fr. Spanheim, Hist. imag. restituta, Antw. 1686; ferner Walch, Ketzergeschichte Bd X u. XI; Schlosser, Gesch. d. bilderstürm. Kaiser des oström. Reichs, Frankf. 1812 und d. Kathol. Marx, D. Bilderstr. d. byz. Kaiser, Trier 1839; Gfrörer, Allg. Kirchengesch. III, 1 S. 97—196; Hefele, Concilieng. III² S. 366 ff. (1877) IV² S. 1 ff.; Hergenröther, Photius I S. 226 ff. Für die dogmengesch. Bedeutung vgl. Gaß, Symbolik d. gr. Kirche S. 315 ff.; Harnack, DG. II³ S. 450; Schwarzlose, Der Bilderstreit ein Kampf der griech. Kirche um ihre Eigenart und ihre Freiheit, Gotha 1890 (im Anschl. an Harnack); Kattenbusch, Konfessionskunde S. 467 ff.; Seeberg, DG. S. 247 ff. — Vgl. auch Ranke, Weltgesch. V S. 303 ff.; Thomas, Theod. v. Studion und sein Zeitalter, Leipz. 1892; Karapet Ter Mkrttschian, Die Paulikianer, Leipz. 1893 und Schenk, Kaiser Leons III. Walten im Innern (Byzant. Zeitschr. V [1896] S. 257 ff.).

Sowenig die alte Kirche einem grundsätzlichen Kunsthaß huldigte, so fern lag ihr doch zunächst die Anfertigung von Bildern Christi. Vielmehr macht Irenäus (Adv. haer. I, 25, 6) den Karpokratianern zum Vorwurf, daß sie Bilder Christi hätten, dicentes formam Christi factam a (ὑπὸ) Pilato illo in tempore quo fuit Iesus cum hominibus. Auch in den gnostischen Johannesakten tadelt es Johannes, daß man sein, des Apostels, Bild gezeichnet (Zahn, Acta Ioannis S. 223 f.). Dem ζωγράφος ward wie dem Götzenbildner und Schauspieler das Aufgeben seines Berufs beim Christwerden zur Pflicht gemacht (Lagarde, Reliq. iuris eccl. gr. S. 87, 22). In welchem Umfang der 36. Kanon der Synode zu Elvira (Mansi II, 264: „Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur") noch der herrschenden Überzeugung entsprach und Geltung besaß, muß dahingestellt bleiben; wohl aber ist deutlich, daß hier in der That durch ein Bilderverbot einer Profanation des Göttlichen und einer Gefährdung der geistigen Gottesverehrung vorgebeugt werden soll. Dies Verbot scheint doch das Aufkommen einer entgegengesetzten Tendenz vorauszusetzen. Aber auch Eusebius bezeichnet (KG. VII, 18) den Gebrauch von Bildern der Apostel Paulus und Petrus und des Erlösers als ἐθνικὴ συνήθεια; er versucht der Konstantia, der Wittwe des Licinius, das Verlangen nach einem Bilde Christi auszureden, fragt, ob sie je ein solches in der Kirche gesehen, und empfiehlt ihr vielmehr das Bild Christi in der Schrift zu suchen (Mansi XIII, 313 J. Pitra, Spicil. Solesm. I, 383 ff.). Ebenso hat der Bischof Asterius von Amasia statt Bilder Christi zu malen das unkörperliche Wort in der Seele zu tragen geraten (Combefis, Graecolat. patr. bibl. nov. auctar. I, 5), und bekannt ist, wie Epiphanius den mit einem Bilde Christi oder eines Heiligen bemalten Vorhang in der Dorfkirche zu Anablatha, weil wider die Autorität der Schrift, zerriß (vgl. Epiph. opp. ed. Dindorf IV, 2, 85). Aber ein Ambrosius und Hieronymus bezeugen Abbildungen der Apostel, Augustin auch solche des Heilandes und die Verehrung von Bildern (De cons. evangelist. I c. 10 und De mor. eccl. cath. I c. 34: „Novi multos esse sepulcrorum et picturarum adoratores). Paulinus von Nola hat die musivischen Bildwerke seiner Basiliken sogar dichterisch beschrieben, doch erscheint Christus dabei nur unter dem Symbol des Lammes. Noch Gregor d. Gr. kann es nur bedingt mißbilligen, daß der Bischof Serenus von Massilia die Bilder seiner Kirche wegen der ihnen erwiesenen Adoration hatte zertrümmern lassen, wenn schon er dabei als Grundsatz aufstellt (ep. XI, 13): quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus. — In ungleich stärkerem Maße fand aber im Orient Gebrauch und Verehrung der Bilder Eingang. Hier vornehmlich vollzog sich seit Ausgang des vierten Jahrhunderts eine Assimilierung heidnischer Vorstellungen, Sitten und Kultusformen, die von neuplatonischen Voraussetzungen aus auch theologisch motiviert ward. Daß die alexandrinische Christologie mit ihrer Geltendmachung der Durchdringung irdischer Natur durch die göttliche zu gesteigerter Wertung der Bilder mitwirkte, legt schon die gegen Kyrill von seiten der Nestorianer erhobene Anklage eines Urhebers der Idololatrie nahe. Die mit dem Namen des Dionysius Areopagita bezeichneten Schriften aber, welche das Christentum zu einem Mysterienkult gestalteten und das Symbol zur Realrepräsentation des Dargestellten machten (ἀληθῶς ἐμφανεῖς εἰκόνες εἰσὶ τὰ ὁρατὰ τῶν ἀοράτων), schufen hierdurch die theologische Grundlage für eine religiöse Schätzung der Bilder und da-

mit für ihre Verehrung. Das dem innertrinitarischen Verhältnis geltende Wort des Basilius De spir. s. ad Amphil. 45 S. 92, 10 ed. Johnston *ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει* ward zum klassischen Ausdruck für das Recht dieser Verehrung geprägt resp. umgedeutet. Auf dasselbe beruft sich z. B. der Roman „Barlaam und Joasaph“ des Mönches Johannes (7. Jahrh. MSG 96 Sp. 1032) für seine Ermahnung: *προσκύνει πιστῶς τιμῶν καὶ ἀσπαζόμενος τὸ σεβάσμιον ἐκτύπωμα τοῦ δεσποτικοῦ χαρακτῆρος τοῦ δι' ἡμᾶς ἐνανθρωπήσαντος θεοῦ λόγου, αὐτὸν δοκῶν τὸν κτιστὴν ὁρᾷν ἐν τῇ εἰκόνι.* Charakteristisch für die Verehrung der Bilder als Merkzeichen der Frömmigkeit und ihr Verschmelzen mit der Verehrung des Abgebildeten ist die gern von den Bilderfreunden angezogene Erzählung aus dem Pratum spirituale des Johannes Moschus (vgl. auch Schwarzlose S. 19f.). Die Bildergegner haben die Maßlosigkeit dieser Verehrung und die mit ihr verbundenen Mißbräuche entsprechend hervorgehoben (vgl. namentlich den Brief Michael des Stammlers Mansi XIV S. 417ff.): daß man die Bilder zu Taufpaten gebeten, von den Bildern abgekratzte Farbe unter Brot und Wein des Abendmahls gemischt, aus den Händen der Bilder die Kommunion empfangen und die Bilder als Altäre behandelt habe. — An einer Opposition aber hat es dieser im Bilderdienst sich auswirkenden Religiosität offenbar sowenig gefehlt wie einst der alexandrinischen Theologie, wenn wir auch nur weniges davon wissen. Die Opposition ward akut in den Bilderstreitigkeiten. Der Ursprung derselben ist noch nicht aufgehellt. Ihn unmittelbar in jüdischen oder muhamedanischen Einflüssen zu suchen, geht nicht an; aber das Jahrhundert mächtigen Aufschwungs des Muhamedanismus, welches anfänglich auch die jüdischen Hoffnungen neu belebte, hat auch die geistige Atmosphäre erzeugt, welche dem Gegensatz gegen den Bilderkult Kräfte zuführte und ihn verschärfte. Zudem mußte mit einer gewissen inneren Notwendigkeit in einer Kirche, welche gerade jetzt von der Überzeugung beherrscht zu werden begann, in dem Bilde das Geheimnis der Erlösung gegenwärtig zu haben, jeder Reformversuch sich gegen diese Bilderverehrung wenden. Dies zeigt ebensosehr die religiöse Opposition der Paulicianer wie die von seiten des Staates ins Werk gesetzte Leo des Isauriers. Hinsichtlich der letzteren ist von allen Neueren die Einwirkung des phrygischen Bischofs Konstantin von Nakolia auf Leo hervorgehoben worden; Schwarzloses Belege für einen Zusammenhang mit den Montanisten und Paulicianern sind nicht probehaltig, aber eine Beeinflussung von den Neigungen der Paulicianer ist an sich nicht unwahrscheinlich. Für die die Zeit bewegenden Tendenzen ist interessant, daß schon 723, drei Jahre vor Leos erstem Bilderverbot, der Kalif Jezid II. ein Edikt gegen die Bilder in den christlichen Kirchen erließ. Leos Verbot aber bildet einen Teil seiner (teilweise mit denen des Heraklius sich berührenden) Bestrebungen, durch reformatorisches Vorgehen und straffere Konzentration der Gewalt dem Reiche, welchem der Untergang vor Augen gestanden, neue Lebenskraft zu verleihen. Im Gegensatze zu dem religiösen Gepräge, welches das byzantinische Staatswesen immer mehr gewonnen, charakterisiert die bilderstürmenden Kaiser ein rationalistisch-weltlicher Zug (daher auch ihre Abneigung gegen das Mönchtum); sie stützten sich (Schwarzlose S. 47f.) „nicht auf die geistige Macht der Kirche, sondern auf ihre militärische Gewalt“, obschon ein Leo nicht minder *βασιλεὺς καὶ ἱερεύς* sein wollte wie Justinian. „Statt der Priester hatten sie Krieger“. — Gegen die durch das später von Michael dem Stammler eingeschlagene Verfahren gestützte Annahme, daß das erste Edikt Leos vom Jahre 726 nur ein Höherhängen der Bilder befohlen habe, um ihre Verehrung zu beseitigen, scheint die Thatsache zu entscheiden, daß Leo sofort mit der völligen Entfernung der Bilder beginnen ließ (Hefele III S. 378); dann ward das 2. Edikt von 730 charakterisiert durch die Zustimmung des Staatsrats und des an Stelle des Germanus eingesetzten Patriarchen Anastasius. Gegen den Kaiser aber erhoben sich als Wortführer einer starken, zugleich die Selbstständigkeit der Kirche verfechtenden Gegnerschaft nicht nur der durch die arabische Herrschaft geschützte große Theologe Johannes von Damaskus in seinen drei *λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας* (für die Echtheit auch der dritten Rede, dagegen die spätere Abfassung der „Verteidigungsrede über die Bilder an Konstantinus Kabalinus“ und der „Streitschrift gegen die Bilderstürmer“ vgl. J. Langen, Johannes von Damaskus S. 141ff., 192ff., 266f. und Schwarzlose S. 103ff.), sondern auch die Päpste Gregor II., der den Kaiser schroff zurechtwies (mit Loofs ThLZ 1891 S. 543f. und Seeberg S. 248 kann auch ich Schwarzloses Zweifel S. 113ff. an der Echtheit der beiden Briefe Gregors nicht teilen) und Gregor III., welcher sein Pontifikat mit einer Verurteilung der Bilderfeinde er-

öffnete, aber dafür mit dem Verlust wertvoller Kirchenprovinzen und reicher Einkünfte büßen mußte. Verharrte Leo III. bei seiner Unterdrückung der Bilder, so führte sein kraftvoller Sohn Konstantin V. dieselbe noch rücksichtsloser durch, zumal er sofort seinen Thron gegen einen mit Hilfe der Bilderfreunde unternommenen Aufstand seines Schwagers Artabasdus zu verteidigen gehabt hatte. Durch ein ökumenisches Konzil sollte die Beseitigung der Bilder auch kirchlich sanktioniert werden. Im Jahre 754 versammelten sich 338 Bischöfe, aber bei Erledigung des konstantinopolitanischen Stuhls kein einziger Patriarch in der Reichshauptstadt, und durch sie ließ Konstantin den Bilderdienst für Häresie und Abgötterei erklären. Sind die Akten dieser Synode vernichtet worden, so hat doch ihr *ὅρος* behufs Widerlegung Aufnahme in die des 2. nicänischen Konzils gefunden. Interessant ist es, wie als Hauptargument gegen die Bilder hier nicht nur geltend gemacht wird, daß das Bild dem Wesen des Göttlichen widerspreche, sondern auch auf Grund dessen der Vorwurf arianischer und eutychianischer Vermischung oder nestorianischer Trennung beider Naturen Christi gegen Abbildungen Christi erhoben wird. Das allein zulässige Bild Christi sei Brot und Wein im Abendmahl. Auch die Bilder der Heiligen seien durch das Verbot des Bilderdienstes untersagt, dagegen gebühre diesen selbst die Anrufung. Nur die Mönche wagten noch Widerstand, aber sie mußten dafür die ganze Wucht des kaiserlichen Zorns erfahren. Es war auf völlige Vernichtung des Mönchtums abgesehen, Klöster wurden in Kasernen umgewandelt. Aber auch Kirchengüter wurden eingezogen, Reliquien ins Meer geschüttet. Ja 766 unternahm es Konstantin, alle seine Unterthanen zu einer eidlichen Erklärung gegen die Bilderverehrung zu verpflichten. Selbst im fränkischen Reich suchte er Bundesgenossen zu gewinnen; auf der Synode zu Gentilli bei Paris wurde daher die Bilderfrage behandelt. Aber dennoch vermochte der Kaiser nicht durchzudringen. Die Lateransynode von 769 sprach das Anathema über die konstantinopolitanische von 754. Und hatte schon unter Konstantins gleichgesinntem Nachfolger Leo IV. dessen Gemahlin Irene Mönche in einflußreiche Kirchenämter zu bringen gewußt, so trat nach dem plötzlichen Tode Leos unter der vormundschaftlichen Regierung Irenes ein völliger Wechsel ein. Die Verehrung der Bilder entsprach offenbar ebensosehr der Neigung Irenes, wie die Hilfe der Bilderfreunde ihr die Aussicht auf die Herrschaft eröffnete. Tarasius ward zum Patriarchen erhoben (784), und ein ökumenisches Konzil sollte das von 754 beseitigen. Der Versuch 786 diese Synode in Konstantinopel abzuhalten mißlang an dem Widerstand der Truppen, aber 787 versammelten sich gegen 350 Bischöfe zu Nicäa, auch Vertreter des römischen Bischofs wie der orientalischen Patriarchen. Hier wurde in betreff der Bilder bestimmt, man habe *πρὸς τὴν τῶν πρωτοτύπων μνήμην τε καὶ πεποίθεσιν καὶ ταύταις ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν ἀπονέμειν, οὐ μὴν τὴν κατὰ πίστιν ἡμῶν ἀληθινὴν λατρείαν ἣ πρέπει μόνῃ τῇ θείᾳ φύσει*, und dies ward bald zum Reichsgesetz erhoben. Damit war die erste Phase des Bilderstreits zum Abschluß gekommen. Im fränkischen Reiche allerdings fanden die Fortsetzungen der 2. nicänischen Synode entschiedenen Widerspruch. Zwar Hadrian weigerte sich begreiflicher Weise, sie zu verurteilen, aber um so schärfer erklärten sich die „Karolingischen Bücher“ gegen dieselben (vgl. Hauck, KG Deutschlands II S. 283 ff.). Hier wird ein religiöser Wert der Bilder direkt verneint (Imagines vero omni sui cultura et adoratione seclusa, utrum in basilicis propter memoriam rerum gestarum et ornamentum sint an etiam non sint, nullum fidei catholicae offerre poterunt praeiudicium, quippe cum ad peragenda nostrae salutis mysteria nullum penitus officium habere noscantur II, 21), und die auch vom Papst beschickte Synode zu Frankfurt 794 entschied in gleichem Sinn.

In Folge der 2. nicänischen Synode erstarkte das kirchliche Bewußtsein gegenüber der staatlichen Gewalt, der charaktervolle Vertreter desselben aber ward bald der große Abt von Studion, Theodor. Die Macht seines Widerspruchs mußte Konstantin VI. wie Nikephorus erfahren. Verschärft ward der Konflikt zwischen staatlicher und kirchlicher Gewalt als Leo V. der Armenier die kriegerische Haltung der Regierung und das Bilderverbot mit Nachdruck erneuerte und die staatliche Autorität wieder klarstellte. „Ein neuer Patriarch vernichtete im Jahre 815 auf einer Synode zu Konstantinopel die Beschlüsse des 2. nicänischen Konzils“; Theodor mußte wieder in die Verbannung. Nach Leos Ermordung gestattete Michael der Stammler zwar die private Verehrung der Bilder, aber auch er schritt nach vorübergehendem durch eine Empörung abgenötigtem Entgegenkommen seit 723 gegen die öffentliche Verehrung der Bilder ein. Auch die Theologen Ludwigs des Frommen sprachen zu Paris 725 unter scharfem Tadel

der Päpste Hadrian und Eugen sich im Sinne der Karolingischen Bücher aus. Unter Michaels Sohn Theophilus schienen die Tage Konstantin V. in Verfolgung der Bilder und des Mönchtums wiedergekehrt. Aber der frühe Tod Theophils änderte die Lage. Vergebens hatte der Kaiser sterbend seine Gemahlin Theodora und die Großen des Reichs getreu bei dem Bilderverbot zu beharren eidlich geloben lassen. Es ward dennoch nach seinem Tod — aber wohl nicht schon 842 sondern erst am 11. März 843 (vgl. de Boor, Byz. Zeitschr. IV S. 445 ff.) — die Verehrung restituiert. Ihre „Eigenart“ hat die griechische Kirche hierdurch behauptet, die Selbstständigkeit gegenüber der staatlichen Gewalt hat sie nicht zu erringen vermocht.

Die bewegenden Grundgedanken der Bilderfreunde haben (neben Germanus, Gregor, Tarasius) vornehmlich Johannes von Damaskus, der Patriarch Nikephorus und Theodor von Studion entwickelt. Aus der Schrift und Überlieferung wie aus dem Wesen und den Wirkungen der Bilder argumentierten sie. Gegenüber dem alttestamentlichen Bilderverbot ward auf das Vorkommen von Bildwerken im AT. wie auf alles Typische in demselben hingewiesen, vornehmlich aber auf den Fortschritt der Heilsökonomie, zufolge dessen der Christ in vollkommenerer Gotterkenntnis stehe; auch der Unterschied von *εἰκών* und *εἴδωλον*, andererseits von *προσκύνησις τῆς λατρείας* und *τῆς τιμῆς* wurde hervorgehoben. Das Fehlen einer Vorschrift der Bilderverehrung in der Schrift präjudiziere so wenig wie das der dogmatischen Schlagworte. Auf das Bestimmteste aber habe die unverrückt festzuhaltende Überlieferung der Väter die Verehrung der Bilder gelehrt. Die wohlbezeugten Wunderwirkungen der Bilder hat besonders die 2. nicänische Synode geltend gemacht. Sind die Bilder zunächst die Bücher der Schriftunkundigen, so gilt doch auch dem Vollkommenen die *ἐξήγησις στηλογραφική* neben der *εὐαγγελική* und vermittelt auch ihm erst das Bild das unmittelbare Schauen des Ewigen zur Kräftigung seines Tugendstrebens. Das Bild ist aber auch sakramentlicher Art, *θείας ἐνεργείας καὶ χάριτος ἐμπλέων*, denn von dem Abgebildeten, von Christus und den Heiligen hat es die ihnen eignende Leben spendende und vor allem Verderben schützende Kraft überkommen. Das Bild ist Träger des Urbildes, nur der Substanz nach von diesem unterschieden. Ihm wohnt das Prototyp real inne, ebenso wie dieses das Abbild schon in sich trägt und es mit Notwendigkeit aus sich heraussetzen muß. Alle Wirkungskräftigkeit des Urbildes eignet daher *σχέσει* auch dem Abbild und wiederum was diesem widerfährt, bezieht sich auf jenes (MSG 99 Sp. 425 D 1184 A). Wie den Vater nicht kennt, wer den Sohn verwirft, so Christus nicht, wer die Bilder bestreitet. Und wie in der Menschwerdung des Logos Gott in die Erscheinungswelt getreten ist, so ist der Erlöser im Bild gegenwärtig. Es ist der religiöse Grundgedanke der Bilderfreunde, daß wie im Sakrament so im Bild sich die Menschwerdung Gottes fortsetze (MSG 99 Sp. 1189 D *πᾶσα ἡ μυσταγωγία Χριστὸν ἄνθρωπον ἀληθῶς γεγενῆσθαι δοξάζει· οἱ δὲ ἀρνοῦνται . . διὰ τὸ φρονεῖν μὴ ἐξεικονίζεσθαι αὐτόν*), d. h. jenes Eingehen göttlicher Wesenheit in das Irdische, um das Irdische mit Unvergänglichkeit zu erfüllen. Wer daher eine malerische Darstellung Christi und seiner Heiligen verwirft, verneint das Geheimnis der Menschwerdung Gottes und die Erlösung. Als eine *τὴν οἰκονομίαν τοῦ σωτῆρος ἀνατρέπουσα* bezeichnete daher der Vertreter der orientalischen Patriarchate gleich in der 1. Sitzung der 2. nicänischen Synode die Häresie der Ikonomachen, und Theodor nennt diese *ἀρνούμενοι τὸ τῆς σωτηρίου οἰκονομίας μυστήριον* (MSG 99 Sp. 1188 D); *Χριστὸς οὐ Χριστὸς εἰ μὴ ἐγγράφοιτο*, erklärt Theodor (MSG Sp. 1225 D). Immer kehrt das Argument wieder: Weil der Gott Logos in die Erscheinungswelt eingetreten ist, kann er auch malerisch dargestellt werden z. B. Joh. Dam. *πάλαι μὲν ὁ θεὸς ὁ ἀσώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος οὐδαμῶς εἰκονίζετο· νῦν δὲ σαρκὶ ὀφθέντος θεοῦ . . εἰκωνίζω θεοῦ τὸ ὁρώμενον* (MSG 94 Sp. 1245). Dem geistleiblichen Menschen kann sich Gott nur durch das Symbol offenbaren, dieses aber ist Träger der realen Gegenwart des Göttlichen. Die Verehrung soll natürlich nach Theodor eine geistige sein, „das Unbegreifliche der Heilsökonomie“ im Bilde geschaut soll die „Geistesaugen empor richten zu der nur intellektuell wahrnehmbaren und unbegrenzten Gestalt Gottes.“ Richtig erblickt daher Harnack DG II³ S. 452 die Bilderverehrung mit den geistigen Mächten der damaligen Christenheit im Bund (gegen Schenk). — Thatsächlich ward freilich im vulgären Christentum diese Unterscheidung von Urbild und Abbild nicht festgehalten. Und dies gilt in Betreff der Völker, welche das Christentum von den Griechen überkamen, in noch erhöhtem Maße. Durch den Gegenstand der Abbildung und durch Beschränkung auf die Malerei und etwa noch Reliefdarstellungen glaubt man sich gegen den Vorwurf der Idololatrie gesichert; auch über-

nimmt jeder Bischof bei seiner Weihe die Verpflichtung darüber zu wachen, daß die Latreia Gott allein erwiesen werde. In Rußland (vgl. hiefür A. Leroy-Beaulieu, Das Reich der Zaren III, 2, 3) genießen die Bilder hohe Verehrung; als seinen „Gott“ pflegt der einfache Russe sie zu bezeichnen, wie andererseits alle auf innerliches Christentum gerichteten Bewegungen sich gegen die Bilder zu wenden beginnen. Nach Artikel 43 des berühmten Stoglav-Konzils unter Iwan IV. werden bestimmte Forderungen der Frömmigkeit an den Maler heiliger Bilder gestellt, besonders angesehene Bilder durfte nur der Metropolit selbst restaurieren. Dem Bild der „Mutter Gottes von Kasan“ ward die Rettung Rußlands 1812 zugeschrieben, das iberische Muttergottesbild ist der gefeiertste Arzt Moskaus, überhaupt ist Rußland an wunderthätigen Bildern noch reicher als Italien oder Spanien.

Im Abendland hat die Bilderverehrung nie die gleiche Bedeutung wie im Orient erlangt. Aber auch hier hat selbst Thomas erklärt, daß als Bild Christi angesehen das Bild gleiche Verehrung mit Christus zu beanspruchen habe (III. Sent. dist. 9, qu. 1, art. 2 Summa III qu. 25, art. 3. 4). Das Tridentinum hat in der 25. Session sich ziemlich reserviert ausgedrückt: Imagines porro Christi, deiparae virginis et aliorum sanctorum, in templis praesertim habendas et retinendas eisque debitum honorem et venerationem impertiendam, non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas vel virtus, propter quam sint colendae; vel quod ab eis sit aliquid petendum vel quod fiducia in imaginibus sit figenda . .; sed quoniam honos qui eis exhibetur, refertur ad prototypa quae illae repraesentant; ita ut per imagines quas osculamur et coram quibus caput aperimus et procumbimus, Christum adoremus et sanctos, quorum illae similitudinem gerunt, veneremur. In der religiösen Praxis wird die hier vorgezeichnete Linie jedoch nicht eingehalten, nicht ohne Mitbeteiligung auch der kirchlichen Autoritäten; übrigens ist schon Bellarmin (de imagin. sanct. II c. 10) über das Tridentinum hinausgegangen.

N. Bonwetsch.

Bilderwand. Symeon Thessalon. *Περὶ τοῦ ἁγίου ναοῦ καὶ τῆς τούτου καθιερώσεως*; Nikolaos Bulgaris, *Κατήχησις ἱερά*, Venedig 1681 und andere Mystagogen der griech. Kirche; *Ἑρμηνεία τῶν Ζωγράφων*, Athen 1885 (das sogenannte Malerbuch vom Athos); Alt, Der christliche Cultus, Abt. 1, S. 90 ff.; Lenoir, Architecture monastique I, S. 342—346; H. Brockhaus, Die Kunst in den Athosklöstern 1891.

Bilderwand, *εἰκονόστασις*, bei den Griechen in neuerer Zeit meistens *τέμπλον*, heißt die, meist mit Bildern versehene Wand, die vor dem Altarraum der griechischen Kirchen sich hinzieht und denselben verbirgt. Eine Absonderung des Sanktuariums gegen das Schiff zunächst durch Schranken (cancelli *κίγκλιδες*) war von Anfang an in christlichen Kirchen Brauch. Indessen waren dieselben so niedrig, daß der Altar selbst nicht verdeckt war. Dies trat aber ein, wenn, wie es in einigen Basiliken der Fall war, eine Reihe von Säulen sich vor dem Altar hinzog, so in der vatikanischen Basilika in Rom (Platner und Bunsen, Beschreibung der Stadt Rom, Bd 2, S. 87), später in der Kirche von Torcello. Der Abschluß wurde noch vollständiger, wenn Vorhänge (vela) angewandt wurden, die am Altare selbst zwischen den Säulen des Ciboriums (s. Bd I S. 394, 27 und 396, 22) befestigt waren und die auch am Triumphbogen und den Intercolumnien des Hauptschiffes sich wiederholen (Lenoir a. a. O. I, S. 177 ff.). Eine Einrichtung, die im Abendlande erst im 7. und 8. Jahrh. vorkommt und auf byzantinische Ursprünge hinweist (Platner und Bunsen a. a. O. S. 78). Der dramatische Charakter des griechischen Kultus, der alle Teile des Kirchenhauses zu symbolischen Stätten eines liturgischen Dramas machte, forderte ein öfteres Verhüllen und Enthüllen des Altars und des gesamten Altarraumes selbst. Infolgedessen wurde ein Verschluß desselben notwendig, der in doppelter Weise hergestellt wurde, entweder so, daß die schon erwähnte Säulenkolonnade mit geradlinigem Balken oben überdeckt, durch die Schranken, mitunter ein Gitterwerk, verbunden und mit Vorhängen versehen war, oder, was das gewöhnlichere war, es wurde eine feste, in größeren Kirchen meistens geschnitzte Holzwand aufgerichtet, die entweder bis zum Gewölbe hinanreichte oder in einer bestimmten Höhe abschloß und dann oben mit vergoldetem Ornament verziert war. Die älteste in den Athosklöstern erhaltene Holzwand ist in dem Kloster Hagiu Paulu und stammt wahrscheinlich aus dem Anfange des 15. Jahrh. Der Verschluß wird nun durch Thüröffnungen gegen den Altarraum durchbrochen, die bei der Anwendung von Vorhängen durch diese zu bedecken sind, während an der Holz-

wand feste Thürflügel angebracht werden. Die Zahl dieser Thüren resp. Thüröffnungen ist gewöhnlich drei, von denen die mittlere, die königliche, die durch ausgezeichnete Größe und Ausschmückung vor den anderen hervorragt, gegen den Altar sich öffnet. Sie darf nur von dem Bischof, und zwar dann, wenn er gleichsam als Hoherpriester in das Allerheiligste trat, und ausnahmsweise vom Kaiser, wenn er kommunizierte, benutzt werden, steht aber während der Osterwoche für die gesamte männliche Gemeinde offen, während die Nebenthüren zu allen Zeiten Priestern und Laien den Eingang ins Heiligtum gestatten, was jedoch von den anatolischen Kirchenrechtslehrern nach dem 69. Kanon des 6. ökumenischen Konzils gemißbilligt wird.

Den Schmuck dieses Verschlusses bilden mehr oder weniger kostbar ausgeführte bildliche Darstellungen. Solche fanden sich auf Vorhängen schon ziemlich früh, wie bereits Epiphanius im 4. Jahrh. in einem Dorfe Palästinas, Anablatha, einen Vorhang entfernte, dem, wie er erzählt, imago quasi Christi vel sancti cujusdam auf gemalt war (Ep. ad Joann. ep. Hieros. Opp. II, p. 317 ed. Petav.). Auch später finden sich solche gestickte nnd gemalte Vorhänge, z. B. in einer Kirche zu Smyrna ist auf einem Vorhang die Begegnung Christi mit der Samariterin gemalt. Diese Bilder sind nun der hauptsächlichste Schmuck der hölzernen Verschlußwände, die deshalb Bilderwände heißen. Dabei fehlen niemals die Gestalten Christi und der Maria, meist zu beiden Seiten der Mittelthüre, welche für die Liturgie insofern nötig waren, da die Priester daselbst die Andacht verrichteten, selten der Täufer und der Kirchenheilige oder sein Fest. Dazu kommen bei größerer Ausdehnung dieser Bildwände oft reihenweise übereinander die Gestalten der Apostel, Szenen aus dem Leben Christi, und am oberen Teile auch der Chor der Engel, wie in S. Spiridion in Corfu. Auch die königliche Pforte war entweder in Felder eingeteilt, mit Bogenstellungen verziert oder bildlich geschmückt entweder mit der Darstellung der strahlenden Sonne oder des Berges Zion u. s. w. Rechnet man die Ausführung dieser Bilder auf Goldgrund, die oft überreiche Einfassung mit edeln Steinen, die Beleuchtung von den davor aufgestellten und aufgehängten Lichtern und Lampen, so erklärt sich der prächtige Effekt, den dieselben bewirkten. Eine Anleitung zur technischen Herstellung der Bilderwände giebt das zitierte Malerbuch vom Athos S. 16 ff. **Ph. Meyer (C. Brockhaus †).**

Bileam. — Litteratur: G. Möbius, Historia prophetae Bileami, Lips. 1676; J. Marck, In praecipuas quasdam partes Pentat. comment., Leiden 1713, 353 ff.; Obbarius, Krit. Untersuchungen des Lebens und der Geschichte Bileams, Lpzg. 1755; Verschuir, Oraculum Bileami (diss. phil. exeget.), Leovard. 1773; Lüderwald, Die Geschichte Bileams, Helmst. 1787; Kjermer, Disput., qua controversiae circa historiam Bileami perpenduntur, Gryph. 1786; de Geer, De Bileamo, ejus historia et vatic., Traj. a Rhen. 1816; Herder, Briefe über das Studium der Theol. 2. Br.; Bleek in Rosenmüllers Repert. I, 34 ff.; Steudel in d. Tübinger Ztschr. 1831, II, 66 ff; Tholuck, Verm. Schr. I, 406 ff; Litter. Anzeiger 1832, Nr. 78—80; Hoffmann in der Halleschen Encykl. X, 184 ff.; Hengstenberg, Gesch. Bileams nnd seine Weiss., Berlin 1842; L. Reinke, Beiträge zur Erkl. d. AT., IV, 179 ff.; Ewald, Gesch.³ II, 300 ff.; Jahrbb. der bibl. Wiss. VIII, 1 ff. X, 46 ff. XI, 200 ff.; Kurtz, Gesch. des alten Bundes II, 464 ff.; G. Baur, Gesch. d. alttest. Weiss. 1861, 329 ff.; Christlieb, Moderne Zweifel 367 ff.; H. Oort, Disput. de Num. 21—24, Lugd. Bat. 1860; Kuenen in Th. Tijdschr. XVIII, 497 ff.; F. H. Krüger, Les oracles de Bileam, Bordeaux 1873; M. Kalisch, Bible studies, P. I, London 1877; A. Köhler, Lehrb. d. bibl. Gesch. AT. I, 323 ff.; W. Brambach, G. W. Leibnitz, Vers. der Histoire de Bileam, Lpzg. 1887; A. v. Honnacker, Quelques observations critiques sur les récits concernant Bileam, Löwen 1888 8° (aus d. Ztschr. ‚Muséon‘); Sayce, Balaams prophecy, Numbers XXXIV, 17—24, and the God Seth in Hebraica IV (Okt. 1887), 1—6; Delitzsch, Zur neuesten Literatur über den Abschn. Bil. in ZkWL 1888, 119 ff.; zu vergleichen endlich, außer den Kommentaren, v. Hofmann, Weiss. und Erf. I, 153 f. und Schriftbew. ² II, 2, 518 ff.; Bibl. Hermen. 43; Delitzsch, Mess. Weissagg. 46 ff. Ueber das Verhältnis Bileams zu dem arab. Weisen Lokmân, dessen Namen man eben so, wie בִּלְעָם, durch „Schlinger“ deuten kann und dessen Vater Ba'ûra heißt = בְּעוֹר, dem Namen des Vaters Bileams, s. Rödiger in Hall. LZ 1843, Nr. 95; Hammer-Purgstall, Lit.-Gesch. d. Araber I, 31 ff.; Ewald, Gesch.³ II, 302 Anm. 1. Ueber Bileam in der spätern jüdischen Litteratur s. Dillmann, Die BB. Nu, Dt, Jos 140 und Strack, Kurzgef. Komm. I, 144; vgl. auch die Ausschmückung der Gesch. Bileams bei den Samaritanern in dem Chron. samarit. ed. Juynboll c. 3—5 u. 41.

Bileam (בִּלְעָם, LXX *Βαλαάμ*), Sohn Beors, aus der im nördlichen Teil Mesopotamiens unweit des Euphrat gelegenen Stadt Pethor (assyr. Pitru, Schrader, KAT 155 f.; Friedr. Delitzsch, Parad. 269; vgl. Halévy, Mélang. 1874, 77 und zum Ägypt.

Max. Müller, Asien und Europa nach altägypt. Denkmälern 291), ein, wie es scheint, in ganz Vorderasien berühmter Zauberer, welchen laut Nu 22, 5 ff. Balak, König der Moabiter dingte, damit er im Namen desselben Gottes, dem Israel diente, einen Fluch über dasselbe ausspreche. Es ist eine eigentümliche Prophetenerscheinung, welche uns in Bileam entgegentritt. Auf der einen Seite ist er ein Prophet Jahves, welcher das Bewußtsein in sich trägt, daß er nichts vermöge außer durch Jahve und nichts reden könne, außer was Jahve ihm eingiebt Nu 20, 18. Auf der anderen Seite lebt er in einer heidnischen Stadt, in abgöttischer Umgebung und wird als Wahrsager, ja als der Wahrsager schlechthin bezeichnet (Jos 13, 22: הַקּוֹסֵם); und wir wissen, daß die Wahrsagerei (קֶסֶם) im Gesetz verboten wird als heidnischer Gräuel (Dt 18, 10). In der That lesen wir, daß Bileam mittelst Augurien (נְחָשִׁים Nu 24, 1 vgl. mit 23, 3 und 15) den Willen Jahves zu erforschen suchte, also mit Hilfsmitteln, welche der wahren Prophetie Israels gänzlich ferne lagen. Dem entspricht auch der unheilige, unlautere Charakter des Mannes, wie er uns in der Erzählung des Buches Numeri entgegentritt. Um zu erklären, woher Bileam von dem Gott Israels gewußt hat, nahm man an, er sei Midianiter gewesen. War er Midianiter, so war er laut Gen 25, 2 Nachkomme Abrahams; und da nun — folgert man weiter — das Gedächtnis des Gottes Abrahams in seiner Volksgenossenschaft sich erhalten haben wird, weil sich das Gedächtnis ihres Ahnherrn erhielt, so konnte auch ein Dienst dieses Gottes fortbestehen, wenngleich dieses Volk im übrigen abgöttisch war. Einer anderen Erklärung zufolge soll Bileam, anfangs ein heidnischer Magier gewöhnlichen Schlages, durch den überwältigenden Eindruck, welchen die Großthaten Gottes in Ägypten und in der Wüste auf alle umwohnenden Völker gemacht, zur Anerkennung Jahves gelangt sein. Wie dem sei: Bileam zeigt sich uns als beides zugleich, als ein heidnischer Magier und ein Prophet Jahves, ein Magier nämlich, welcher die Erkenntnis Jahves für die Zwecke der Magie verwandte, ohne sich durch diese Erkenntnis heiligen zu lassen. Aber der Gott, in dessen Namen Bileam seine Wahrsagekünste übt, ist ein lebendiger Gott, welcher in das Thun des Propheten einzugreifen und es zu beherrschen vermag. Wo dies geschieht, wird Bileams Wahrsagen zu einem wirklichen Weissagen, welches Gott der Lebendige wirkt. Und solch ein Eingreifen in das Wahrsagegeschäft Bileams fand hier statt, als er von Balak berufen wurde, Nu 22, 6.

Was nun die Erzählung Nu 22 betrifft, so ist dieselbe unverkennbar aus zwei verschiedenen Quellen entnommen. Denn nachdem v. 2—21 berichtet ist, daß Bileam die Abgesandten Balaks göttlicher Weisung gemäß habe abziehen lassen, ohne ihnen zu willfahren, und daß er sich erst dann, als Balak eine noch imposantere Gesandtschaft abgeordnet und an ihn der ausdrückliche Befehl Gottes ergangen, der wiederholten Aufforderung zu folgen, mit den Fürsten Moabs auf den Weg gemacht habe, fährt v. 21 fort: „Da entbrannte der Zorn Elohims, daß er mitging . . .“. Der Redaktor hat hier zwei Exzerpte aus verschiedener Quelle, und zwar das erstere aus E d. h. dem Elohisten, das andere aus J d. i. dem Jahvisten aneinandergeschoben. Aber ein Widerspruch zwischen beiden existiert nicht, und es bedarf nicht besonderer „harmonistischer Kunst“, um sie in Zusammenhang zu bringen. Wohl geschah es auf Jahves Geheiß, daß Bileam dem Rufe folgte; aber daß er ihm gerne folgt, darob zürnt ihm Jahve; denn er geht eben doch nur dem Gewinne nach. Wie gern er der Aufforderung willfahrt, beweist der Zorn, welcher ihn überkommt, als sein Tier auf dem Wege plötzlich scheut und nicht vorwärts will. Seine eignen Augen sind gehalten, so daß er die Erscheinung nicht gewahr wird, welche ihm in den Weg getreten ist. Er würde sie sehen, wenn er mit der Sinnesweise eines Propheten Jahves seines Weges zöge. Denn dann würde er für das, was sein Gott ihm sendet, ein offenes Auge haben. Da muß das unvernünftige Tier, das ihn trägt, das Mittel werden, ihn zurecht zu bringen. Das Widerstreben desselben setzt sich für ihn in menschlich wahrnehmbare Rede um. Denn das Tier redet, wie das Weib des Erstgeschaffenen die Schlange hat reden hören. Weder hier noch dort hat man an eine Wirkung der göttlichen Allmacht zu denken, welche dem sprachlosen Tiere die „momentane Funktion menschlicher Sprachwerkzeuge“ verlieh. Um eine Wirkung auf das vernehmende Ohr des Propheten handelt es sich, welche ihm den tierischen Klagelaut zum gestalteten menschlichen Worte machte. Hierdurch ward er zur Besinnung gebracht, daß nur etwas Außerordentliches die Ursache sein könne, warum sich das Tier des Weitergehens weigerte, und aus seiner nur auf Lohn gerichteten Gemütsverfassung aufgeschreckt. Nun wird er auch die Erscheinung gewahr, vor welcher sein Tier gescheut hat, und der Schrecken vor ihr macht ihn sogar

willig, umzukehren, wie viel mehr, nur das zu reden, was sich ihm wirklich als Gottes Wort dargeben wird. In dem oberhalb des Arnon zwischen Arnon und Jabbok gelegenen Gebirgsteile Moabs angelangt weist ihm Balak unter Darbringung von Opfern, um Jahve günstig zu stimmen, dreimal einen Standort an (20, 41; 23, 14. 28), damit er von der Höhe auf das vor seinem Auge gelagerte Israel seine Flüche schleudere. Aber dreimal benedeit er, überwältigt von Jahves Geist, das erwählte Volk (23, 7—10; 23, 18—24; 24, 3—9), zuerst die Gründe darlegend, welche es ihm unmöglich machen, Israel zu fluchen, sofern es nämlich ein äußerlich und innerlich von anderen Völkern verschiedenes, von Gott reich begnadigtes Volk sei; dann den in diesem ersten Spruch nur kurz angedeuteten Segen weiter ausführend; endlich im 3. das herrliche Gedeihen Israels und seines Königtums, sowie die furchtbare, alle Feinde zermalmende Kraft dieses Volkes schildernd, das den Völkern zum Fluch und zum Segen gesetzt sei. Als nun Balak in heftigem Zorn den Seher von sich treibt, giebt dieser dem König laut Nu 24, 15—24 noch genauere Kunde von der Zukunft, welcher Israel unter seinem Königtum entgegengeht, und den gewaltigen Weltbewegungen, welche die Völkerwelt verstören. Dieses letzte Wort Bileams gliedert sich in vier Sprüche: 24, 15—19; 24, 20; 24, 21 f.; 24, 23 f., so daß sich eine Siebenzahl von מְשָׁלִים ergiebt. Das Wort מָשָׁל ist sonst von den Aussprüchen der Propheten Israels nicht gebräuchlich, sondern nur angewendet auf einzelne in die Prophetien eingefügte Lieder und Gleichnisse, wie Jes 14, 4; Mi 2, 4; Ez 17, 2. 24. Während durch diese Bezeichnung des weissagenden Spruches die prophetische Rede Bileams unterschieden wird von der der israelitischen Prophetie, so entspricht hingegen das נְאֻם ganz dem, was wir sonst als נְאֻם ה bei den Propheten aller Orten wiederfinden. Man hat es in Anbetracht dessen, daß Bileam erst das 3. und 4. Mal (24, 3 f. 15 f.) sich mit Namen einführt und daß im 3. Spruch (24, 7—9) Sätze aus dem 2. (23, 22. 24) wörtlich wiederholt sind, für wahrscheinlich gefunden, daß der 3. und 4. Spruch aus einer andern Quelle stammen, als der 1. u. 2.; man hat ferner die Sprüche 5. 6. 7 für Zusätze des Redaktors erklärt. Ist es nun auch immerhin auffällig, daß sich in 24, 7—9 hervorstechende Worte aus 23, 22. 24 wiederholen, und daß Spruch 3 und 4 mit gleichem נְאֻם 24, 3. 15 eingeführt werden, so darf doch nicht übersehen werden, worauf Delitzsch hingewiesen hat, daß in Wahrheit nur 23, 20 und 24, 8a gleichlautend sind, und daß die Einführungen mit נְאֻם sich daraus erklären, daß bei der 3. Aufstellung sich in Bileams Stimmung ein Umschwung vollzieht: er weiß und bezeichnet sich nun, innerlich überwunden, als Propheten Jahves. Wenn er in der Einleitung des 3. u. 4. Spruches von sich sagt: „Der Mann mit verschlossenem Auge, der Hörer göttlicher Rede, der das Gesicht des Allmächtigen schaut, niederfallend und geöffneter Augen“, so bezieht sich שְׁתֻם הָעָיִן auf das äußere Auge, die äußere Sinneswahrnehmung, die bei der eintretenden prophetischen Ekstase samt dem ganzen natürlichen Geistesleben cessiert; גְּלוּי עֵינָיִם hingegen auf das innere prophetische Auge, das im Zustand der Ekstase geöffnet ist, so daß der Seher die Gesichte Gottes zu schauen vermag; und wie שְׁתֻם הָעָיִן, so weist נֹפֵל auf die gewaltsame Form hin, in welcher der Geist der Weissagung den Seher überkommt (1 Sa 19, 24). Indem aber in der Einleitung zum 4. Spruch zu den beiden anderen Stücken steigernd hinzutritt: יֹדֵעַ דַּעַת עֶלְיוֹן, so sehen wir Bileam die Ausdrücke des Schauens, des Hörens, des Wissens gebrauchen, um den empfangenen Besitz der Offenbarung und Erleuchtung von sich auszusagen.

Doch die letzten vier Sprüche Bileams bedürfen einer eingehenderen Besprechung. Wenn Bileam den 4. Spruch 24, 14 einleitet mit den Worten: לְכָה אִיעָצְךָ וגו, so will beachtet sein, daß das Vb. יָעַץ nicht nur bedeutet „Rat geben“, sondern auch „Mahnung erteilen“ und auch, wie aus Jes 41, 28; 44, 26 ersichtlich, „Aufschluß geben, belehren“. Was Israel seinem Volke thun wird in der Folge der Tage (אַחֲרִית הַיָּמִים), das ists, worüber Balak durch Bileam Belehrung erhält. Unter dem Bilde eines Sternes und Szepters schaut Bileam in den weiten Fernen der Zukunft einen König aus Israel erstehen, welcher die Flanken Moabs zerschellt und niederreißt alle Söhne des Getümmels (שֵׁת aus שְׁאֵת von שָׁאָה; vgl. Je 48, 45: בְּנֵי שָׁאוֹן) d. h. alle „tumultuierenden“ Feinde. Daß Bileam hier ohne weiteres von einem König Israels redet, darf nicht wunder nehmen. Soferne nach morgenländischer Anschauung im Königtum überhaupt das Volkstum seinen Abschluß findet, ist ihm mit der Ausgestaltung des israelitischen Volkstums die Vorstellung eines Königs unmittelbar gegeben; daher wir ihn auch Nu 24, 7 segnend ausrufen hören: „Höher als Agag komme sein Reich und sein Königreich hebe sich“. Von Moab zu Edom fortschreitend sieht

Bileam letzteres eine Eroberung seiner Feinde werden, während Israel Thaten der Macht vollbringt und seinem siegreich herrschenden König (מלך) niemand widersteht. So ergeht es dem Volk, dessen König den Bileam berufen, das Volk Gottes zu verfluchen; so Edom, dem feindlichen Bruderstamm Israels! Wie verschieden ihr Geschick von dem Israels! Wie entgegengesetzt aber auch das Kains von dem Amaleks! Amalek, das uralte Volk (רֵאשִׁית גּוֹיִם), dasselbe, welches Israel zuerst auf seinem Wüstenzuge (bei Raphidim) feindlich entgegentrat, geht zu Grunde, während der kleine Keniterstamm (der Stamm Hobabs Ri 1, 16; 4, 11; 1 Sa 15, 6; 30, 29), welcher seine Felsenburg, den von der Wüste umschlossenen Horeb verließ, um dem noch auf der Wanderung begriffenen Israel sich anzuschließen, hiemit sein Nest in den Fels (סֶלַע) gelegt hat und dadurch sicher ist, daß es nicht wird verstört werden, bis etwa (עַד־מָה) Assur ihn gefangen hinwegführt (v. 22). Dieses Unwahrscheinlichste müßte geschehen: das ferne Assur müßte seine Hände ausstrecken bis an das äußerste Ende des semitischen Menschengeschlechts, bis der Stamm etwas zu befürchten hat, welcher Israel sich angeschlossen. Aber zu diesem Aeußersten wird es kommen. Bileams Blick ist nun über die engern Grenzen, innerhalb deren er sich zuerst bewegt hat, hinausgeschweift, und was er sieht läßt ihn ein Wehe ausrufen v. 24: „Wer wird bleiben davor, daß Gott Solches thut“? Denn immer weiteren Umfang gewinnen die Weltbewegungen, auf die sein Blick sich lenkte, indem er Assurs gedachte. Nicht nur, daß der äußerste Osten sich mit dem äußersten Westen berührt; in gleich feindliche Berührung kommt der jenseits des Meeres gelegene Westen überhaupt mit dem Osten. Zu Schiffe kommt eine Macht des Westens, aus Kittim, und überwältigt Sems Gebiet diesseit und jenseit des Euphrat, Eber und Assur; aber auch nur, um selbst zu Grunde zu gehen. In solchen Völkerstürmen verliert sich der in die äußersten Fernen des Völkertums gerichtete Blick des Propheten. Wie es dann mit Israel werden wird, davon sagt er nichts. Man hört ihn nur gegenüber dem Guten, das er für Israel weissagt, dem Völkertum solch unheilvolle Zukunft eröffnen.

Aus dieser Übersicht über den Inhalt des Schlußwortes Bileams wird sich die Unrichtigkeit der Behauptung ergeben, daß die letzten Sprüche v. 20—24 mit dem eigentlichen Zweck des Auftretens Bileams nichts zu thun haben. Oder aus welcher Zeit ließe sich der Inhalt dieser Sprüche erkären, wenn er nicht der mosaischen Zeit angehört? Hätten wir eine fingierte Weissagung, m. a. W.: die maskierte Kopie der Gegenwart eines Späteren vor uns, so ließe sich erwarten, daß die Aussagen konkrete Züge darböten, aus welchen sich abnehmen ließe, welches jene Gegenwart sei. Aber an solchen Zügen fehlt es. Das auf Amalek bezügliche Wort hält sich ganz im allgemeinen. Es läßt sich aus ihm — sagt Strack richtig — kaum irgend eine wahrscheinliche Vermutung in betreff des Alters der Verse 20—24 herleiten. Über die spätere Geschichte der Keniter wissen wir nichts. Und wenn man im Hinblick auf die eine weltgeschichtliche Bedeutung des assyrischen Reiches voraussetzende Erwähnung Assurs die Abfassung der Sprüche in die Zeit Michas und Jesajas verlegt hat, so ist zu bemerken, daß, soweit wir jetzt die assyrische Geschichte kennen, die Nennung Assurs der Ansetzung der Verse 20—24 in sehr alter Zeit nicht entgegen ist (vgl. E. Schrader, Keilinschriftl. Bibliothek I, 31. 33. 49). Doch wie steht es mit dem 7. Spruch? Hitzig beruft sich (Begr. d. Kritik 54 f.) auf die aus Berosus von Alexander Polyhistor und Abydenus überlieferte Nachricht, daß Sanherib die zu Schiff nach Cilicien eingefallenen Griechen zu bekämpfen hatte und erst nach eigenen großen Verlusten besiegte! Dillmann nimmt seine Zuflucht zu der Annahme, daß die Anlandung kittäischer Schiffe auf ein spezielles, dem Verfasser wohl bekanntes Ereignis sich beziehe, das wir bei der Kargheit der überlieferten Nachrichten nicht sicher datieren könnten, und nach Ewald muß (?!) damals vor kurzem eine von den Kittäern d. i. von den phönizischen Kypriern herkommende Seeräuberflotte sowohl die hebräischen d. i. die kananäischen und phönizischen als auch weiter nördlich hin die assyrischen d. i. (?!) die syrischen Küsten bedrängt haben. Schon Leibnitz nimmt mit vollem Rechte an, daß die Vorhersagung, vielleicht wirkliche Weissagung auf Alexander den Macedonier gehe, welcher laut 1 Mak 1, 5 *ἐξῆλθεν ἐκ τῆς γῆς Χεττιείμ*. Würde sichs nun um ein von dem Redaktor dem Bileam in den Mund gelegtes vaticinium post eventum handeln, so wäre die Redaktion des Pentateuch bis in die Diadochenzeit herabzudatieren: eine Konsequenz, vor welcher Cornill (Einl.^{2} § 13, 4; 14, 4) nicht zurückschreckt. Daß es etwas Auffallendes hat, wenn wir Bileam in so weite weltgeschichtliche Ferne hinaus die Weltbewegungen vorhersagen sehen, läßt sich nicht in Abrede stellen. Aber zu dem Auskunftsmittel greifen, daß ein vaticinium post eventum vorliege oder daß die ur-

sprünglich überlieferte Weissagung Bileams in späterer Zeit nach dem Fortgang der Geschichte erweitert worden sei, heißt soviel als die ganze Erscheinung Bileams um ihre wesentliche Bedeutung im Zusammenhange der alttestamentlichen Weissagung bringen. Darin beruht ja gerade das Bedeutungsvolle Bileams, daß sich „zur Zeit, als Israel zuerst in die Reihe der Völker trat, einem nicht ihm selbst angehörigen, sondern außerhalb seiner stehenden Propheten von diesem Punkte aus seine Zukunft der Völker und Weltmächte erschloß, so daß diese dem Volk für seine Geschichte auf Jahrhunderte hinaus mitgegebene Erkenntnis der Zukunft so lange, bis die Offenbarungen Daniels eintraten, welche diese Erkenntnis der Zukunft von dem Punkt aus fortführten, wo Bileam sie gelassen, zu einem Trost inmitten der drohenden Weltbewegungen gedieh". Wir belassen es sonach bei den wunderbaren Erlebnissen Bileams. Die große Bedeutung seiner Weissagung findet ihren Ausdruck auch darin, daß wir späterhin in den Reden der israelitischen Propheten überall dort, wo die Beziehungen Israels zu den Weltvölkern bezeichnet werden sollen, seine Worte durchtönen hören. Selbstverständlich bezieht sich die Behauptung der Herkunft der Bileamssprüche aus der mosaischen Zeit nur auf ihren wesentlichen Inhalt, nicht auf die Fassung, in welcher sie uns vorliegen. Letztere kommt auf Rechnung des Berichterstatters.

Sehr alt ist die messianische Deutung von v. 17 f. Und diese Deutung ist im Recht. Nur will beachtet sein, daß wir es hier nicht mit einer direkt, sondern mit einer indirekt messianischen Weissagung zu thun haben, nicht zwar so, daß es die königliche Person Davids ist, welche dem Auge des Sehers sich darstellt; aber auch nicht so, daß es die Person Christi ist: sondern ein königlicher Herrscher ist es, aus Israel emporkommend, in dessen idealer Person der Seher auf einmal sich verwirklichen sieht, was dann als historischer Prozeß sich auseinanderlegt. Bileam schaute nichts weiter als diese Herrschergestalt, ohne daß in seinem Bewußtsein eine Scheidung der Einheit in die Mehrheit vorlag; ohne daß er von David oder Christo in concreto etwas wußte; und so sind wir berechtigt, auf die Erfüllung gesehen, alles dasjenige in die Weissagung hineinzulegen, wodurch sie sich nachmals erfüllte. Die Frage aber, inwiefern denn überhaupt diese Weissagung auf Christus bezogen werden könne, da doch zu seiner Zeit die Moabiter schon vom Schauplatz der Geschichte verschwunden gewesen seien, wird nur der stellen, welcher über der Bedingtheit der eigentümlichen Ausprägung der Weissagung durch die zeitgeschichtlichen Umstände und Verhältnisse ihren hievon unabhängigen wesentlichen Inhalt übersieht. Letzterer ist im vorliegenden Falle kein anderer als der, daß die Israel feindlichen Völker untergehen, dem aus ihm emporkommenden Königtum unterliegend. Wenn David Moab und Edom seinem Szepter unterwarf; wenn Edom unter der Herrschaft der Römer dem ihm angedrohten Geschick anheimfiel: so gehörten diese Ereignisse zu den Mittelgliedern, durch welche Gott hinausführte, was den Feinden des Volkes Gottes angekündigt war. Erst wenn die gottfeindliche Welt einst ganz zu den Füßen des zur Rechten Gottes thronenden Christus liegen wird, dann wird Bileams Wort vom Stern aus Jakob erfüllt sein.

Im alten Testament wird das Segenswort Bileams selbst mehrfach bedeutsam hervorgehoben (Jos 24, 8. 10; Mi 6, 5), während seine Person nicht nur in Schatten gestellt, sondern er als verworfener Mensch und Verführer zur Sünde sowohl in der jüdischen Überlieferung (s. o.), als im neuen Testament behandelt wird (2 Pt 2, 16; Apk 2, 4). Diese Beurteilung seiner Person gründet sich auf die Notiz Nu 31, 16, laut welcher er dem König Balak den Rat gab, Israel zu dem wollüstigen Kult des Baal Peôr zu verleiten: eine Verführung, auf welche Stellen, wie Dt 4, 3; Ps 106, 28—30 (aber ohne Erwähnung des Rates Bileams) und Apk 2, 14 Bezug nehmen. Der Widerspruch, in welchem diese im Buch Numeri nachträglich und beiläufig gegebene Notiz mit 24, 25 zu stehen scheint, welche Stelle jedermann auf den ersten Blick so versteht, daß Bileam nach seinem Abschiedswort über Israel in seine Heimat zurückgegangen sei, löst sich leicht bei der Annahme, daß Bileam wirklich von Balak fortzog, aber unter den mit den Moabitern verbündeten Midianitern (22, 4. 7) sich aufhielt, um Israels Feinden zu dienen und den Erfolg seines Verführungsplanes abzuwarten. Im Verlaufe des gegen Midian ausbrechenden Rachekrieges (25, 16—19) ereilte ihn die göttliche Strafe (Nu 31, 8; Jos 13, 22). Daß er den Midianitern jenen in seinen Folgen für Israel so verderblichen Rat gab, erklärt sich aus der Erbitterung, welche ihn nachmals erfaßt haben mag, als er sich um den Lohn, nach dem er gestrebt, gebracht sah. Wenn 25, 1—5 die Moabiter, v. 6 ff. die Midianiter als diejenigen bezeichnet werden, welche durch ihre Weiber Israel in den Dienst des Baal-Peôr hineinzogen,

so erklärt sich dies aus dem Vorhandensein zweier Relationen, deren Harmonisierung sich ohne Schwierigkeit ergiebt, wenn man mit dem Redaktor, welcher 22, 4. 7 den an Bileam abgesandten Ältesten Moabs die Ältesten Midians beigesellt, den Bestand einer Bundes- und Kultusgemeinschaft zwischen Moab und dem im Ostjordanlande wohnhaften Teile Midians voraussetzt. Auf die in 25, 1—5 vorliegende Relation (J) bezieht sich Dt 4, 3 zurück. Die auffallende Erscheinung, daß Nu 23—24 nichts über den Rat Bileams verlautet, obwohl 31, 16 darauf als auf eine bekannte Thatsache zurückgewiesen wird, scheint mit Dillmann, Delitzsch u. a. durch die Annahme erklärt werden zu müssen, daß die Erwähnung des Rats in dem von dem Redaktor fallen gelassenen Eingang zu 25, 6 ff. vorkam. **Volck.**

Billicanus, † 1554. — Dolp, Gründlicher Bericht von dem alten Zustand und erfolgter Reformation der Kirchen, Klöster und Schulen in des h. Reichs Stadt Nördlingen, Nördlingen 1738; Schöpperlin, De vita Theobaldi Bilicani, Nordlingae 1767 u. 68 4°; Haußdorf, Lebensbeschreibung Spenglers, Nürnberg 1740 S. 213 ff.; Strieder, Hess. Gelehrtengesch., 1784 ff. Bd IV 369, X 383 ff.; G. Veesenmeyer, Kleine Beiträge zur Geschichte des Reichstags zu Augsburg 1530, Nürnberg 1830 S. 59 ff.; J. F. Weng, Nachrichten von dem kirchlichen Zustand der Stadt Nördlingen in der Zeitschrift „das Ries, wie es war und ist", Nördlingen 1834 ff., 4, 3 ff.; Th. Keim, die Stellung der schwäbischen Kirchen zur zwinglisch-lutherischen Spaltung in ThJ Bd XIV; Hautz, Geschichte der Universität Heidelberg, Mannheim 1862 f.; Steichele, Das Bistum Augsburg, Augsburg 1872 III, 947 ff.; Chr. Mayer, Die Stadt Nördlingen, ihr Leben und ihre Kunst, im Lichte der Vorzeit, Nördlingen, 1877 S. 217; Chr. Geyer, Die Nördlinger evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, München 1896.

Theobaldus Gernolt oder Gerlacher, geb. gegen Ende des 15. Jahrh.s, stammte aus Billigheim bei Landau in der Pfalz, woher er sich später Billicanus nannte. Am 5. September 1510 wurde er in Heidelberg immatrikuliert (Theobaldus Gernolt ex Billickeim Spir. Dioc. V. die Septembris vgl. die Matrikel der Universität Heidelberg ed. Töpke, Heidelberg 1884 I, 477) und war so Studiengenosse Melanchthons, der, damals mit ihm eng befreundet (Corp. Ref. I, 818), sich noch nach dreißig Jahren seines hervorragenden Talentes und seiner Beredsamkeit erinnerte (Corp. Ref. V, 582). Nachdem er am 29. Mai 1512 Baccalaureus und am 18. Oktober 1513 (Töpke II, 434) Magister geworden war, wirkte er als geschätzter Lehrer der Dialektik an der Universität, seit 1520 auch als Propst des Artistenkollegiums (Hautz, I, 394) und hatte u. a. Joh. Brenz zu seinem Schüler. Als Früchte seiner damaligen Thätigkeit dürfen seine später herausgekommenen Schriften Epitome dialectices 1530 und Annotationes in libros Physicorum et Metheororum Aristotelis angesehen werden. Als Luther 1518 nach Heidelberg kam und seine scharfen Sätze gegen die scholastische Theologie verfocht, gehörte Billican neben Joh. Brenz, Erh. Schnepff und Martin Bucer zu den jüngeren Gelehrten der dortigen Hochschule, die ihm zujubelten und auf die der angehende Reformator die besten Hoffnungen für die Zukunft setzte (Seckendorf, Hist. Luth. I, 29, de Wette I, 112, Enders I, 193). Aller Wahrscheinlichkeit nach hat er auch als Canonicus ecclesiae ad sanctum Spiritum (Steichele S. 954) in evangelischem Sinne gepredigt, doch ist die gewöhnliche Erzählung (Hautz I, 386. 394, Riggenbach Art. Billican in der 2. Aufl.), daß Billican wegen eines vom Kurfürsten Ludwig V. von der Pfalz am 20. August 1522 gegen die bei der Universität vorkommenden Winkelpredigten gerichteten Erlasses Heidelberg verlassen habe und Prediger in Weil der Stadt, dem Geburtsort des Brenz, geworden wäre, unrichtig, denn schon vier Monate früher finden wir ihn in Weil, wo er am 20. März 1522 die Vorrede zu einem kleinen, interessanten, dem kais. Sekretär Ferenberger gewidmeten Schriftchen (Peronnata eademque verissima D. Christophori descriptio O. O. u. J.) datierte. In demselben erklärte er unter verächtlichen Bemerkungen über die vulgären Heiligengeschichten und die Art, wie sie von den Priestern verwertet würden, das Bild von Christophorus ganz ähnlich wie Luther dies später mehrfach gethan (vgl. EA. ²17, 329. 62, 39) für eine allegorische Darstellung des Christenlebens (Pius sane Graecorum aliquis . . . hanc Christophori tabulam depinxit eamque pro foribus aedium sacrarum ut decet religiosum viatorem Christiano populo dicavit describens formam Divi hoc est spiritalis hominis qui e coelo Hiebusaeo quantum posset fieri Christo humeros subiiceret, fortiter cum mundo pugnans, hoc est aquas persecutionum calcans Gibor esset et Giganteo corpore non illo externo sed interno, quo de spiritu et aqua renascitur, haerens eo virgulto, quod Isaias XI describitur)

und verweist dann unter Berufung auf die Exegese des Paulus und des Hebräerbriefes darauf, daß die Erzählungen des ganzen AT.s solche adumbrationes seien, wobei er es auch an deutlichem Hinweis auf das discrimem Apostolicae et papisticae ecclesiae nicht fehlen läßt. Aber seines Bleibens in Weil war nicht lange. Seine kühnen Predigten gegen die Mittlerschaft der Maria und das Fegefeuer, wie die Rücksichtslosigkeit, mit der er einem für die Intercession der Heiligen eintretenden Augustinereremiten im dortigen Augustinerkloster, dessen Prior Seb. Rapp übrigens auf seiner Seite stand, widersprach, erregten die Aufmerksamkeit der österreichischen Regierung (Crusius bei Haußdorf S. 217), die seine Entlassung durchsetzte (so ohne Quellenangabe Stälin, Württemberg Gesch. IV, 247). Von Stadt und Gemeinde verabschiedete er sich in einem Sendbrief „An die Christelich kirchversammlung ainem Ersamen Radt vnd gemain der Stat Weyl" (1522). Diese seine erste rein theologische und reformatorische Schrift, die wir kennen, ist ein in warmen Worten, wenn auch noch in sehr ungelenker Sprache geschriebenes Vermächtnis an seine Gemeinde, in dem er nach ausführlicher Aufforderung zur Einigkeit noch spezielle Ermahnungen über die Pflicht, Zehnten, Opfer und Zinsen zu leisten, ohne zu forschen, „ob sie gerecht oder ungerecht nehmen" und über Almosengeben giebt, dann vom Gebet für die Toten handelt, was er billigt, weil „die Kraft der Liebe dringt, für die Toten zu bitten, das sie Gott woll begnadet haben", endlich vom Heiligendienst, was ihn schließlich veranlaßt, Luthers bekannten Brief an die Christen zu Erfurt über denselben Gegenstand (de Wette II, 280) beizufügen. Wahrscheinlich war diese Schrift schon von Nördlingen aus geschrieben, wo er noch vor Jahresschluß ein neues Amt antrat.

Hier lagen die kirchlichen Verhältnisse äußerst mißlich. Seit dem Jahre 1310 besaß das Cistercienserkloster Heilsbronn das Patronatsrecht über die Nördlinger Pfarrkirche mit der Verpflichtung, dem Bischofe (von Augsburg) jeweilig einen Weltgeistlichen als Pfarrer zu präsentieren und aus dem Einkommen der Kirche angemessen zu besolden. In der Folge hatte das Kloster noch das Besetzungrecht über vierzehn andere städtische Pfründen erhalten, kam aber, worüber man das ganze fünfzehnte Jahrhundert je länger je mehr klagte, seinen Verpflichtungen in sehr ungenügender Weise nach. Die Pfarrer waren ungeistliche Herren, die ihr Amt durch schlecht besoldete, nicht selten übel beleumdete Vikare versehen ließen. Der damalige Pfarrer (seit 1516), Georg Kirchmüller, war, obwohl ein Nördlinger Stadtkind, fast niemals in der Stadt, da er zugleich die Würde eines kaiserlichen Sekretärs und tirolischen Kammerschreibers bekleidete. Schließlich waren die Zustände unerträglich geworden, namentlich empfand man den Mangel evangelischer Predigt. Im Dezember 1521 verlangte deshalb der Rat in Erwägung, „daß bei diesen Zeiten der augenscheinlichen Mißhellung in der h. Christenlichen Kirchen das gemeine Volk etwa durch der Ordenleut Predigen und Lehren zu hoher Irrung geführt werde", vom Abt zu Heilsbronn, er solle einen gelehrten frommen und erfahrnen Doctor der heiligen Schrift um ziemliche Besoldung anstellen, „der dem gemeinen Volk nach alter Gewohnheit zu allen feiertäglichen und heiligen Zeiten den rechten wahren Weg christlichen Glaubens und evangelischer Lehre bericht thet" (Meyer 216). Als dies keinen Erfolg hatte, handelte man selbstständig und berief Billican als Prediger zunächst auf 10 Jahre, der unter dem 31. Oktober 1522 einen darauf bezüglichen „Pact" unterzeichnete. Derselbe verpflichtete ihn, das Evangelium zu verkündigen, doch so, daß bei geistlicher und weltlicher Obrigkeit kein Ärgernis entstehe, wogegen der Rat versprach, ihn vor Ablauf der 10 Jahre nicht zu entlassen ꝛc. (Dolp, Anh. Nr. 29) Das Ganze war eine Eigenmächtigkeit des Rats, der aber nicht zuviel gewagt hatte, vielmehr setzte er sogar durch, daß der Heilsbronner Abt, der ewigen Zänkereien müde, am 11. Januar 1523 auf seine Patronats-, Besitz- und Zehntenrechte verzichtete (Meyer 120 f.). Damit bekam der Rat und sein Prediger freie Hand. Und schon vor Billicans Anstellung hatte hier ein viel zu wenig gewürdigter Mann der Karmeliter Kaspar Kantz (s. d. Art.) in reformatorischem Sinne gewirkt und bereits im Jahre 1522 ein deutsches Meßformular „die rechte Evangelische und apostolische Meß gedeutschet" ausgehen lassen (Abgedr. von Chr. Geyer in der Zeitschrift Siona 1893, Heft 5 u. 6; dazu vgl. J. Smend, Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers deutscher Messe, Göttingen 1896 S. 72ff.). Indessen scheint Billican im Einverständnis mit dem Rat, der sich möglichst passiv verhielt, längere Zeit jede Änderung am Kultus vermieden zu haben. Ein erster Versuch, für eine solche, wie sie wahrscheinlich unter dem Einfluß des Kantz die Gemeinde schon forderte, einzutreten, ist sein Schriftchen: „Von der Meß. Gemeine Schlußreden durch Theobaldum Billicanum gepredigt zu Nörd-

lingen" MDXXIIII. Es enthielt kurze scharfe Sätze gegen den „Betrug" der Messe als Opfer für die Lebendigen uud Toten, die bei Verlust der Seligkeit nicht statt haben dürfe, und fordert eine rechte evangelische Messe, in der der Priester dem Volke die Erlösung Jesu Christi verkündige und mit den Brüdern „zur Wuchen auf den Sonntag oder sonst" das Abendmahls genieße. Zu gleicher Zeit war er mit der theologischen Fakultät in Ingolstadt in eine Fehde geraten. Als dieselbe ihr Vorgehen gegen den der Häresie angeklagten und von Argula von Grumbach in Schutz genommenen Magister Arsacius Seehofer durch eine auf den 11. April 1524 angesetzte feierliche Disputation vor aller Welt rechtfertigen wollte und jedermann zur Bekämpfung der von den Theologen Marstaller und Apell aufgestellten Thesen einlud (vgl. Prantl, Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität I, 157 ff. und A. v. Druffel, Die bayer. Politik im Beginn der Reformationszeit AMA III Cl. B. XVII S. 652), ließ Billicanus eine nicht ungeschickte und sehr scharfe Confutatio der Sätze Marstallers ausgehen (Adversus Propositiones Leonardi Marstalleri Ingolstadiensis confutatio 1524). Eine weitere Bekämpfung der Sätze Apells sollte folgen. Aber als Marstaller nicht antwortete, sondern sich darauf beschränkte, in einem offenen Briefe an den bayerischen Rat Leonhard von Eck, in einem den Gegner verächtlich behandelndem Tone die Gründe seines Schweigens anzugeben — cur Billicano cuidam Lutherana perfidia infectò non responderit —, schrieb Billican Ende Septbr. 1524 eine „Apologia" seiner Confutatio, in der er den Vorwurf der Häresie entschieden zurückweist und sich auf den Reichstagsbeschluß, der da gestatte das Evangelium frei zu verkünden, beruft, ein Schriftchen, dem er eine ebenfalls gegen die Ingolstadter gerichtete Abhandlung de libero arbitrio und einen Abdruck jenes Entschuldigungsschreibens des Marstaller an Leonhard von Eck beifügte. Man begreift demnach, daß die Wittenberger ihn ganz zu den Ihrigen rechneten (de Wette, Luthers Briefe II, 467; Enders IV, 229), und ein Cochlaeus die Nördlinger bald als Erzlutheraner bezeichnete (Hocker, Heilsbronner Antiquitätenschatz S. 78 f.). Und der gelehrte Mann, der mit Luther, Melanchthon, Urban Rhegius, Joh. Brenz, Oekolampad, Zwingli u. a. in regem brieflichen Verkehr stand, und im Dezember 1524 auch einen Kommentar zum Propheten Micha (Micheas propheta unus e duodecim cum scholiis Theobaldi Billicani Ecclesiastae Nordlingiacensis. Aug. Vind. 1524) — wesentlich einfache Texterklärung, hier und da unter Berücksichtigung des Urtextes und der Septuaginta — herausgegeben hatte, konnte in der That damals als ein Führer der evangelischen Sache in Süddeutschland gelten. Indessen zeigten die nächsten Ereignisse die Unklarheit seiner Stellung wie die Zerfahrenheit seines Charakters.

Nach seiner Vertreibung aus Sachsen war Andreas Carlstadt nach Nördlingen gekommen (Enders V, 110) und hatte wenigstens nach einer Richtung Erfolg gehabt, so daß der Rat am 7. Dezember 1524 eine Verordnung gegen das Bilderabreißen erlassen mußte (Meyer 227). Daß auch Billicanus, der in seiner Confutatio in Zwinglischer Weise im Abendmahl nur eine commemoratio sah, auch sonst zu ihm neigte, oder wenigstens nicht ohne weiteres von der Unrichtigkeit von Carlstadts Lehre überzeugt war, zeigt, daß er sich deshalb an Luther wendete, dessen Schrift wider die Himmlischen Propheten, wie auch Luther annahm, ihm aber bald über Carlstadt die Augen geöffnet zu haben scheint. Noch ehe Luthers Brief (Enders V, 185) bei ihm eintraf, bezeichnete er Carlstadt als blasphemus in libertatem Christi, praevaricator testamenti dei in Iudaismum declinans etc. (Haußdorf 226). Daß er gleichwohl von Carlstadtschen Gedanken in mancher Beziehung nicht frei war, ergiebt jedoch seine vom 13. Februar 1525 datierte Renovatio ecclesiae Nordlingiacensis et ratio omnibus reddita de quorundam institutione per diaconos ibidem. 23 Bl. (Auszüge daraus bei Richter, evangelische Kirchenordnungen I, 18 ff.). Sie ist an Bürgermeister, Rat, Zunftmeister und Gemeinde gerichtet und soll eine Rechtfertigung gegenüber gewisser Lästerungen sein, namentlich aber gegenüber der Anschuldigung, von dem Geiste Carlstadts ergriffen zu sein, gegen dessen „blasphemia" er sich in der (bei Richter leider nicht abgedruckten) langen Einleitung mit großer Schärfe erklärt. Auch falls, wie wahrscheinlich, was hier als gottesdienstliche Übung geschildert wird, wenn überhaupt jemals, so doch nur kurze Zeit wirklich geübt wurde, so gehört diese Renovatio mit ihrem wunderlichen Gemisch von Altem und Neuem, mit ihrem Radikalismus auf der einen Seite und ihrem Konservativismus auf der andren Seite (Beibehaltung des Lateinischen bei der Abendmahlsfeier, weil wir nicht zusammenkommen, um zu hören, und zu lernen, sondern um Gott zu danken) zu den interessantesten liturgischen Denk-

mälern der Reformationszeit. Hinsichtlich der Abendmahlslehre erklärte er sich mit Entschiedenheit für Luther gegen Carlstadt (in coena dominica esse corporaliter carnem et sanguinem domini), aber er legt offenbar auf das Abendmahl selbst keinen hohen Wert. Er sieht es nicht einmal wie Zwingli als Zeugnis der Gemeinschaft an, denn er erklärt die Teilnahme daran nicht als ein notwendiges Erfordernis für die Zugehörigkeit zur Kirche und zur Gemeinde: „Wenn einige nicht mit uns das hl. Abendmahl genießen, teilen aber mit uns die himmlischen Güter, die Gerechtigkeit Gottes und die Liebe, so schließen wir sie nicht von unserem Umgange aus (non arcentur a consuetudine), ungeachtet wir lieber wollten, daß alle Brüder im Herrn nach dem Worte Christi „Trinket alle daraus“ an dem äußerlichen Mahle (in externa coena) teilnehmen. Sed danda est infirmis venia, danda est occupatis ad communem utilitatem venia, si in coena non accumbant, idem fide et facto confitentes et facientes“. Noch weitherziger sprach er sich in Bezug auf die Taufe aus: „Wir taufen Kinder, wir taufen auch im späteren Alter und halten die nicht von der Kirche fern, welche die Kinder nicht zur Taufe bringen, sondern sie nur durch Handauflegung von seiten der Kirche Christo unserem Mittler und Seligmacher empfehlen.“ Handelte man wirklich hiernach in Nördlingen, so mußte Billican in der That, wofür sonst jedes Analogon fehlt, einen Akt eingeführt haben, der an die Stelle der Kindertaufe treten konnte, wobei es freilich sehr auffallend ist, daß sonst nirgends auf diese unerhörte Neuerung Bezug genommen wird. Und der Abendmahlsstreit scheint alles andre in den Hintergrund gedrängt zu haben. Auf Veranlassung des Urban Rhegius ließ sich nach längerem Zögern auch Billicanus im Winter 1525 dazu herbei, öffentlich in zusammenhängender Begründung für Luthers Abendmahlslehre einzutreten. Es geschah in einem Sendschreiben an Rhegius, welches dieser mit einer Antwort von sich (18. Dezember 1525), wie Billican klagte, verstümmelt (Füßlin, epistol. Ref. Tiguri 1742 I, 32) im Druck ausgehen ließ (De Verbis coenae dominicae et opinionum varietate, Theobaldi Billicani ad Vrbanum Regium etc. 1526. Abgedruckt in Urbani Rhegii opp. II, 1. Über den Inhalt wie zur ganzen Frage Th. Keim in ThJ 14. Bd 1855 S. 170 ff.). Aber sein Bemühen, durch genaues Eingehen auf die Einsetzungsworte mit Ausschluß alles anderen zu einem sicheren Resultate zu kommen, hatte ihn offenbar selbst zu keiner festen Ansicht gebracht, und während man in Wittenberg über diesen neuen Bundesgenossen hocherfreut war (Enders V, 310), lenkte er in einem Schreiben an Oekolampad vom 16. Januar 1526 (Füßlin a. a. O., Keim 185) diesem gegenüber wieder ein, was ihn nicht hinderte, zwei Monate später in Briefen an Schleupner in Nürnberg (Haußdorf S. 229) und an Pirkheimer (Heumann, documenta litter., Altdorf 1758 S. 121) sich wiederum ganz anders auszusprechen und mit Siegesgewißheit eine vollständige Widerlegung der ihm bereits angekündigten Gegenschriften Zwinglis und Ökolampads in Aussicht zu stellen. Aber des Rhegius (s. d. Art.) zeitweiliger Abfall von Luther und der Inhalt jener Gegenschriften (über Zwinglis Antwort ausführl. A. Baur, Zwinglis Theologie, Halle 1889 II, 353 ff.) machten auch ihn schwankend (vgl. Keim S. 195). Zwar trat Billican nicht ganz auf Zwinglis Seite, wie dieser es auffaßte, aber er erklärte doch mehr von den Zwinglianern als den Lutheranern gelernt zu haben, und suchte nicht ohne den Ehrgeiz, zwischen den Parteien stehend das allein Richtige zu lehren, ein Mittleres zu finden, indem er in teilweisem Anschluß an Carlstadt und Oekolampad, zwar das Brot, welches Brot bleibt, für eine Figur des Leibes Christi erklärt, aber es doch zugleich wieder den wahrhaftigen Leib Christi nennt, weil Gottes Wort durch den Glauben mittels des Abendmahls in uns wirkt, daß wir kraft des göttlichen Geistes Christo selbst eingeleibt werden, mit ihm ein Leib werden (Keim S. 195). Diese unklare Theorie, die er auch auf der Kanzel behandelte, legte er Melanchthon und den ihn des Zwinglianismus beschuldigenden Nürnberger Freunden vor, hatte aber nur den Erfolg, daß die Lutheraner nichts mehr von ihm wissen wollten. Sein fortwährendes Schwanken und unruhiges Suchen, bei dem er bereits wieder bei einer Art Opferbegriff und dem römischen Traditionsprinzip anlangte, illustriert ein überaus unklares, verworrenes Schriftchen aus dem Jahre 1528: Epistola Theobaldi Billicani ad Joannem Hubelium qua illo de Eucharistia cogitandi materiam conscripsit. Es blieb völlig unbeachtet (Corp. Ref. I 1002 bezieht sich nicht darauf. Auch Neuere scheinen es nicht zu kennen). Der hochbegabte Mann, auf den man in weiten Kreisen so große Hoffnungen gesetzt hatte, wurde bald von beiden Parteien gemieden. Um so mehr wuchs sein Ehrgeiz. Der theologische Doktorhut sollte dem gesunkenen Ansehen wieder

aufhelfen. Um sein Ziel zu erreichen, brach er mit seiner ganzen Vergangenheit. Im September 1529 reichte er mit einem Gesuch um die theologische Doktorwürde bei der Heidelberger Fakultät ein Bekenntnis ein, in dem er mit großer Schärfe die Lutheraner, Zwinglianer und Anabaptisten verwarf, die Messe als ein wahrhaftig Opfer für Abgestorbene und Lebendige erklärte und sich in allem zur Lehre und Uebung der römischen Kirche bekannte, wobei er in seiner Bescheidenheit darum bat, es möchte dieses Bekenntnis ad perpetuam eius rei memoriam et aliorum exemplum in die Matrikel eingetragen werden (Dolp, Anh. Nr. 43 u. 34, vgl. für das Jahr Nr. 41). Mit Emphase hatte er dabei seinen Cölibat hervorgehoben, — als Heidelberg ihn zurückwies, heiratete er unmittelbar darauf eine reiche Frau, eine Verwandte des Nördlinger Malers Hans Schäuffelin (Meyer S. 223) und hatte nach alledem, was vorgefallen, den Mut, nunmehr bei Melanchthon wegen des Wittenberger Doktorhuts anzufragen. Derselbe antwortete sehr kühl: neminem promovent nisi ante confessione eius cognita de doctrina (C. R. I, 1112), worauf Billican von seinem Vorhaben abstand.

Natürlich war diese Haltung des Predigers, den man mit sehr zweifelhaftem Rechte den Reformator Nördlingens genannt hat, auch von großem Einfluß auf das Nördlinger Kirchenwesen. Nicht ohne Grund sah man jetzt auswärts die dortige Gemeinde als für die evang. Sache verloren an (Brenz an Schradin am 14. November 1529; vgl. Steichele 961). Der Rat unterhielt die Beziehung mit dem Bischof, und in kirchlicher Beziehung that jeder was er wollte, reichte das Abendmahl unter einer oder beiden Gestalten, je nachdem es verlangt wurde, hielt auch Vigilien und Totenmessen ꝛc. Auch beugte sich der Rat, nachdem er nur kurze Zeit dem Speierer Protest beigetreten war, vor den Drohungen des Kaisers und war auch bereit, sich den Augsburger Abschied gefallen zu lassen.

Noch weiter ging Billican, der bei Beginn des Reichstags eine glückliche Lösung aller Wirren allein vom Kaiser hoffte und sich darin gefiel, quod nec Lutherus nec Cinlianus ita ipse scribit (berichtet Bucer) nec anabaptista sed nec Papista sit, und in einem Briefe kühn erklärte, se nolle vel Julium vel Pompejum sed Catonem agere (Zwingli opp. VIII, 452). Als dann der Reichstag zu Ungunsten der Reformation auszulaufen schien, kam er selbst nach Augsburg, um vom päpstlichen Legaten Kardinal Campeggi die Erlaubnis zu erbitten, trotz seiner Verheiratung sein Predigtamt weiter verwalten zu dürfen. Nach einigen Bedenken war man dazu geneigt, diese Erlaubnis zu gewähren. Da mischte sich Joh. Eck ein und beschuldigte Billican der Häresie, worauf sich dieser herbeiließ, wie es der Kardinal bestimmte, vor dem Mainzischen Inquisitor Michael Vehus, Notar und Zeugen am 13. Oktober 1530 ein Bekenntnis abzulegen. In demselben verwirft er wie im Heidelberger Bekenntnis die Lehren der Lutheraner, Zwinglianer und Wiedertäufer, bekennt sich zu den römischen Sakramenten und zum Meßopfer und verspricht die ganze christliche Wahrheit zu halten und wider gemeine und heilige römische Kirche überhaupt nichts zu thun und zu lehren (Dolp, Anh. Nr. 41; vgl. dazu Steichele 963). Dieser Abfall vergrößerte sich noch in der öffentlichen Meinung. Man wollte wissen, daß er fußfällig vor dem Kardinal widerrufen habe. Jedenfalls war die Aufregung darüber in der Nördlinger Gemeinde anfangs so groß, daß Billican sich eine Zeit lang vom Predigtamt fern hielt. Veit Dietrich berichtete am 20. November an Luther, daß er in bürgerlicher Kleidung einherginge und ein kaufmännisches Geschäft (bei seinem Schwiegervater) betreibe (Fortges. Sammlung 1744 S. 467 f.), aber auch, daß die Mehrzahl der Nördlinger Geistlichen zu den papistischen Uebungen zurückgekehrt sei. Und die Bürgerschaft war ebenso wetterwendisch wie ihr Prediger. Und schon im März schrieb Eck an Billican, er habe gehört, daß er wider seinen Augsburger Eid und Bekenntnis predige und die „beschroten und behawen meß die sich gar nicht vergleicht cum consuetudine veteris ecclesiae“ handhabe. Er ermahnt ihn, mit der Vergangenheit zu brechen und ein homo ecclesiae zu werden und unterzeichnet sich „tuus, si tu es Christi, Joh. Eckius“ (Dolp, Anh. Nr. 40). Was Billicanus hierauf geantwortet, ist nicht erhalten, indessen glaubte er immer noch, zwischen den Parteien stehen zu können, und hatte die Bürgerschaft auf seiner Seite, so daß der Rat nach Ablauf seiner zehnjährigen Amtszeit im Jahre 1532 das Dienstverhältnis auf weitere fünf Jahre erneuerte. Seine Stellung wurde ihm jedoch auf die Länge wohl selbst unerträglich, auch ließ ihm der Ehrgeiz keine Ruhe, und im Frühjahr 1535 bat er den Rat wegen Kränklichkeit um Enthebung vom Predigtamt, während er bereit sei, der Stadt, übrigens gegen Besoldung, noch die ferneren zwei Jahre zu dienen: er wolle auch auf eine Universität ziehen und doktorieren, und als-

dann, wenn es notwendig sei, ferner zur Reformierung der Priester oder auf Reichstagen mit Verantwortung in Sachen des Glaubens helfen (Meyer S. 242f.). Und der Rat ging im wesentlichen unter dem 19. April darauf ein, hatte doch Billicanus in Bezug auf das städtische Schulwesen, indem er den Schulmeistern stets helfend zur Seite stand, sich manche Verdienste erworben, auch für seine Schule eine lateinische Grammatik geschrieben, die den vielgewandten Mann auch als Musikverständigen zeigt, indem er, vielleicht der erste, Musiknoten zu 19 Oden des Horaz mitteilte (De partium orationis inflexionibus, aliisque accidentibus ac Syntaxi earundem Compendium Theobaldi Billicani. Modi undeviginti odarum Horationarum ad iuventutem exercendum facti M.V.[!]XXVI.). Indessen schon am 23. Mai desselben Jahres verließ er Nördlingen, wo erst nach einem Jahrzehnt durch den trefflichen Caspar Löner (vgl. d. Art.) die Reformation wirklich durchgeführt wurde. Er begab sich mit Frau und Kindern wieder nach Heidelberg, um nunmehr als Jurist sein Glück zu versuchen. Aber man wußte hier von seiner Nördlinger Thätigkeit mehr als ihm gut war. Kaum hatte der Kurfürst von seiner Ankunft erfahren, als er der Universität aus ihrer Zulassung Billicans einen schweren Vorwurf machte und ihr den Beschluß mitteilte, denselben unverzüglich durch den Stadtschultheißen ausweisen zu lassen. Erst auf die Vorstellung der Universität, daß Billican nicht als Theologe gekommen sei, sondern um Jura zu studieren, durfte er bleiben, wurde sogar 1539 Vorsteher der Realistenburse und durfte, nachdem er inzwischen zum Licentiaten beider Rechte promoviert hatte, einen erkrankten Professor in seinen Vorlesungen vertreten. Als er aber nach dem Tode desselben 1543 um dessen Professur sich bewarb und dies mit dem ihm eigenen Selbstgefühl damit begründete, „damit künftiger Zeit die Juristen Schul ... mit dapferen und geschickten Leuten versehen werden möcht“, widersetzte sich die dadurch verletzte Fakultät seiner Ernennung, er erhielt jedoch Dank der Protektion einer kurfürstlichen Maitresse, Margarete von der Layen, als deren „Kanzellarius“ er galt, die Erlaubnis zu selbständigen juristischen Vorlesungen. Eben um dieser Beziehungen willen wurde er alsbald nach dem Regierungsantritt des Kurfürsten Friedrich II. am 26. Juli 1544 seiner Ämter enthoben und ihm aufgegeben, Heidelberg zu verlassen, (Hautz I, 394ff.). Inzwischen hatte er noch eine kurze Kerkerhaft auf dem Dilsberge zu bestehen ehe man ihn ziehen ließ (Corp Ref. V, 368. 482; Vierordt, Geschichte der evang. Kirche in dem Großherzogtum Baden, Karlsruhe 1847 I, 389). Er fand eine Zuflucht in Marburg, wo er 1547(?) eine Professur in der Rhetorik erhielt und hier endlich auch Dr. juris wurde. Im Jahre 1550 übernahm er den Lehrauftrag der Geschichte und erklärte, wie man ihm nachrühmte, mit großem Geschick namentlich die Schriften des Sallust. Dabei hatte er die theologischen Interessen durchaus nicht aufgegeben. Aus seiner Heidelberger Zeit datiert ein (mir nicht zu Gesicht gekommenes) Schriftchen, Auslegung des 91. Psalms Davids, Augsburg 1537 (vgl. Strieder IV, 370), und obwohl man seine Versatilität in den weitesten Kreisen kannte und ihm auch seinen lange verheimlichten, charakterlosen Handel mit Campeggi öffentlich vorrückte, wogegen er 1539 eine Apologie ausgehen ließ (Apologia Theobaldi Gerlachii Billicani ad clariss. virum Joann. Stoplerum, cancellarium Brunsvicens., de commento revocationis per aemulos vulgato. Vormatiae [1539 mense Febr.] (vgl. dazu Steichele 962)), war es möglich, daß der Pfalzgraf Ottheinrich bei seinen Reformationsanfängen in Neuburg sich vielfach von ihm in kirchlichen Fragen beraten ließ. Die noch nicht gedruckten Gutachten Billicans an den Fürsten aus dem Jahre 1547 und 1548 (auf dem Reichsarchiv in München) lassen erkennen, daß er auch jetzt noch seine unklare Mittelstellung einhalten wollte, freilich thatsächlich mehr katholisch als evangelisch war, so daß ihn Melanchthon nicht ohne Grund mit Witzel zusammenstellte. Abgesehen von beiderlei Gestalt des Abendmahls, die er für notwendig erklärt, tritt er für die Beibehaltung der meisten alten Zermonien ein, auch für die Messe als Opfer, sofern man nur dem Volke die richtige Deutung gebe, auch den Kanon dürfe man gebrauchen, „die weil dan vnser ware religion und die augspurgisch christlich confession nit anders enthält“, u. s. w. In Marburg scheint er deshalb nicht behelligt worden zu sein. Er starb am 8. August 1554 und wurde in der dortigen Elisabethkirche begraben.

Theodor Kolde.

Binde- und Lösegewalt, s. Schlüsselgewalt.

Bingham, Josef, gest. 1723. Biographia brittanica (von seinem Sohne Richard); Biographie in der Ausgabe seiner Werke 1821 ff. von seinem Urenkel Richard Bingham; Dictionary of national Biography (1886).

Josef Bingham ist 1668 in Wakefield in Yorkshire geboren, studierte in Oxford, wo seine Neigung sich schon früh dem Gebiete zuwandte, auf welchem er hernach seine Bedeutung erlangte, wurde 1688 Baccalaureus und 1689 Fellow daselbst. Eine wissenschaftliche Predigt über die Trinitätslehre (1695), obwohl ganz korrekt, brachte ihn in den Verdacht der Ketzerei und führte seine Entlassung herbei. Durch einen Gönner erhielt er darauf die Pfarrei Headbourn-Worthy die ihm darum wertvoll war, weil er die reiche bischöfliche Bibliothek in Winchester nahe hatte. Dort vollendete er 1708 den ersten Band seiner berühmten Origines ecclesiasticae; der letzte erschien erst ein Jahr vor seinem Tode 1722. Inzwischen (1712) war er auf die Pfarrei Havant bei Portsmouth übergesiedelt. Hier starb er, seit langem schwächlicher Gesundheit, nach einem arbeitsreichen Leben, gerade mit einer Revision seiner Origines beschäftigt, um seiner edlen, anspruchslosen Persönlichkeit willen hochgeachtet, in ärmlichen Verhältnissen am 17. August 1723.

Binghams Name lebt heute noch rühmlich fort in seinen 1708—1722 erschienenen Origines ecclesiasticae or the antiquities of Christian Church (s. d. A. Archäologie, kirchl. I, 781, 38). Das, was seine wissenschaftlichen Arbeiten auszeichnet, gründliches Wissen und vorsichtiges Urteil, ist in diesem bedeutsamen, bisher einzigarten Werke am schärfsten zum Ausdruck gekommen. Von seinen übrigen Schriften ist bemerkenswert seine ausführliche Scholastical history of the practice of the Church in reference to administration of baptisme by Laymen 1712. 1714 (lateinisch im Anhang der lateinischen Übersetzung der Orig. eccl. durch Grischow 2. Ausg. 1751 ff.), eine archäologisch-dogmengeschichtliche Abhandlung über Praxis und Recht der Laientaufe; ferner The French Church's Apology for the Church of England 1706 (lat. a. a. O.), eine Verteidigung der anglikanischen Kirche gegenüber presbyterianischen Angriffen und Reformforderungen, veranlaßt durch das Synodicon in Gallia reformata etc. des John Quick (London 1692); Dissertation upon the 8th canon of the Council of Nice (lat. a. a. O.) über Stellung der Novatianer zur katholischen Kirche und insbesondere Nachweis, daß Novatian nie eine kirchlich giltige Bischofsweihe erhalten habe. Die erste, noch mangelhafte Gesamtausgabe seiner Werke erschien 1726 in 2 Foliobänden; die beste ist die von 1821—29 in neun Oktavbänden; dazu sind noch spätere gekommen. Das archäologische Hauptwerk wurde durch die lateinische Übersetzung des Hallenser Grischow (1. Ausg. 1724—1738; 2. Ausg. 1751—1761 mit den Dissertationen im letzten Bande) in weite Kreise getragen. **Victor Schultze.**

Binterim, Anton Josef, gest. 1855. K. Werner, Geschichte d. kath. Theologie seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart. 2. Aufl. München und Leipzig 1889, S. 391 bis 393; von Schulte in der Allgem. Deutsch. Biographie, 2. Bd (1875); Kessel im kath. Kirchenlexikon, 2. Bd (1883).

Anton Josef Binterim ist 1779 in Düsseldorf geboren, besuchte das von Exjesuiten geleitete Gymnasium daselbst und trat 1796 in den Franziskanerorden ein. Die Aufhebung der Klöster am rechten Rheinufer veranlaßte ihn, aus dem Orden auszuscheiden und Weltpriester zu werden. Als solcher erhielt er 1805 die Düsseldorfer Vorstadtpfarrei Bilk, die er, alle Versuche, ihn zu höhern kirchlichen Ämtern zu befördern, abweisend, bis zu seinem am 17. Mai 1855 erfolgten Tode innehatte.

Persönlichkeit und Schriften Binterims sind eng mit den Anfängen des von Frankreich her importierten Ultramontanismus auf deutschem Boden verbunden. Seine umfangreiche litterarische Thätigkeit (s. das Verzeichnis seiner Schriften im katholischen Kirchenlexikon a. a. O. S. 850 f.; dazu zahlreiche Aufsätze im „Katholik") stand fast ausschließlich im Dienste der Bestrebungen dieser neuen Richtung. An dem Kampfe um die gemischten Ehen nahm Binterim mit Flugschriften und wissenschaftlichen Abhandlungen und in persönlicher Agitation leidenschaftlich Anteil. Seine Schrift: „Der katholische Bruder- und Schwesterbund zu einer rein katholischen Ehe" (gedruckt als Handschrift 1838), in welcher er zur Bildung von männlichen und weiblichen Vereinen in allen Pfarreien zum Zweck der Gegenwirkung gegen die staatlichen Eheverordnungen aufruft, zog ihm eine 6 monatliche Kerkerhaft in Wesel zu. Die Hermesianer hatten in ihm einen erbitterten Gegner, und ebenso machte ihn der von ihm berufsmäßig geführte Kampf gegen den katholischen „Rationalismus" zu einem heftigen Bestreiter der van Eßschen Bibelübersetzung. Andererseits trat er als Verteidiger der Jesuiten (Die geheimen Vorschriften der Jesuiten, monita secreta, ein altes Lügenwerk u. s. w. Düsseldorf 1853) und der Echtheit des hl. Rocks in Trier gegen Gildemeister und Sybel auf

(Zeugnisse für die Echtheit des hl. Rockes zu Trier, 3 Lieff. Düsseldorf 1845—46; dazu eine Replik 1846). Aus demselben Geiste des Neo-Katholizismus heraus ist auch sein Hauptwerk geschrieben, „Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche", Mainz 1825—1837, 7 Bde, was nicht nur in der Vorrede, sondern auch in den Ausführungen selbst scharf zum Ausdruck kommt (s. d. A. Archäologie, kirchl., I, 1. Bd S. 781). Wie er die Lobredner Luthers einst ausdrücklich zurechtzuweisen für nötig fand, so urteilte er hier, daß die Protestanten in der Trennung das Leben suchen, aber den Tod finden. Seine „Pragmatische Geschichte der deutschen National-, Provinzial- und vorzüglichsten Diöcesankonzilien", Mainz 1835—48, 7 Bde hat zu ihrer Zeit Wert gehabt. Endlich seien noch genannt: „Die alte und neue Erzdiöcese Köln", Mainz 1828 ff. 3 Teile (in Verbindung mit Mooren) und Calendarium ecclesiae Germanicae Colon. saec. IX, Köln 1824. Im ganzen beurteilt hat Binterim nicht als katholischer Gelehrter, sondern als unermüdlicher und erfolgreicher Vorkämpfer des seit der Restauration auch in Deutschland heranwachsenden Ultramontanismus Bedeutung. In ihm war der Gelehrte immer zugleich Agitator. **Victor Schultze.**

Birgitta, die heil., gest. 1373, und der Birgittinerorden. — Litteratur. a) Zur Biographie: Schon im Dezember 1373 wurde die erste Biographie Birgittas von ihren beiden Beichtvätern dem Confessor Petrus in Wadstena und dem Prior Petrus in Alvastra verfaßt. Diese Vita Sanctae Birgittae wurde in die Acta et processus super negocio canonizationis S. B. mit hineingenommen und ist die Hauptquelle aller folgenden zahllosen Lebensbeschreibungen B.s. Sie wurde zum erstenmal im J. 1871—1876 von Dr. Claës Annerstedt in Scriptores rerum Svecicarum medii aevi III, 2: 188 ff. herausgegeben. Vita S. Birgittae, Auctore Birgero (Gregorii) archiepiscopo Upsaliensi in Acta Sanctorum Octobr. Tom. IV, Brüssel 1780 (Neudruck 1856, 1866), wovon L. Clarus' Leben d. h. Brigitta lediglich ein Auszug ist; Matthias Flacius Illyr., Catalogus testium veritatis, A. 1666, p. 773 s.; ders. in Tres aurei Tractatus A. 1667, I: 168 s.; G. Burlamacchi, Vita della serafica madre . . . S. Brigida di Svetia, Principessa di Nericia, Napoli 1692 u. a. Heutzutage ist Birgittas Biographie am besten von Henrik Schück, Svensk Literaturhistoria, Stockh. 1890 S. 129 ff. und in Illustrerad Svensk Litteraturhistoria, Stockh. 1896 I: 84 ff. behandelt. Verdienstvoll sind auch G. Binder, Die heilige Birgitta von Schweden und ihr Klosterorden, München 1891; V. F. de Flavigny, Sainte Brigitte de Suède, sa vie, ses révélations et son oeuvre, Paris 1892; Fr. Hammerich, Den hell. Birgitta og Kirken i Norden Kjöbenh. 1863 (deutsche Ausgabe von Al. Michelsen, Gotha 1872); ders., En Skolastiker og en Bibelteolog fra Norden, ebend. 1865. Vorzügliche Gesichtspunkte liefert Dr. Otto Ahnfelt, Ett tekularminne in Kyrklig Tidskrift. Jahrg. II, 1 ff. 1896. Außerdem Bettina von Ringseis, Leben der heil. Birgitta, Regensburg 1890; C. Bildt, Hur Sancta Birgitta skref in Zeitschr. Ord och Bild, Jahrg. V. 1896 S. 414 ff. Unzuverlässig ist C. Jeanjan, Sainte Brigitte de Suède etc., Paris 1890. — G. E. Klemming ed. 1857—1884 Heliga Birgittas uppenbarelser in Samligar utg. af Svenska Fornskrift-Sällskapet. (S. auch u.) b) Zur Geschichte des Ordens und der Klöster B.s hervorzuheben: Scriptores rerum Svecicarum medii aevi, Tom. I ff. A. 1818 ff; Carl Silfverstolpe, Klostret i Vadstena in Historickt Bibliotek, Tl. I, 1 ff., Stockh. 1875; ders., En blick i Vadstena klosters arkiv och bibliotek, Upsala 1891, in „Ur några Antecknares Samlingar"; Eine Fest-Schrift G. E. Klemming, „dem Altmeister in der schwedischen Bücherkunde" gewidmet; C. Silfverstolpe, Om kyrkans angrepp mot Revelationes Sancta Birgitta, Stockh. 1895; derselbe, Vadstena klosters uppbörds- och utgiftsbok 1539—1570, Stockh. 1895; E. Hildebrand, Den svenska kolonien i Rom under medeltiden in Historisk Tidskrift, Stockh. 1882, S. 211 ff.; ders., S. Birgittas porträtt samt några nya upplysningar om hennes hospital i Rom, ebendas. 1883 S. 355 ff.; C. Bildt, S. Birgittas hospital och den svenska kolonien i Rom under 1600 = talet, ebendas. 1895; Anonymus, Kurze Geschichte des Klosters Maria Altomünster, München 2. Aufl. 1884; Anonymus, Gesammelte Nachrichten über die einst bestandenen Klöster vom Orden der heiligen Birgitta, München 1888; G. Binder, Gesch. der bayr. Birgittenklöster, München 1896; History of the English Brigittine Nuns, Plymouth 1886; Reglas y constituciones de la Orden de N. M. Santa Brigida dispuestas y ajustadas . . . por N. V. M. y señora Doña Marina de Escobar . . Reimpreso en Valladolid 1860; Ericus Benzelius ed. 1721 Diarium Vadzstenense; B. F. Lindström ed. 1845 Wadstena kloster-reglor und R. Geete ed. 1895 Jungfru Marie Örtagård, Vadstena-nunnornas veckoritual i svensk öfversättning från år 1510, beide in Samlingar utg. af Svenska Tornskrift-Sällskapet. — Siehe übrigens die über die ungeheuer reiche, sowohl Echtes als Apokryphisches enthaltende Birgitta-Litteratur gelieferte vorzügliche Bibliographie in dem oben genannten Werk von Klemming: Hel. B.s uppenbarelser, Bd V, Anhang; außerdem sind weitere Nachrichten über spätere Erscheinungen dieses Litteratur-Gebietes in den neuesten Arbeiten von Comtesse de Flavigny u. a. mitgeteilt.

Birgitta, „die berühmteste Tochter des Nordens", wurde wohl i. J. 1303 wahrscheinlich auf dem unfern Upsala gelegenen Herrenhofe Finstad (Provinz Uppland) geboren. Ihr Vater Birger Persson, der hochangesehene Lagman (zugleich Gouverneur und Landrichter) von Uppland, war einer der größten Grundbesitzer des Landes. Ihre Mutter, Ingeborg Bengtsdotter, war das Kind des ostgotischen Lagman Bengt und seiner Gemahlin Sigrid den fagra. Birgittas Familie zeichnete sich, sowohl väterlicher- wie mütterlicherseits, durch ernste Religiosität aus. Nicht nur hochgestellte kirchliche Würdenträger und Kreuzfahrer, sondern sogar eine Heilige, die etwa 20 Jahre vor der Geburt Birgittas verstorbene Sancta Ingrid, finden wir in der mit Birger Persson engverwandten Ängelschen Familie. Birger und seine Ehegemahlin schützten und schirmten die Priester und Mönche und bedachten Kirchen und Klöster mit großartigen testamentlichen Schenkungen. Birgitta wurde denn auch eine überaus sorgfältige Erziehung zu teil. Die Legenden und die Geschichten der Heiligen regten ihre von Haus aus reiche Phantasie ungemein an. Bereits im Alter von 7 Jahren hatte sie ihre erste träumerische Vision. Weitere folgten nach; ihre Realität wurde weder von ihr selbst noch von den Ihrigen angezweifelt, man betrachtete sie als Zeichen dafür, daß B. zu etwas Großem im Reiche Gottes auserwählt sei. Durch derlei Gesichte und Offenbarungen erhielt nicht nur ihre Einbildungskraft weitere Nahrung, sondern der schlummernde Ehrgeiz des Kindes wurde dadurch auch in eine bestimmte Richtung gelenkt. — Anläßlich der hervorragenden Beteiligung ihres Vaters an der damaligen Politik erwachte wohl schon frühzeitig in B. jenes Interesse an den politischen Begebenheiten, welches schließlich so mächtig wurde, daß sie es als eine zu bekämpfende Versuchung empfand.

12 oder 13 Jahre alt verlor B. ihre Mutter. Sie wurde nun zur weiteren Erziehung einer Tante übergeben, Frau Karin zu Aspanäs. Diese, eine Frau von rauhem Charakter, wartete ihres Erziehungsamtes mit großer Strenge und Kraft. Dadurch wurde der Grund gelegt zu dem Asketismus und der Willensstärke, die nachher B. kennzeichneten. Endlich trug auch ihre Ehe mit zu ihrer eigentümlichen Charakterentwicklung bei. Aus politischen Gründen wünschte ihr Vater eine nähere Verbindung mit dem Lagman der Provinz Nerike, Gudmar. Die Verbindung kam auch zu stande. Birgers beide Töchter wurden mit Gudmars beiden Söhnen vermählt. Im J. 1316 fand die Doppelhochzeit statt; B. war damals erst 13 Jahre alt, ihr Mann 18. Die Ehe wurde glücklich. Mit hingebender Liebe scheint B. ihrem edlen aber nachgiebigen Gemahl zugethan gewesen zu sein, über den sie wie über ihre ganze Umgebung einen großen Einfluß erhielt. Als Lagman von Östergötland (Ostgotland) wohnte Ulf Gudmarsson mit seiner jungen Ehefrau eine Zeit lang auf dem Hof Ulfåsa in der genannten Provinz.

Binnen kurzem ward die junge Frau aus Ulfåsa weit und breit bekannt wegen ihres frommen Wandels und ihres selbstlosen Lebens. Sie spendete unermüdlich Almosen, pflegte die Kranken und wusch jede Woche 12 Armen die Füße. Nach und nach sammelte sich ein Kreis frommer und gelehrter Männer um sie; zu ihm gehörten der als begabter lateinischer Dichter bekannte Nicolaus Hermanni, Lehrer der Kinder B.s, später Bischof zu Linköping, ferner ihr Beichtvater Mag. Matthias, Kanonikus in Linköping, des damaligen Schwedens gelehrtester und angesehenster Theologe, der Prior Petrus von Alvastra, und Magister Petrus, der dem Matthias als B.s Beichtvater folgte. Besonders durch Mag. Matthias lernte B. — die erst im hohen Alter Latein zu studieren anfing — die religiösen Strömungen und die reiche apokalyptische Litteratur der damaligen Zeit kennen. Matthias selbst schrieb einen Kommentar zur Offenbarung Johannis und hielt nicht selten gelehrte Gespräche mit seiner vornehmen Schülerin über die Geheimnisse dieses Buches.

Nach der Vermählung des Königs Magnus Eriksson mit der Prinzessin Blanche von Namur trat B. bald als Hofmeisterin an dem jungen Hof ein. Auch hier übte sie mit der Zeit einen bedeutungsvollen Einfluß, besonders auf den König aus.

Denkwürdige Träume oder Offenbarungen scheint B. während dieser Zeit nicht gehabt zu haben oder wenigstens sind von der Tradition keine überliefert worden. Als sie aber 40 Jahr alt war, begegnete ihr ein Vorfall, der von entscheidendem Einfluß auf ihr übriges Leben ward. Zu dieser Zeit, wahrscheinlich 1341—43, machten sie und ihr Mann eine Pilgerfahrt nach San Jago di Compostella. Auf dem Rückwege erkrankte Ulf schwer in Arras. Während sie an seinem Krankenlager wachte, meinte sie in ihrem durch Wachen übermüdeten und aufgeregten Zustand den Schutzheiligen Frank-

reichs, St. Dionysius, vor sich zu sehen. Sie vernahm, wie er ihr tröstende Worte zuflüsterte und ihr versicherte, sie stehe unter dem besonderen Schutze der Vorsehung, wofür ihres Mannes Genesung ihr ein Beweis sein sollte. Ihr Mann genas auch, aber bloß für kurze Zeit. Nach der Rückkehr besuchten die beiden Gatten das im J. 1144 gegründete Cistercienser-Kloster Alvastra in Östergötland, wo Ulf, ohne doch das Mönchsgelübde abgelegt zu haben, schon im J. 1344 starb.

Niedergeschmettert durch den Todesfall glaubte sie das letzte Band zwischen sich und der Welt zerrissen. Davon hat die Legende eine wirklich ergreifende Schilderung aufbewahrt. Seitdem mehrten sich ihre Gesichte.

Nicht lange nach Ulfs Tod glaubte sie Christum selber zu sehen; sie hörte ihn sagen: „Du bist meine Braut und das Verbindungsglied zwischen mir und den Menschen. Du wirst wunderbare Dinge hören und sehen und mein Geist soll bei dir verweilen bis zu deinem letzten Tage".

Dies war B.s erste eigentliche Offenbarung. Sie selbst war wie auch ihre Umgebung fest überzeugt von der Realität und dem göttlichen Ursprunge dieser mit glänzenden, originellen Bildern durchwobenen Offenbarungen. Sie pflegte sie in schwedischer Sprache selbst aufzuschreiben oder sie einem Sekretär zu diktieren. Danach wurden sie mit zuweilen großer Freiheit ins Lateinische von Mag. Matthias übersetzt, der sie auch kommentierte, und später vom Prior zu Alvastra Petrus, schließlich nach 1365 von dem spanischen Prälaten Alfonsus, früher Bischof zu Jaen. B. fühlte sich berufen, ein göttliches Werkzeug zu sein zu der religiösen und sittlichen Erweckung und Erneuerung der damaligen sündlichen Zeit. Einschneidende Warnungen läßt sie ergehen nicht bloß an den leichtfertigen König Magnus und seinen Hof, sondern auch an ausländische Fürsten, ja sogar an den Papst. Mit Achtung hörte man ihren von sittlicher Überlegenheit getragenen Worten zu. Bald meinte sie, einen göttlichen Befehl erhalten zu haben, dem Heiland zu Ehren einen neuen Klosterorden zu gründen (s. u.). Dem Prior in Alvastra diktierte sie die ihr offenbarten Regeln. Trotz des Unwillens, den ihre strafenden Worte bei nicht wenigen der Mächtigen erregten, war ihr Einfluß unvermindert, und mancher suchte seine Übelthaten dadurch zu sühnen, daß er das Kloster kräftig unterstützte, in dem die neue Regel zuerst vorgeschrieben wurde. An diesem Streben beteiligten sich vor allen König Magnus und seine Gemahlin; ihr Testament vom 1. Mai 1346 kann in weltlicher Hinsicht als die eigentliche Stiftungsurkunde des später so berühmten B.-Klosters zu Vadstena angesehen werden. Des Erzbischofs zu Upsala Bestätigung der neuen Ordensregel wurde bald erlangt, noch fehlte aber die des Papstes. Um diese zu erhalten und wahrscheinlich auch um im stande zu sein, mehr direkt in die großen Weltereignisse einzugreifen, machte B. 1349 begleitet von ihrem Sohne Birger (der später nach Schweden zurückkehrte) und mehreren anderen die lange Reise nach Rom. In dem großen zugleich Jubel- und Festjahr 1350 langte sie dort an. Abgesehen von einigen Pilgerfahrten verlebte sie die übrigen Jahre ihres Lebens in dieser Stadt, mit heiligem Ernst die Sünde bei Hoch und Niedrig strafend, den Armen Hilfe reichend, den Leidenden tröstend. Obgleich aber ihr Einfluß immer wuchs, dauerte es doch lange, ehe sie den Zweck ihrer Reise erreichte. Weder erhielt ihr Orden seine Bestätigung, noch verließ der Papst Avignon, wozu sie ihn lange in gewaltigen Strafreden ermahnt. Erst 1367 siedelte Urban V. obgleich bloß für eine kurze Zeit nach Rom über — vielleicht teilweise bewogen durch B.s Ermahnungen. Endlich 3 Jahre später — den 5. Aug. 1370 — unterschrieb Urban V. ihre Klosterregel und gab derselben päpstliche Sanktion. In der Bulle, die der Papst an den Erzbischof Birger Gregersson zu Upsala und die Bischöfe zu Strengnäs und Wexiö ausfertigte, erhielten diese den Befehl, den schon angefangenen Klosterbau in Vadstena zu überwachen und darauf acht haben, daß der Ordensregel Folge geleistet werde. Ein Ziel, wofür B. geduldig, aber mit unermüdlicher Ausdauer viele Jahre lang gekämpft hatte, war nun erreicht. Im J. 1372 trat sie die lange ersehnte Pilgerfahrt nach dem heiligen Lande an. Während der Reise starb in Neapel ihr Sohn Karl. Im Monat Mai langte sie in Palästina an, wo sie viele heilige Stätten besuchte und wo sie die Freude genoß, ihren Sohn Birger zum „Ritter des hl. Grabes" geschlagen zu sehen. Mit gebrochener Kraft kehrte sie nach Rom zurück; am 23. Juli 1373 während der Frühmesse ist sie entschlummert. Ihr Leichnam wurde in S. Lorenzo in Panisperna beigesetzt. Ungefähr ein Jahr darnach wurden ihre Gebeine ins Vadstena-Kloster gebracht. Nach langen kommissarischen Untersuchungen ist B. am 7. Okt. 1391 von Bonifacius IX. heilig gesprochen. Der Glanz, der von der Zeit an B.s Namen umstrahlte, half wesentlich mit dazu, Schweden im

südlichen Europa einen bekannten und geachteten Namen zu verschaffen. Das Haus, worin B. den größten Teil ihres Aufenthaltes in Rom wohnte, wurde bis zur Reformation von Mönchen aus Vadstena verwaltet, wodurch eine lebhafte und bedeutungsvolle Verbindung aufrecht erhalten wurde zwischen dem hohen Norden und der Metropole der Kirche. Der Vorsteher des Birgittinerhauses war am Anfang des 16. Jahrhunderts Petrus Magni, der während seines Aufenthalts in Rom zum Bischof von Vesterås geweiht wurde. Nach der Rückkehr nach Schweden weihte dieser Petrus Magnus die neuen lutherischen Bischöfe ein, wodurch der Bischöfe „successio apostolica“ in Schweden nicht unterbrochen wurde, wie es in andern lutherischen Ländern geschah.

Was die Werke Birgittas anlangt, so nennen wir zuerst die offiziell anerkannte Ausgabe ihrer Schriften, sie enthält die Revelationes, 7 Bücher, geordnet von Petrus Alvastra und Petrus aus Skenninge, nebst einem achten von dem gelehrten Spanier Alfonsus redigiert; sodann die sogenannten Revelationes extravagantes, die von den Sammlungen des Priors zu Alvastra Petrus herrührten und die in den vorigen Revelationes nicht mit eingeschlossenen Offenbarungen, sowie Petrus' eigene Aufzeichnungen von der Heiligen enthielten. Leider sind die schwedischen Originale der Revelationes B.s verloren gegangen, weshalb man nicht mehr mit Sicherheit konstatieren kann, in wie weit der lateinischen Übersetzung Treue gegen das Original zuerkannt werden kann. Die neuere B.-Forschung macht es jedoch unzweifelhaft, daß die lateinische Übersetzung ziemlich genau die Gedanken und eigentümliche Ausdrucksweise abspiegelt. Zu B.s Schriften gehören ferner Regula S. Salvatoris oder die Klosterregel; Sermo Angelicus, eine Sammlung zum Lesen im Kloster empfohlener Lektionen, samt einigen Gebeten, die sog. Quatuor orationes. Diese Schriften wurden zum erstenmal im J. 1492 in Lübeck gedruckt nach dem offiziellen in Vadstena aufbewahrten Exemplare und sind nachher oftmals abgedruckt. Als die beste Edition wird die in Rom 1628 gedruckte angesehen. In die meisten europäischen Sprachen und auch ins Arabische sind B.s Schriften teilweise oder ganz übersetzt. Ins Schwedische wurde der lateinische Text schon am Ende des 14. Jahrhunderts übersetzt und ist von G. E. Klemming in den Sammlungen der schwedischen Altschriftgesellschaft (Svenska Fornskriftsällskapet) 1857—1884 herausgegeben.

„Die Offenbarungen enthalten in ziemlich planloser Folge teils die wachen Träume einer phantasiereichen, geistvollen Frau, doch immer einer Frau, teils ihre bei den verschiedensten Veranlassungen hervorgerufenen Herzensergießungen“ (Hammerich). Neben vielem Abergläubischem und Phantastischem bildet ihren Grundton eine lautere, ideenreiche, mit der deutschen verwandte aber nicht identische, sondern von Birgittas Originalität und ihrem schwedischen Charakter eigentümlich gefärbte Mystik, voll tiefer Blicke in das Geheimnis der Gottseligkeit, aber auch voller Handlungskraft und Neigung, umgestaltend in das wirkliche Leben einzugreifen. Eine reiche höchst anziehende Blumenlese aus diesen Offenbarungen hat Hammerich gegeben.

Ein im eigentlichen Sinne protestantischer Charakter war B. nicht. In betreff ihrer Lebensanschauung stand sie wesentlich auf mittelalterlichem Boden und war eine gehorsame und ergebene Tochter der katholischen Kirche. Dessen ungeachtet war sie „in ihrer von einem innerlichen Trieb hervorgerufenen Wirksamkeit, ihre Zeitgenossen umzugestalten nach dem von ihr geschauten Ideal, eine vorreformatorische Erscheinung auf katholischem Boden, eine großartige Offenbarung des christlich gewordenen schwedischen Volksgeistes, wodurch dieser seinen ersten großen Einsatz machte in dem Gemeinchristlichen, in der christlichen Volkswelt“ (Ahnfelt). So gewiß es ist, daß die katholische Kirche und ihre Institutionen ihr heilig waren, so fehlt es doch nicht an genialen Andeutungen vorreformatorischen Sinnes. So z. B. schimmert bei ihr die Idee des allgemeinen Priestertums hervor, sie geht in ihrem persönlichen Leben zurück zu der ewigen Wahrheits- und Lebensquelle, empfiehlt in ihrer Klosterregel die Predigt des Wortes Gottes in der Muttersprache für die Laien (zwar ähnlich wie z. B. die Dominikaner) und stellt Anforderungen von Reformen, die wenigstens in ihren Konsequenzen nichts weniger sind als papistisch. Im 15. Jahrhundert wurden in den Revelationes ausgesprochene Sätze von Johann Charlier von Gerson und dem sächsischen Minoriter-Prior Mathias Doring u. a. angegriffen. Vor der nüchternen Verstandeskritik des Konzils zu Basel mußte B.s Laientheologie in mehreren Punkten den Kürzeren ziehen.

Der Birgittiner- oder S. Salvatorsorden (Ordo sancti Augustini sancti Salvatoris nuncupatus) sollte nach B.s Hoffnung ein Werkzeug zur Förderung des Reiches Gottes auf Erden werden. Zu diesem Zweck wünschte sie, daß die

meistens aus den höchsten Adelsgeschlechtern stammenden Nonnen im Kloster eine religiöse Erziehung erhalten sollten.

Die Klöster des Ordens waren — wie z. B. die des Ordens von Fontévraud — sogen. Doppelklöster, d. h. sie wurden sowohl von Mönchen als Nonnen bewohnt, obgleich die Häuser der beiden Konvente getrennt von einander sein sollten. Die Nonnen mußten beim Eintritt wenigstens 18 J., die Mönche 25 J. alt sein. Die Anzahl der Mitglieder sollte den Apostelkreis mit Paulus und die 70 Jüngern abbilden. Demgemäß sollte die Anzahl der priesterlichen Mönche 13 sein. Außerdem 4 Messediakonen (den 4 großen Kirchenvätern entsprechend) und 8 Laienbrüder. Die Nonnen waren 60. Praktisch wie sie war, hatte B. an die Seite der Nonnen den Mönchskonvent gestellt teils der ökonomischen Besorgungen wegen, teils und zwar hauptsächlich wegen der gehörigen Verrichtung des Gottesdienstes. Außerdem gab es eine unbestimmte Anzahl sog. Fratres et sorores ad extra, dienende Brüder, meist Handwerker, und Schwestern auf den vielen Höfen des Klosters. Schließlich gehörten zum Orden einige, die man vielleicht Ehrenmitglieder nennen könnte oder eine Art Tertiarii aus den höchsten Ständen, die aber klösterlicher Arbeiten und Ämter enthoben waren. Zu diesen gehörten z. B. die Königinnen Margareta und Philippa.

Das Kloster wurde von einer durch den Konvent gewählten Äbtissin geleitet. Die Mönche standen anfangs unter der Aufsicht eines von der Äbtissin unabhängigen Priors. Bald mußte er nach des Papstes Befehl der Äbtissin Gehorsam leisten und zugleich wurde der Titel Prior abgeschafft und gegen den des Generalkonfessors vertauscht. Zur selben Zeit wurden die Birgittinerklöster der unmittelbaren Jurisdiktion des Papstes unterstellt. Jedoch sollten sie jährlich vom Diöcesan-Bischof visitiert werden. Die Klausur war die strengste; außer zu gewissen Stunden herrschte ernstes Schweigen, wogegen das Fastengesetz ein mildes war. Die Mönche erhielten bloß in 2 Fällen Zutritt zu der Wohnung der Nonnen: wenn einer sterbenden Nonne das Sakrament gereicht werden sollte, oder wenn der Leichnam einer gestorbenen Nonne hinausgetragen werden mußte.

Die hauptsächlichsten Beschäftigungen der Einwohner des Klosters waren außer der Teilnahme an den täglichen Gottesdiensten, Handarbeiten, Gartenarbeiten, fromme Lektüre, Abschreiben und Übersetzen von Urkunden, Unterrichten und Studieren u. s. w. Jeden Sonntag sollte in der Muttersprache gepredigt werden, dann durfte das Volk den Gottesdiensten beiwohnen, weshalb die Predigten einfach und ungekünstelt sein sollten. Die Nonnentracht bestand aus einem weißen und einem grauen Rock samt einem grauen Mantel ohne Falten oder Krausen, der über der Brust durch einen hölzernen Knopf zusammengehalten wurde und eine Drittel Elle vom Boden endete. Das Unterkleid der Mönche war aus weißem grobem Wollenstoff (vadmal), worüber ein Rock wie der der Frauen aus demselben Stoff und ein grauer Mantel gezogen wurden. Eine graue Mütze aus Tuch oder auch aus dem obigen Wollenstoff mit einer Kapuze versehen, schlossen das Kostüm ab.

Der B.-Orden erhielt von den Päpsten reichliche Vorrechte. Schon 1373 wurde B.s Kloster der Indulgenzrechte des Augustiner-Ordens teilhaftig. Unter Berufung auf das 137. Kap. des 4. Buches der Revelationes forderten die Birgittiner bald „denselben Ablaß, der in Rom in der Kirche Petri ad vincula erteilt wird", und vollständige Indulgenz für alle Sünden bedeutete. Er wurde durch die Bulle Urbans VI. v. 30. Juli 1378 bewilligt. Die Bedeutung dieses Privilegiums zeigte sich u. a. während des von Bonifatius IX. proklamierten Jubeljahres 1394, wo von nah und fern große Scharen nach Vadstena pilgerten und ungeheure Summen zum Mutterkloster eingingen. Dies umfassende Indulgenzrecht erregte den Neid anderer Klosterorden und wurde der Gegenstand schwerer Angriffe. Heftig angegriffen wurden auch die Ansprüche des Ordens, ein selbstständiger Orden zu sein, und die Institution des Doppelklosters, wie auch dogmatische Bedenklichkeiten gegen einige Sätze in den Revelationes erhoben wurden. Beim Konzil zu Basel wurde dem Birgittinerorden das außerordentliche Indulgenzrecht abgesprochen, wogegen er die Indulgenzen des Augustinerordens behalten durfte. Dazu wurde das Urteil über B.s Revelationen ungünstig für deren Autorität. „Mit diesem unserm schließlichen Urteil — heißt es in der wahrscheinlich vor dem J. 1439 von dem Kardinal zu Arles ausgefertigten Urteilsurkunde — haben wir nicht die Absicht gehabt, die Heiligkeit, den Kultus oder die Kanonisation der hl. B. ebenso wenig wie den Orden selbst anzugreifen".

Die vielen Geschenke, die dem Vadstenakloster von hoch und niedrig zuflossen und es schließlich reicher machten als irgend ein anderes Kloster im Norden, zeugen von der Vorliebe, die dieser Stiftung von nationalem Ursprung in Schweden von allen Ständen zu teil wurde. Vadstena blieb das Mutterkloster. Allein auch anderswo wie z. B. in Deutschland, Italien, Spanien, England, Holland u. s. w. wurden nicht wenige Birgittinerklöster gegründet. Zu den angesehensten gehörten Nådendal in Finnland, Mariebo in Laalland, Munkalio bei Bergen in Norwegen, Mariendal bei Reval Marienwald bei Lübeck, Marienkron bei Stralsund und Syon-House bei Richmond in England.

Die Bedeutung des Birgittinerordens für die Kultur des Nordens, besonders Schwedens, während des späteren Mittelalters kann gewiß nicht überschätzt werden. Das Kloster zu Vadstena ward zum Mittelpunkt des religiösen Lebens in Schweden und ein Hauptort der Kultur. Aus dem vorbildlichen Leben der Mitglieder des Klosters, aus ihrer Thätigkeit für Verbesserung der Landwirtschaft u. s. w. und nicht am wenigsten aus der eifrigen Wirksamkeit der Ordensbrüder als Volksprediger entsprangen große Wirkungen sowohl zur materiellen Verbesserung als auch besonders zur Hebung des religiösen und sittlichen Zustandes. Nicht ohne Ursache ist das Vadstena-Kloster die erste Hochschule des Nordens genannt worden. Unzweifelhaft ist es, daß das litterarische Leben in Schweden bis zur Reformation an dies Kloster und die Tochterstiftung zu Nådendal geknüpft war. In Vadstena wurde die bedeutendste Bibliothek Schwedens im Mittelalter gesammelt, wovon ein geringer Rest in der Universitätsbibliothek zu Upsala, dem Reichsarchive in Stockholm und der Königl. Bibliothek ebenda noch vorhanden ist. In diesem Kloster wurden in erfolgreicher Weise die Ansätze zu einer vollständigen schwedischen Bibelübersetzung, die auf Birgittas Initiative angefangen wurde, fortgesetzt. Hier entstand eine bedeutende schwedische Übersetzungslitteratur, wobei vorzugsweise Schriften mystischer Farbe gewählt wurden wie z. B. Bonaventuras, Heinrich Susos und Bernhards von Clairvaux. Überhaupt fand die Mystik in den Birgittiner-Gemeinschaften ihre Heimat und Pflegstätte. Eine selbstständige schwedische Predigt-Litteratur entsteht. Die einheimische Hymnendichtung fängt gerade erst an. Durch ihre zahlreichen Verbindungen mit den Kolonien im Auslande vermittelte die Ordensstiftung die Eröffnung Schwedens für die kontinentalen Kulturströmungen. Besonders aber begann ein lebhafter geistiger Austausch zwischen den Ländern des Nordens durch die Verbindung des schwedischen Mutterklosters mit den Tochterstiftungen in Dänemark und Norwegen. Dadurch entstand sogar eine nicht gerade wohllautende skandinavische Mischsprache, die sog. Birgittinersprache, die jedoch mit ihren weichen Danismen die kraft- und klangvolle schwedische Sprache nicht zu verdrängen vermochte. Am Ende des 15. Jahrhunderts (1495) verschaffte sich das Vadstena-Kloster eine Druckerei; sie wurde aber schon im selben Jahr ein Raub der Flammen, und soviel man weiß, ist nichts herausgegeben worden.

So tief gewurzelt war die Ordensstiftung in Schweden, daß sie wenn auch mit allmählich hinsiechendem Leben während der Reformationsperiode fortdauerte. Der Verdruß des Königs Gustav Wasa über die „Papisterei", die unter den Birgittinern getrieben wurde, konnte dem Interesse und all der Sympathie kein Ende machen, die der Stiftung Birgittas in allen Ständen seines Volkes zu teil wurde. Unter den Wohlthätern des Vadstena-Klosters während des 16. Jahrhunderts sind nicht bloß seine Gemahlin, seine Söhne und Töchter, ebenso wie viele andere der höchsten Aristokratie des Landes angehörigen Herren und Damen, sondern auch eine Menge Männer und Frauen aus dem Volk. Den 13. Dezember 1595 ließ schließlich Herzog Karl das Vadstena-Kloster aufheben und die übriggebliebenen Schwestern und ihren Beichtvater vertreiben. Die Reformation fegte auch die meisten Birgittinerklöster im Ausland weg. Während der jesuitischen Gegenreformation suchte der Orden wieder aufzuleben. Dahin gehören die Fratres novissimi Birgittini in Belgien, von Gregor XV. bestätigt, und der von der Visionärin Marina de Escobar († 1633) in Spanien eingeführte, von Urban VIII. anerkannte reformierte Orden, jedoch nur für Nonnen, unter dem Namen la Recoleccion de N. M. Sancta Brigida. Dieser Orden soll jetzt 5 oder 6 Klöster in Spanien haben.

Noch giebt es 4 Klöster von dem ursprünglichen Orden, von denen das wichtigste Altomünster in Baiern ist. Außerdem werden 2 in Holland und 1 in England (Saint Bridgets abbey of Sion in Devonshire) genannt. **Herman Lundström.**

Birretum, Barett s. Kleider und Insignien, geistliche.

Bischof. Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina P. I. lib. I. c. 1. 2. 50—60; Barbosa, De officio et potestate episcopi, Lugdun. 1698; Joh. Helfert, von den Rechten und Pflichten der Bischöfe und Pfarrer, dann deren beiderseitigen Gehilfen und Stellvertreter, Prag 1832, 2 Tl., und die Litteratur daselbst S. 6—9; Hinschius Kirchenrecht, § 79; Philips, Kirchenrecht §§ 357—59; Scherer, Kirchenrecht § 89; Nicolovius, Die bischöfliche Würde in Preußens ev. Kirche, Königsberg 1837. Ueber die Entstehung des Episkopats s. d. A. Verfassung, urchristliche und vorkatholische.

Nach dem System der römisch-katholischen Kirche nimmt der Bischof in der Hierarchie der Weihen die erste Stufe, die des vollentfalteten Presbyterates, ein. Es gehört zur Übernahme derselben eheliche Geburt, das Alter von 30 Jahren, ausgezeichnete wissenschaftliche und sittliche Tüchtigkeit (c. 7 pr. X. de electione [I. 6]. Concil. Lateran. a. 1179. Concil. Trid. sess. VII. cap. 1 de ref. XXII. cap. 2 de ref. XXIV. cap. 1 de ref.). Der Eintritt in das Bistum eines einzelnen Landes erfordert außerdem in der Regel den Indigenat, daß die Person der Regierung genehm sei (regi grata) u. a. Die Auswahl der Person (vgl. Litteratur bei Friedberg, Lehrbuch des Kirchenrechts § 116) erfolgt nach kurialer Ansicht durch den Papst; in der Praxis gewöhnlich durch Wahl der Kapitel (electio canonica) oder wenn die Person an kanonischen Impedimenten leidet (insbesondere wenn sie sich im Besitze eines Bistums befindet und eine Translation eintreten muß) durch deren Postulation, oder durch landesherrliche Ernennung (nominatio regia). Der Gewählte bedarf dann aber päpstlicher Bestätigung nach vorangegangener Prüfung über seine Fähigkeit. Dieselbe erfolgt durch einen Bevollmächtigten des Papstes, am Wohnorte des electus (processus informativus in partibus electi), worauf die römische congregatio cardinalium examinis episcoporum nach dem Ausfall des Informativprozesses eine zweite Untersuchung anstellt, den sogenannten Wahl- oder Definitivprozeß (processus electionis definitivus in curia), Concil. Trid. sess. XXII. cap. 2 de reform. sess. XXIV. cap. 1. de ref. Sind beide Prozesse günstig ausgefallen, so wird der Erkorene konfirmiert, präkonisiert, dadurch promoviert, so daß er seine Jurisdiktionsrechte von nun an vollziehen kann (c. c. 15. X. de electione [I. 6]). Damit er aber in den Vollbesitz der jura ordinis gelange, ist seine Konsekration nötig. Dieselbe wird ordnungsmäßig innerhalb dreier Monate nach der Promotion durch einen vom Papste damit beauftragten Bischof, unter Assistenz von zwei anderen Bischöfen oder Prälaten in der Kathedrale des neuen Bischofs nach den Bestimmungen des römischen Pontifikale vollzogen. Der Konsekrandus leistet den althergebrachten Eid für den Papst (die Formel desselben stimmt im wesentlichen mit der von Gregor VII. im Jahre 1079 vorgeschriebenen, c. 24. X. de jurejurando [II. 24]), unterschreibt die professio fidei, wird gesalbt, feierlich inthronisiert und segnet zum Schluß die Versammlung (s. Locherer, Die Bischofsweihe, in den Jahrbüchern für Philosophie und christliche Theologie Bd V [Frankfurt a. M. 1835] Heft II, Nr. III). Der Konsekration pflegt der Eid für den Landesherrn vorherzugehen (m. s. den Sachsenspiegel, Landrecht Bd III, Art. 59; vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten der christ-katholischen Kirche, Bd I, Tl. II, S. 297 ff.).

Die bischöflichen Rechte sind teils Ausfluß der Weihe des Bischofs, teils seiner Jurisdiktion, teils seiner Ehre.

I. Jura ordinis. Er ist im Besitze des vollentfalteten priesterlichen ordo und hat daher außer den Rechten, welche der Presbyter mit ihm teilt (jura communia) und deren Vollziehung er in der Regel dem Priester überläßt, solche Befugnisse, die ihm infolge der Konsekration allein zustehen (jura reservata, propria, pontificalia), nämlich 1. die Ordination; 2. die Firmung (confirmatio); 3. die Verfertigung des heiligen Salböls (chrisma); 4. die Konsekration der res sacrae, die Benediktion des ersten Steins der Kirche, deren Rekonziliation u. a.; 5. die Benediktion der Äbte und Äbtissinnen; 6. die Salbung der Könige (m. s. die einzelnen Artikel).

II. Jura jurisdictionis. Im weiteren Sinne ist jus oder lex jurisdictionis die ganze kirchliche Regierungsgewalt des Bischofs, die auch mitunter jus dioecesanum oder lex dioecesana genannt wird. Im engeren Sinne werden aber diese beiden Begriffe so unterschieden, daß lex jurisdictionis, die Gesetzgebung Aufsicht und Vollziehung (mit der jurisdictio contentiosa und coercitiva, s. d. A. Audientia episc. II, S. 217,38 Gerichtsbarkeit u. a.), lex dioecesana hingegen den Anspruch, auf verschiedene kirchliche Abgaben (s. d. A. I, S. 93,15) umfaßt (vgl. die Gloss. zu c. 1. Causa X. qu. I. c. 18. X. de officio judicis ordinarii [I. 31] [Honor. III.] c. 1

de verb. signif. in VI. [V. 12] [Innoc. IV. a. 1250]). — Indem der Bischof alle diese Rechte jure proprio ausübt, heißt er judex ordinarius; manche andere verwaltet er kraft päpstlicher Übertragung durch besondere Vollmacht (s. d. Artikel Fakultäten).

III. Jura status et dignitatis. Der Bischof folgt vermöge seiner hohen Würde unmittelbar auf die Kardinäle der römischen Kurie und führt die denselben entsprechenden Titel: Reverendissimus, sanctissimus, beatissimus, hochwürdigste, bischöfliche Gnaden. Sein weltlicher Rang ist partikularrechtlich bestimmt; er hat bestimmte Insignien und Pontifikalkleidung (s. d. A. Kleider und Insignien, geistl.)

Den Rechten entsprechen bestimmte Pflichten; insbesondere die Seelsorge, Beobachtung der Residenz (Conc. Trid. sess. VI. c. 1, 2 de ref., sess. XXIII. c. 1 de ref. sess. XXV. c. 1 de ref. u. a.). Durch den Konsekrationseid geloben die Bischöfe in bestimmten Terminen zur persönlichen Berichterstattung über die Verhältnisse ihrer Diöcesen nach Rom zu kommen (visitare sacra limina apostolorum). Die Relation muß zugleich schriftlich übergeben werden.

Gehilfen der Bischöfe. Da der Bischof den großen Umfang der Rechte und Pflichten in der ganzen Diöcese nicht allein wahrzunehmen vermag, so standen ihm stets besondere Gehilfen zur Seite: früher die Archidiakone und Archipresbyter, jetzt das Kapitel (s. d. A.), verschiedene Behörden (Konsistorium, Ordinariat, Generalvikariat u. s. w.), zur Verwaltung der Pontifikalien der Weihbischof, und im Fall außerordentlicher Verhinderung ein Koadjutor (vgl. d. betr. A.)

In der evangelischen Kirche hat sich der Episkopat im römischen Sinne nicht erhalten. Als die Reformation begann, richtete sich der Angriff nicht gegen das Bischoftum an sich, sondern gegen dessen Mißbräuche, und bis 1545 dreht sich die Verhandlung immer wieder darum, unter welchen Bedingungen man evangelischerseits einverstanden sein könne, sich den vorhandenen Bischöfen der alten Kirche zu unterwerfen: noch die sog. Reformatio Witebergensis (Corp. Ref. 5, 579 fg.; vgl. Richter, Gesch. der ev. Kirchenverfass. 51 f. 67 f. 76 f.; Ranke, Reformationsgesch. 4, 341 f.) von 1545 ist ein Erachten hierüber, und stellt die Dinge aus diesem Gesichtspunkte dar. Zwar die lutherischen Bekenntnisschriften erkennen im Bischofsamte jure divino (secundum Evangelium) nur das Pfarramt an: was darüber hinaus die Bischöfe an Gewalt haben, das steht ihnen bloß de jure humano (secundum ecclesiasticam politiam) zu, sie können es also auf eben dem Wege auch wieder verlieren (A. C. a. 28 p. 37 f. Apol. p. 292 f. A. Sm. p. 341 f. 352). Allein da jene Schriften keine bestimmte Gestalt der Kirchenverfassung als die gottgeordnete ansehen, so können sie sich bereit erklären und erklären sich bereit, dies Mehr nach wie vor den Bischöfen anzuerkennen, sobald sie die reine Lehre frei lassen würden (A. C. 28 p. 44 ff. Apol. p. 204: „daß wir zum höchsten geneigt sind, alte Kirchenordnung und der Bischöfe Regiment, das man nennt canonicam politiam, helfen zu erhalten, so die Bischöfe unsere Lehre dulden und unsere Priester annehmen wollen" rc., A. Sm. p. 331 u. f. f.). Vgl. Mejer, Kirchenregiment S. 81 f. 83. 101 f.; Richter a. a. O. 67 f. — Eben auf diesen Gesichtspunkten beruheten dann die Verhandlungen, von denen die Rede war. — Einzelne Bischöfe erfüllten dann auch die Bedingung und traten zur evangelischen Lehre über: so in Preußen (Nicolovius a. a. O. S. 13 f.: Jacobson, Gesch. der Quellen des ev. Kirchenrechts der Provinzen Preußen und Posen 1839 S. 21 f.; dess. Preußisches Kirchenr. § 32; v. Polenz, Georg von Polenz 1858, S. 43 f.), in der Mark, wo das Bistum kurze Zeit die Reformation überdauert hat (v. Mühler, Gesch. der ev. Kirchenverfass. in der Mark, S. 43. 50 fg.; Richter S. 129 f.) und in Naumburg, wo 1542 ein protestantischer Bischof eingesetzt wurde (Richter S. 69 fg.; Ranke, Reformationsgesch. 4, 268 f.; Corp. Ref. 4, 683 f. 697 f.). Sieht man aber dies scheinbar episkopale evangelische Kirchenregiment genauer an, so ergiebt sich, daß es mit dem vorreformatorischen nur den Namen und einige Formen gemein hat, daß aber in der That diese „Bischöfe" nichts sind als landesherrliche Superintendenten. Anderwärts, wie in Schwerin, und später in Osnabrück und Lübeck, ist der Name schlechthin für eine landesherrliche, überhaupt nicht mehr kirchliche Stellung gebraucht. Es war daher ein aussichtsloses Unternehmen, als F. Haupt (Der Episkopat der deutschen Reformation 1863 f.), in Vertretung derjenigen lutherischen Partei, welche auf Grund der unrichtigen Lehre, daß das Kirchenregiment im divinum mandatum des Lehrstandes begriffen sei, und mit einer Menge thatsächlicher Ungenauigkeiten nachzuweisen unternahm, auch die deutsche Reformation habe ursprünglich ein episkopales Kirchenregiment festzuhalten beabsichtigt, und

das landesherrliche sei eine Degeneration. Nichtsdestoweniger hat diese Lehre, vielleicht besser Tendenz, noch Anhänger, zu denen bekanntlich in ihrer Art auch König Friedrich Wilhelm IV., Bunsen u. a. gehörten. Man sollte sich aber klar werden, daß ein Bischof ohne die römisch-katholische dogmatische Grundlage seiner Stellung kein Bischof ist: ist er es nicht in göttlicher Vollmacht, so ist er es gar nicht, man muß sich also entschließen: entweder man acceptiere das römische Dogma, wie es heute von den deutschen katholischen Bischöfen dem Staate gegenüber vertreten wird, oder man gebe das Spielen mit bischöflichen Kircheneinrichtungen auf. Auch die englischen (s. Bd I S. 536, 44), dänischen und schwedischen Bischöfe sind es nicht im wirklichen Sinne; die dortigen, auf besonderen historischen Gründen ruhenden Einrichtungen sind aber für uns unnachahmlich.

Wo in der deutsch-evangelischen Kirche in neuerer Zeit der Name vorgekommen ist, bedeutet er stets nur den Titel für einen Generalsuperintendenten. So in Preußen 1701 und wieder 1816—1840 und in Nassau 1818. Die Lehre vom landesherrl. sog. Summepiskopat, mit welchem Worte nichts als das Kirchenregiment des Landesherrn bezeichnet ist, s. im A. Kirchenregiment. **Friedberg (Jacobson †).**

Bistum heißt der Sprengel des Bischofs. Der Ursprung des Bistums hängt mit der Entstehung und Erweiterung der ersten Christengemeinden zusammen. Die Apostel gründeten die Gemeinden in den Städten. Die hier zusammenwohnenden Gläubigen (*πάροικοι, παρεπίδημοι*, s. Eph 2, 19; 1 Petr 2, 11; vgl. l. 239 § 2 D. de verb. signif. und Friedberg, Lehrbuch des Kirchenrechts § 7 Anm. 1) bildeten eine Gemeinde (*παροικία*, Parochie), die unter der Leitung von Presbytern oder Episkopen sich mit der Zeit fester zusammenschloß, auch Anhänger außerhalb gewann. Anfangs besuchten diese Auswärtigen den Gottesdienst in der Stadt, bis ihre Zahl groß genug ward, selbst eine Gemeinde zu bilden, an deren Spitze oft ein Presbyter aus dem städtischen Presbyterium trat und die in Abhängigkeit zur städtischen Gemeindeorganisation trat. Sowie anfangs die *πάροικοι* mit ihren Hausgemeinden (*ἐκκλησίαι κατ' οἴκους*, s. Rö 16, 5; 1 Ko 16, 15; verb. c. 1, 16) die Parochie bildeten, so wurde der Ausdruck *παροικία* auch für die größeren Sprengel beibehalten (c. 14. 15. Apostolorum, verb. c. 9. Concil. Antioch. a. 332, in c. 2. Causa IX. qu. III); was für die Kirche des Orients maßgebend geblieben ist (Balsamon im Kommentar zum can. 9. Conc. Chalced., Zonaras zum c. 6. Conc. Constantinop., im Synodicon von Beveregius Tom. I. p. 122. 96). Im Occident erhielt sich der Name bis in 9. Jahrhundert (s. Du Cange, Glossarium s. v. parochia), wurde dann aber verändert, indem man den Ausdruck Parochie auf die einzelne Pfarrkirche beschränkte, den Sprengel des Bischofs aber dioecesis nannte, während die orientalische Kirche dieses Wort gemäß dem bürgerlichen Sprachgebrauche, wonach *διοίκησις*, tractus, die Präfektur mehrerer Provinzen (Eparchien) bedeutet, auf den Distrikt des Patriarchen übertrug, welchem die Metropoliten der Provinzen untergeben waren (s. Balsamon cit.). In Gallien bestand der kirchliche Kreis aus der Munizipalstadt und dem dazu gehörigen Bezirk (conventus, *διοίκησις*), der in der fränkischen Zeit dem Amtsbezirke des Grafen entsprach, und wo der Bischof, was gesetzlich angeordnet war (Dist. 80. c. 4. 5. c. 1. X [5, 33], in der Municipalstadt seinen Sitz hatte (vgl. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'anc. Gaule 1, [Par. 93]; derselbe, Mém. sur l'origine des diocèses ép. dans l'anc. Gaule Par. 90); daher die Ausdrücke terminus, territorium civitatis, pagus auch für den Bischofssprengel selbst gebraucht werden (vgl. Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte, Bd II [Kiel 1847] S. 278, verb. 321). In Deutschland waren die Diöcesen von vornherein größer, und die Gaue entsprachen deren Unterabteilungen, den Archidiakonaten und Dekanien (Binterim, Denkwürdigkeiten I. 1, 413 f.; Landau, Territorien S. 367 f.; Hinschius, Kirchenrecht 2, 191).

Die Errichtung und Veränderung der Bischofssprengel war seit dem 4. Jahrh. Sache des Metropoliten und der Provinzialsynode (c. 50. Causa XVI. qu. I. [Conc. Carthag. II. a. 390. c. 5] c. 51. eod. [Conc. Carthag. III. a. 397. c. 20] u. a.); in Deutschland wurde sie (8. Jahrh.) unter Leitung des Papstes vollzogen (m. s. z. B. Gregor II. [† 731] Capit. in Bavariam c. 3 bei Hartzheim, Concilia Germaniae, T. I p. 36; Gregor III. ad Bonifaciam a. 738. 740 [c. 53. Causa XVI qu. I; Hartzheim l. c. p. 41]). Seit dem 11. Jahrh. ist sie päpstliches Reservat (m. vgl. überhaupt Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina, T. I. lib. I. cap. LV), später dadurch motiviert, daß jede causa episcopalis als major ac ardua dem Bischofe von Rom vorbehalten sei (s. c. 1. X. de translatione episcopi. I. 7. Innocent. III. a. 1198).

Indessen ist in Deutschland doch stets die Mitwirkung des Staates für erforderlich gehalten, und es sind solche Angelegenheiten als causae mixtae behandelt worden; deshalb sind in neuerer Zeit die Zirkumskriptionen der Diöcesen durch Vereinbarung der einzelnen Regierungen mit dem apostolischen Stuhle zu stande gekommen. (Vgl. Hinschius, Kirchenrecht § 102f.)

Eine Übersicht sämtlicher Bistümer der römisch-katholischen Kirche findet man in dem jährlich zu Rom erscheinenden kirchlichen Staatskalender: ehedem von dem Drucker „Cracas", jetzt Annuario pontificio genannt.

Die evangelische Kirche hat keine Bistümer. **Friedberg (Jacobson †).**

Bittgänge. — Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd IV S. 555 ꝛc.; Augusti, Denkw., X S. 7—72; Luther über und gegen die Prozessionen und Litanien; vgl. deutsche WW EA 2. Aufl. Bd 16, S. 73ff. in dem Sermon von dem Gebet und Prozession in der Kreuzwoche, 1519; (G. Plitt). Kliefoth, Liturg. Abhandlungen Bd 6 S. 155; Fluck, Kathol. Liturgik, II, S. 533 u. ff.

Bittgänge, litaniae, rogationes, sind Gebetsprozessionen, um geistliche oder leibliche Güter und Wohlthaten von Gott zu erflehen. Der in der Kirche, sobald sie nicht mehr ecclesia pressa war, frühe sich zeigende Trieb öffentlicher Feierzüge (Sozom. hist. eccles. VIII, 8) scheint sich sehr bald auch besonderen Gebetszwecken und dem asketischen Ausdruck der Buße zur Verfügung gestellt zu haben, wenn auch nicht völlig ausgemacht ist, welchen Sinn Basilius in seinem Schreiben an die Gemeinde zu Neucäsarea 374 mit dem Worte Litanie verbindet, wenn er sagt: *ἀλλ' οὐκ ἦν ταῦτα ἐπὶ τοῦ μεγάλου Γρεγορίου, ἀλλ' οὐδὲ αἱ λιτανεῖαι, ἃς ὑμεῖς νῦν ἐπιτηδεύετε.* Rufinus erzählt hist. eccl. II, c. 33 von einer Prozession durch die Stadt vor dem Auszug zum Kriege gegen Eusebius, welcher der Kaiser Theodosius selbst im Bußkleide beiwohnte. Im allgemeinen werden diese Bittgänge, die sehr frühe auch schon in Rom gebräuchlich waren, als Gänge mit Wechselgesängen (Litaneien) selbst Litaneien genannt, man kann zwischen ordentlichen und außerordentlichen unterscheiden; zu den erstern gehören die Bittgänge am Markustage (25. April) und in der Bittwoche, sowie monatliche und wöchentliche Gänge überhaupt.

Ihre weitere Ausgestaltung erfuhren sie durch Claudianus Mamertus, B. von Vienne, um 450, und für Italien besonders durch Gregor d. Gr. Es wurden, wie dies noch jetzt der Fall ist, feierliche Buß- und Bittandachten mit Kasteiungen und gottesdienstlichen Umzügen verbunden, und zwar zunächst für die drei Tage vor dem Himmelfahrtsfeste, dies rogationum, Bitt-Tage in der Bittwoche. Mamertus führte dieselben nach dem Zeugnisse des Sidonius Apollinaris in Gallien ein, um verschiedene Plagen, von welchen damals Vienne betroffen war, abwenden zu helfen. Sidonius nennt Epist. V, 14 S. 87f. die rogationum solemnitas und schreibt: jejunatur, oratur, psallitur, fletur; dergleichen bestand zwar vorher schon, jedoch ohne die nunmehrige „solemnitas"; vgl. VII, 1 S. 103. — Seitdem breitete sich die Sache in der abendländischen Kirche mehr und mehr aus. Im fränkischen Reich wurden die Rogationen vor Himmelfahrt schon durch die erste Synode von Orleans 511 allgemein eingeführt (can. 27 S. 8). Eigenartig warden die Einrichtungen der spanischen Kirche s. Conc. Brac. II. c. 9 S. 42; Tolet. V. c. 1 S. 246; VI. c. 2 S. 251. In Rom richtete Gregor die Prozession am Tage des hl. Markus, dem 25. April, die sogen. litania septiformis oder major (jene in der Bittwoche hießen litaniae minores) ein (Greg. M. Registr. II, 2 S. 102) oder ordnete sie besser, wobei die Teilnehmenden in 7 Klassen geteilt waren: Geistliche, Männer, Mönche, Jungfrauen, Ehefrauen, Witwen, Arme und Kinder, welche Abteilungen von verschiedenen Kirchen ausgingen. Die Vita Gregorii I, 42 hat ein Verzeichnis dieser Klassen samt ihren Ausgangspunkten aufbewahrt. — In der Folge wurden noch auf andere Zeiten ständig oder vorübergehend dergleichen Litanien verlegt, verschiedenen Zwecken gewidmet; das 17. Conc. Toletan. 694 c. 6 S. 388 verordnete für das Westgotenreich allmonatliche Litanien; unter Innocenz III. verordnete das allgemeine Laterankonzil einen monatlichen feierlichen Bittgang zum Gebete um Befreiung des h. Landes. Man ging stets paarweise, mit gesenkten Blicken ohne mit einander zu reden, die Kleidung war entweder schwarz (Litania nigra) oder weiß. Barfüßig pflegte man einherzuschreiten, Gesang und Gebet wechselten dabei ab. Oft wurde der Ruf Kyrie eleison erhoben nebst den Namen der Engel und Heiligen, welche man um ihre Fürsprache anging. Die Buß- und Gradualpsalmen wurden gebraucht. Da den Zug seit Alters der Kreuzträger (Diakon

oder Subdiakon) eröffnet, dem Fahne und Evangelienbuch folgen, kommt auch wohl der Name Kreuzgänge vor. Auch die evang. luth. Kirche hat in nicht wenigen Provinzen die alte Bittwoche oder „Betwoche" vor Pfingsten, teilweise mit ihren Prozessionen (Pommersche KO., Marchica 1540 ꝛc.), beibehalten, wie denn noch heute feierliche Umgänge um die Fluren im Monate Mai oder sonst (Hagelfeiern, Bußtage) pro fructibus terrae vorkommen. Dabei machte man immer ausgiebigen Gebrauch von dem alten ernstergreifenden Litaneigebete (der litania communis, Fürbitte für alle Stände und Anliegen der Christenheit), welches seine responsorische Weise und Kraft als Wechselgebet bis jetzt bewahrt hat. **M. Herold.**

Bizochi, Bocasoti s. Fraticellen.

Blair, Hugh, gest. 1800. — Life of B., von Finlayson (1803), von W. H. Reed (1809 in Sentimental Beauties in B.s Writings) und von J. Hill (1807); A. Carlyle, Autobiography, S. 291 ff.; Tyler, Life of Kames, 1832; Diction. of National Biogr. 1885.

H. Blair ist geb. am 7. April 1718, gest. am 27. Februar 1800 in Edinburgh, nach Abschluß seiner akademischen Studien Pfarrer in Colessie (Fife) 1742, Pastor an der Canongate- (1743), Lady Yesters- (1754), endlich an der Hohen Kirche in Edinburg (1758). Infolge von formgewandten Vorlesungen über Litteratur und Ästhetik wurde er 1760 zum Professor der Rhetorik an der Edinburgher Universität ernannt und erhielt am 7. April 1762 die Professur der Beredtsamkeit und schönen Wissenschaften. Diese Stellung wies ihm die Pflege der schöngeistigen Bestrebungen zu, die in der 2. Hälfte des vorigen Jahrhunderts in der Hauptstadt Schottlands blühten. Trotz ihrer religiösen Meinungsverschiedenheiten war B. mit dem Philosophen Hume nah befreundet, mit Dr. Sam. Johnson, dem litterarischen Orakel seiner Zeit, verbanden ihn seine ästhetischen Interessen. Mit Scheingründen, die s. Z. weit über das Maß geschätzt wurden, aber von dem besonneneren Urteil der Späteren abgelehnt worden sind, verteidigte er auf Grund seiner keltischen Studien (Critical dissert. on the poems of Ossian, Son of Fingal 1761) die Echtheit der von Macpherson herausgegebenen ossianischen Gesänge; ebenso wenig haben seine Vorlesungen über die Beredtsamkeit (1783 nach Aufgabe seiner Professur herausg.) es über einen vorübergehenden Erfolg hinausgebracht. Dagegen haben seine kanzelrednerischen Leistungen ihm dauernde Wertschätzung, auch über die Kreise der Zeitgenossen hinaus, gesichert. Im Jahre 1777 erschien der 1. Bd der „Sermons". Als der bekannte Verleger Strahan, der für die damalige schöngeistige Bewegung in Schottland von maßgebendem Einfluß war, das Mskr. durchgesehen und abgelehnt hatte, erklärte der um seinen Beirat angegangene Dr. Johnson, er habe die vorgelegte Predigt mit wachsendem Beifall gelesen: „wenn ich sage, sie ist gut, so sage ich zu wenig". Dies Wort des berühmten Kritikers öffnete B. die Pforten des Nachruhms. Strahan zahlte nunmehr für die Manuskripte der einzelnen Bände ungeheure Preise (12000 Mk. für einen Band), erzielte aber auch in wenigen Jahren zahlreiche (20) Auflagen. Georg IV. bewilligte dem Verfasser eine Jahrespension von 200 Pfd. Sterl.; in fast alle europäischen Sprachen wurden sie übersetzt.

Johnsons Urteil über sie: Ich mag die Predigten gern, die Lehre ist scharf und bestimmt zum Ausdruck gebracht, und mit ihrem sanften Feuer bieten sie eine recht vernünftige Erbauung", beruht auf dem Eindrucke des Augenblicks. Sie können nur als Typus der Kanzelsprache ihrer Zeit gelten; es sind keine Arbeiten des Genius, ohne die impulsive Gewalt einer starken Leidenschaft und aus den Tiefen des Glaubens nicht geschöpft, vielmehr das Werk peinlicher Feile und abwägender Berechnung: der Pastor ist im Kanzelredner untergegangen. Des spezifisch christlichen Gehaltes bar und ohne klares Bewußtsein von der eigentümlichen Genesis des christlichen Geistes, aber andererseits auch fern von rationalistischer Verflachung vermeiden die Predigten, auf das persönlich gläubige Verhältnis des Erlösten zum Erlöser einzugehen. Sie geben den Glauben nicht preis, aber drängen ihn in den Hintergrund. In sorgfältigem Anschluß an den Text, der fast in allen Fällen nach moralisierenden Gesichtspunkten gewählt ist, weisen sie insgemein durchsichtige Klarheit der Gedanken, sanfte Wärme des Gefühls, das stets am Maße ruhig besonnener Überlegung gemessen wird, und eine gemütliche, wohlwollende Empfindung auf. Die Gedankenführung, in ihrer anspruchlosen Einfachheit originell, gleicht dem milden, klaren Tageslicht ohne blendende sonnenhafte Helle. So sind die Predigten im hohen Grade beides, lichtvoll und herzlich, aber ohne das Bemühen ernster Anfassung der Gemüter. Die Sprache faßlich nnd anschau-

lich, einfach und ungeschmückt, dabei lebendig und anmutig und von sentimentaler Abtönung; je und dann erhebt sie sich, namentlich in Bildern und Vergleichen, zu höherem Schwunge, aber von mächtig einherstürmender Leidenschaft ist sie unberührt geblieben. Alles in allem also Typen der gefühlswarmen, leidenschaftslosen, abgezirkelten Kanzelsprache der gemäßigten Kirchenmänner jener Zeit. Aber den Bedürfnissen dieser Zeit kam B. mit ihnen entgegen, und die Zeitgenossen wenigstens hielten mit ihrem Beifall nicht zurück. Wie schwer ist es doch, sagt ein englischer Theologe mit Beziehung auf sie, für ein gebildetes Publikum oberflächlich genug zu sein. Glatt wie Marmor, aber auch so kalt wie dieser. —

Außer den oben verzeichneten sind von B.s Arbeiten zu nennen: Works of B., Edinburgh 1793 u. ö.; Review on Hutcheson's, Moral Philosophy in der Edinb. Review von 1755. John Blair, ein Verwandter B.s, hat 1809 „Sentimental beauties in B.s Works" veröffentlicht. **Rudolf Buddensieg.**

Blandina d. H. gehörte zu den Opfern der Christenverfolgung in Lugdunum unter Marcus Aurelius. In dem Bericht der dortigen Gemeinde bei Eus. h. e. V, 1 wird der Heldenmut der jugendlichen Sklavin besonders hervorgehoben (1, 17 ff., 37, 41 f. 53 ff.). Abgesehen von dem Bischof Pothinus sind neben ihr nur vier Männer, der Diakon Sanctus aus Vienne, der Neophyt Maturus, der römische Bürger Attalus aus Pergamum, und der phrygische Arzt Alexander, sowie der Knabe Ponticus und eine Frau Biblias, die zuerst verleugnete, dann aber bekannte, mit Namen genannt. **Hauck.**

Blandrata, gest. nach 1585. — Eine genaue und eingehende Darlegung über sein Leben, seine Entwicklung und seine Schriften fehlt. Natürlich wird man auf Sandius, Bibliotheca antitrinitariorum und Lubieniecki, Hist. Ref. Polonicae zurückgehen; nicht wenige Briefe im Corp. Reff. Opera Calvini (Bd 17—21) werden zu berücksichtigen sein. Für eine Reihe von Einzelfragen hat Bayle im Dictionnaire erwünschte Untersuchung der Tradition eintreten lassen, besonders auch über gewisse üble Nachreden und ihre Ablagerungen bei Maimbourg, Hist. de l'Arianisme. Von neueren vgl. Heberle, Tüb. ZfTh. 1840, IV. — Als Schriften B.s sind bei Sandius a. a. O. S. 28 f. eine Anzahl verzeichnet, unter denen teils unechte, teils solche, die er nur mitverfaßt hat. Was ihm sicher eigen ist, sind Thesen, Sendschreiben, kurze Abhandlungen, meist mit andern Schriften gedruckt und höchst selten. 1794 gab Henke B.s Confessio antitrinitaria neu heraus, mit der Widerlegung des Flacius. Vgl. Malacarne, Commentario delle opere di Giorgio Biandrata, nobile Saluzzese, archiatro etc. Padova 1814, mit Porträt.

Georg Blandrata, eigentlich Biandrata, aus einem adeligen Geschlechte aus Saluzzo, wurde geboren um 1515. Er studierte Medizin. Wahrscheinlich wurde in dieser Zeit schon seine Aufmerksamkeit auf die Reformation gerichtet. Der Geist des Widerstandes gegen die römische Kirche war erblich in seiner Familie; schon im Mittelalter werden einige Herren von Blandrata namhaft gemacht als Gegner der Bischöfe oder Beschützer von Ketzern. Im 16. Jahrhundert wanderten mehrere Glieder desselben Hauses nach Genf aus, um daselbst Religionsfreiheit zu suchen. Vielleicht wurde auch Georg dadurch bewogen, sein Vaterland zu verlassen. Er wandte sich nach Polen, wo er der Gemahlin Sigismunds I. als Leibarzt diente; bald darauf trifft man ihn in der nämlichen Eigenschaft in Siebenbürgen, bei der Witwe Johann Zapolyas, welche auch in politischen Dingen seinem Rate folgte. In unbestimmter Zeit kehrte er nach Italien zurück, wo er in Pavia seinen Beruf ausübte. Einige freisinnige Äußerungen machten ihn der Inquisition verdächtig; er sollte festgenommen werden, entfloh aber nach Genf. Hier kam er in Verbindung mit mehreren seiner Landsleute, die das Prinzip der freien Forschung weiter trieben, als es in dem Sinne der Reformatoren lag. Es wurden Zweifel in ihm angeregt über einzelne Bestimmungen des kirchlichen Dogmas; er suchte Rat teils bei dem Prediger der Genfer italienischen Gemeinde, Martinenghi, der ihn mit allzugroßer Strenge abwies, teils bei Calvin selbst, der sich oft mit ihm unterhielt. Bl.s Bedenken betrafen hauptsächlich die Einheit Gottes, die ihm durch die kirchliche Lehre von der Trinität um so mehr gefährdet schien, da im NT. nirgends gesagt werde, Gott sei eine einzige Substanz in drei Personen, und der Vater, den die Bibel meine, wenn sie Gott ohne nähere Bezeichnung nenne, nicht erst noch in dem einen göttlichen Wesen eine besondere Person bilden könne. Ferner fragt er, an wen das Gebet zu richten sei, an Gott oder an die Trinität; welches die Bedeutung der Ausdrücke Ewiges Wort, Fleischwerdung desselben u. s. w.; und ob nicht überhaupt die Spekulation über das Verhältnis der drei göttlichen Personen unnötig sei (vgl. d. Brief vom Mai 1558 bei Trechsel,

Antitrinitarier II, 467; C. R. Calv. Opp. XVII, n. 2871). Calvin antwortete durch einen weitläufigen Traktat (Responsum ad quaestiones G. Blandratae, Gen. 1559; in Calvins Tract. theol., ed. Gen., p. 679 u. f.), der jedoch nicht im stande war, den Italiener von seiner skeptischen Richtung abzubringen. Zuletzt aufgebracht über solche immer wiederkehrende Fragen und Zweifel, glaubte Calvin, Blandrata habe hinterlistige Zwecke und wolle nur Streit anregen; er hörte daher auf, ihn zu sehen. Da die antitrinitarischen Tendenzen in der Genfer italienischen Gemeinde Fortschritte machten, wurden nach ihres Predigers Martinenghi Tod die Glieder derselben zu einer Versammlung berufen, und ihnen, im Beisein Calvins und einiger Ratsherren ein Glaubensbekenntnis vorgelegt; jeder wurde aufgefordert, seine Ansicht zu äußern, und zugleich wurde die Versicherung gegeben, niemand solle wegen abweichender Meinung bestraft werden. Alciati nahm heftig das Wort gegen die Trinität, Blandrata berief sich auf vorgebliche schriftliche Äußerungen Calvins, deren Unrichtigkeit dieser aber nachweisen konnte. Die übrigen Gemeindeglieder unterschrieben das Glaubensbekenntnis, das die antitrinitarischen Lehren verdammte. Blandrata, den man bald darauf heterodoxer Umtriebe beschuldigte und welchen Calvin aufforderte, sich ruhig zu verhalten, traute der Versicherung nicht, nicht verfolgt zu werden, und verließ Genf mit Alciati. Er ging nach Bern und nach Zürich, besprach sich zunächst mit seinem Landsmanne Peter Martyr über die streitigen Punkte, erhielt aber von diesem, den Calvins Briefe und Bullingers Vorstellungen dazu bewogen, den Rat, Zürich wieder zu verlassen. Da wandte er sich, im Jahre 1558, abermals nach Polen, wo bereits der Protestantismus sowohl als der Antitrinitarismus zahlreiche Anhänger hatten. Er gewann die Achtung des Fürsten Radziwil, wohnte der Synode von Pinczow bei, und wurde später zum Vorsteher der Gemeinden in Kleinpolen gewählt. Calvin ließ nicht ab, die Theologen sowie den Fürsten Radziwil vor ihm zu warnen, so daß er sich zuletzt, 1561, öffentlich rechtfertigen mußte. Seinen Glauben sprach er so aus: „Ich glaube an Einen Gott, den Vater, an Einen Herrn, Jesum Christum, seinen Sohn, und an Einen heiligen Geist, von denen Jeder wesentlich Gott ist. Eine Mehrheit von Göttern verwerfe ich, da wir nur Einen, dem Wesen nach untrennbaren Gott haben. Ich bekenne drei unterschiedene Hypostasen und die ewige Gottheit und Zeugung Christi, und einen heiligen Geist, wahren und ewigen Gott, der von beiden ausgeht". Die Synode erklärte sich von seinem Bekenntnisse befriedigt; die Schweizer Theologen jedoch nicht. Es begannen neue verwickelte Streitigkeiten in Polen; Calvin fuhr fort, Blandrata als einen gottlosen Menschen, als eine schändliche Pest zu brandmarken, so daß dieser zuletzt an den Verhandlungen keinen Teil mehr nahm, und, um Ruhe zu haben, 1563 dem Rufe des Fürsten Johann Sigismund nach Siebenbürgen folgte. Als Leibarzt dieses Fürsten trat er hier offen als Unitarier auf; 1566 verteidigte er seine Grundsätze, in Gemeinschaft mit Franz David, gegen die reformierten Theologen in einem öffentlichen Gespräche, dem der Hof beiwohnte. Er gewann zahlreiche Anhänger, worunter der Fürst selber. Auch unter dieses letztern beiden Nachfolgern hatte er großen Einfluß besonders bei Stephan Bathori, der zugleich König von Polen wurde. Stephan nahm bekanntlich die Jesuiten in Siebenbürgen auf, wo sie den Streit gegen den Protestantismus begannen und große Unruhen erregten. Faustus Socin beschuldigte Blandrata, er habe in seinen letzten Jahren aus Habsucht sich von seinen frühern Glaubensgenossen abgewandt und die Jesuiten begünstigt. Letzteres ist nicht bestätigt. Möglich ist, daß der alte Mann, des Streites der Theologen müde und an dem Finden der Wahrheit verzweifelnd, zuletzt in völlige Skepsis verfiel und sich deshalb von allem zurückzog. Der Sage nach wurde er von seinem eignen Neffen getötet und beraubt; das Jahr seines Todes, das jedenfalls nach 1585 fällt, ist unbekannt. C. Schmidt † (Benrath).

Blarer, Ambrosius, gest. 1564. — Theod. Keim, Ambrosius Blarer der schwäbische Reformator. Nach den Quellen, Stuttgart 1860; Theod. Pressel, Ambrosius Blaurers Leben und Schriften, Stuttgart 1861; Leben und ausgewählte Schriften der Väter der reformierten Kirche Bd IX; Theod. Pressel, Ambr. Blaurer, Elberfeld 1861; E. Schneider, Württb. Ref.-Geschichte, Stuttgart 1887; Württb. Kirchengeschichte, Stuttg. und Calw 1895; Bl. WKG 1891, 54; 1892, 7 ff.; 1895, 32; W. Vjh. NF. 1, 441; Roth, Urkunden der Univ. Tüb. 164, 559; Jäger, Mt 361.

Ambrosius Blarer (mundartlich Blaurer) aus dem alten Patriziergeschlecht derer von Gyrsperg war zu Konstanz den 12. April 1492 geboren. Im Jahr 1505 kam er auf die Universität Tübingen, wo er fleißig lateinische und griechische, später auch he-

bräische Studien trieb. Um 1510 wurde er bei einem Besuch in Alpirsbach für das Klosterleben begeistert und blieb längere Zeit dort, so daß er schon als Klosterbruder angesehen wurde, als er am 23. Dez. 1511 Baccalaureus wurde. Am 24. Juni 1513 wurde er Magister. Jetzt ging er ins Kloster zurück, obwohl man ihm in der Heimat abriet. Die Mutter verlangte, daß er längere Zeit noch das Klosterleben prüfe, ehe er Profeß thue. Am 1. Jan. 1515 war er jedenfalls schon Mönch geworden. Denn überrascht fragt ihn der ihm in Tübingen nahegetretene Melanchthon: Jamne? Der Mönchsregel des Freundes stellt er die seiner Geistesart mehr entsprechende Regel der Humanität gegenüber CR. 1, 7.

B. setzte seine bisherigen Studien fort und gewann bei seinen Klosterbrüdern durch seine Bildung und Gelehrsamkeit solches Vertrauen, daß sie ihn nach einigen Jahren zum Prior wählten. Aber gleichzeitig ging eine große innere Veränderung mit ihm vor. Sein Bruder Thomas war 1520 nach Wittenberg gegangen, wurde Hausfreund bei Melanchthon, lernte Luther kennen und schrieb begeisterte Briefe über beide an Ambrosius. Dieser, dadurch mächtig angeregt, warf sich nun mit Eifer auf das Studium der Schriften Luthers und der Bibel, und fing an, im Verkehr mit den Klosterbrüdern und durch Predigten in dieser Richtung zu wirken. Dadurch kam er aber bald mit seiner Stellung und mit seinen Vorgesetzten in Widerstreit; das Amt eines Priors legte er 1521 nieder, aber das eines Lesemeisters behielt er und benutzte es, um die Mönche mit den Lehren Luthers bekannt zu machen. Aber der Abt setzte ihn 1522 ab, was er sich willig gefallen ließ. Doch wollte er bei der neu gewonnenen Überzeugung bleiben und glaubte dies mit dem Klosterleben vereinigen zu können. Bald aber fand er, daß sich das nicht durchführen lasse; am 5. Juli 1522 verließ er Alpirsbach und kam am 8. in seiner Vaterstadt an. Dort hielt er sich anfangs vorsichtig zurück und lehnte die Aufforderung zu predigen ab, doch wirkte er in der Stille durch seinen Verkehr mit den Mitgliedern des Rats und den neu berufenen evangelischen Predigern und verfaßte auch eine Flugschrift, in welcher er den Konstanzer Rat ermahnte, die evangelische Wahrheit kräftig zu hendhaben. Endlich entschloß er sich auf Bitten des Rats, jeden Samstag Abend nach der Vesper vom 11. März 1525 an zu predigen. Bald war er ein sehr beliebter Prediger und die Seele der reformatorischen Bewegung in Konstanz und gewann Geltung bei den oberdeutschen und schweizerischen Reformatoren. Mit Zwingli trat er wie mit Oekolampad 1523 in Briefwechsel, ohne ihre Abendmahlslehre zu teilen. Seit 1528 verband ihn innige Freundschaft mit Butzer in Straßburg, dem Mann der theologischen Mitte, der auf Blarers Anschauungen in Lehre und Kircheneinrichtung bestimmenden Einfluß bekam. Von 1528 wirkte Bl. auch außerhalb Konstanz bei der Reformation der oberdeutschen Städte und der Ordnung ihrer Kirchen kräftig mit, so in Memmingen (1528 November bis 1529 Februar), wo er auch den oberländischen Konvent (27. Februar bis 1. März 1531) leitete, auf welchem zwar die Gleichheit der Ceremonien abgelehnt, aber die Grundzüge einer gemeinsamen Kirchenordnung festgestellt wurden, sodann mit Oekolampad und Butzer gemeinsam in Ulm (Mai—Juli 1531), dann allein in dem schwierigen Ulmer Landstädtchen Geislingen (Ende Juli bis Anfang Sept.), und endlich in Eßlingen (Sept. 1531—Juli 1532). Ueberall bewies er sein Geschick im Schaffen neuer kirchlichen Ordnung, das mit hohem Ernst und gewinnender Liebenswürdigkeit gepart war. Einen Ruf nach Augsburg hatte er 1530 abgelehnt. Im Juli 1532 drang seine Vaterstadt auf seine Rückkehr. Der warme Dank der Städte folgte ihm. Als er im Herbst 1533 mit einer früheren Nonne des Klosters Münsterlingen Katharina Walter von Blideck sich verehelichte, mußte er gleich Luther die niedrigsten Verleumdungen hören, als wäre er vorher schon mit ihr in vertrauten Beziehungen gestanden u. dgl. Er antwortete: „Gewißlich, wo ich jemals dergleichen Ärgernis gegeben hätte, wollte ich mich nimmermehr auf keiner Kanzel sehen lassen."

Der ausgedehnteste Wirkungskreis eröffnete sich Bl. 1534 durch die von Straßburg veranlaßte Berufung des Herzogs Ulrich von Württemberg zur Reformation seines Landes neben dem streng lutherischen Erhard Schnepf. Nach des Herzogs Sinn sollte sich die oberdeutsche und lutherische Richtung in seinem Land vertragen lernen. Bl. empfahl seine Friedensliebe, sein gediegenes Wesen, seine bewährte Gabe in der Einrichtung evangelischer Kirchen und seine in Tübingen und Alpirsbach gewonnene Bekanntschaft mit der Landesart. Schnepf empfing den Kollegen mit Mißtrauen. Erst als Bl. seine Bereitwilligkeit erklärt hatte, die Formel anzunehmen, die auf dem Marburger Gespräch Luthers Beifall gefunden, daß im Abendmahl Leib und Blut Christi

substantialiter und essentialiter empfangen werde, bezeugte sich Schnepf befriedigt und der Herzog rief freudig aus: „Das walte Gott! Es soll eine gute Stunde sein. Dabei soll's bleiben!" Darauf wurden die Handschriften gewechselt. Bl.s Erklärung lautete: Ich Ambrosi Blaurer bekenn mit meiner Handschrift, daß aus Vermög dieser Wort: das ist mein Leib, das ist mein Blut der Leib und das Blut Christi wahrhaftiglich (hoc est substantialiter et essentialiter, non autem quantitative vel qualitative vel localiter) gegenwärtig sei und gegeben werde. Diese Konkordie, die am 2. August 1534 zu Stuttgart im Schloß zu stande kam, war bei der Verwirrung des Abendmahlsstreits von unberechenbarer Wichtigkeit. Es war (nach Rankes treffenden Worten) der erste Ausdruck der sich bildenden Einheit der deutsch-evangelischen Kirche, der Vorgang der wittenbergischen Konkordia von 1536. Bl. erklärt in einem Brief vom 27. August, es sei diejenige Abendmahlslehre, über die er sich mit Schnepf verglichen habe, immer die seinige gewesen. Was er hier, wie später, ablehnt, ist der Genuß des wirklichen Leibes Christi auch durch unwürdige Kommunikanten. Die anonyme Schrift: „Ein Widerruf A. Bl. den Artikel vom heil. Sakrament belangend", veranlaßte ihn zu dem „Bericht von dem Widerruf, so er — gethan soll haben", Tüb. Jan. 1535. Die darin ausgesprochene Ansicht erhielt selbst Luthers Beifall.

Bl. reformierte von Tübingen aus, wo er seinen Sitz erhielt und viel predigte, das württembergische Oberland, den südlich von Stuttgart gelegenen Landesteil. Den Geistlichen wurden die Artikel der evangel. Lehre vorgelegt und die, welche sie annahmen, beibehalten. In die Stelle der andern wurden Ausländer, namentlich von den oberländischen Reichsstädten und der Schweiz, eingesetzt. Die Klöster mußten zum Teil mit Gewalt zur Unterwerfung gebracht werden. Auch bei Entwerfung der ersten württ. Kirchenordnung 1536, obwohl sie in der Hauptsache Schnepfs Werk war, war Bl. nicht ohne Einfluß. Manches, was namentlich Brenz beantragt, wurde auf seine Forderung nicht aufgenommen. Was die Entfernung der Bilder aus den Kirchen betrifft, so wurden sie in Stuttgart früher als in Tübingen hinweggeschafft. Bei den Altären handelte es sich bloß um die Wegschaffung der vielen Nebenaltäre, während einer stehen blieb. Auf dem sogen. Götzentag in Urach, der Verhandlung über die Bilder (Sept. 1537), blieb der Streit zwischen Schnepf, der nicht alle Bilder entfernt wissen wollte, teils weil sie ein Mittel der Andacht seien, teils weil man ihre Abschaffung vor dem Konzil nicht verantworten könne, und Bl., der auch von den nicht ärgerlichen Bildern behauptete, sie ziehen vom Wort ab, unerledigt. Die Sache wurde dem Herzog anheimgegeben, der einige Jahre nachher streng verfahren ließ. Gegen Schwenkfeld erklärte sich Bl. entschieden, weil er das geistliche Amt herabsetze und die Absonderung von der kirchlichen Gemeinschaft befördere; doch sprach er seine persönliche Achtung gegen ihn aus und trat 1535 der milden Erklärung der Tübinger Konkordia bei. Der Aufgabe der Reformation der Universität war der einfache Magister nicht gewachsen. Man rief Grynäus, Melanchthon und Brenz zu Hilfe, was neben der Abneigung schwenkfeldisch gesinnter Hofleute Blarers Stellung erschütterte. Dazu kam sein Verhalten im Gefolge des Herzogs Ulrich auf dem Konvent zu Schmalkalden, Febr. 1537, wo er erst nach einigem Zaudern (als der letzte) die Artikel Melanchthons über die bischöfliche und päpstliche Gewalt, nicht aber die vorausgehenden von Luther verfaßten, in welchen der Genuß des wirklichen Leibs und Bluts Christi auch durch die Gottlosen gelehrt ist, unterschrieb. Im Juni 1538 erhielt Bl. seine Entlassung und zog im Juli heim, ohne entsprechende Belohnung für seine vierjährigen Dienste erhalten zu haben. Nicht einmal das Leibgeding, das andere ausgetretene Mönche bekamen, wurde ihm zu teil. Erst Herzog Christoph machte auf Bl.s Bitten 1556 die ihm widerfahrne Unbill gut. Die Schuld an den unerquicklichen Vorgängen traf weniger Herzog Ulrich, von dem Bl. auch später mit großer Achtung sprach, als seine Räte. Aber auch seine Berufung nach Augsburg mit angestrengter ordnender und erbauender Thätigkeit daselbst vom 27. Juni bis 6. Dez. 1539 endigte mit rascher Entlassung für Bl., der auf dem Rückweg noch in Kempten für den kirchlichen Frieden wirkte (Dez. 1539—bis Ende Jan. 1540), wie ähnlich 1544 und 1545 in Isny. Fortan arbeitete er in uneigennützigster Weise in seiner Vaterstadt, die ihm von 1538 die mäßige Besoldung von 75 Pfd. gab, und bewährte sich in der Pestzeit 1542, in der seine Schwester Margareta als Opfer der Gemeindekrankenpflege starb.

Das Interim brachte Konstanz zu Fall. Bl. verließ am 28. Aug. 1548 seine Heimat und ging nach Winterthur und wirkte auch 1551 — 59 als Prediger in Biel, dann in Leutmerken, zuletzt wieder in Winterthur, wo er am 6. Dez. 1564 starb,

nachdem er Berufungen nach Bern, Augsburg, Memmingen und in das Gebiet des Kurfürsten Ottheinrich abgelehnt hatte. Doch war er noch in weiteren Kreisen durch seinen ausgedehnten Briefwechsel thätig. Bl., ein Mann von feinem Benehmen, festem Charakter, aufrichtiger Frömmigkeit und großer Wohlredenheit, nahm schon durch sein Äußeres, das den ruhigen Mann verriet, für sich ein. Seine kleinen Schriften in oberdeutscher Mundart sprachen an. Seine zahlreichen lateinischen Briefe (in Konstanz, St. Gallen, Zürich und Stuttgart) sind von klassischer Schreibart und wertvolle Quellen für die Reformationsgeschichte. **(Hartmann †) Bossert.**

Blasius d. H. s. d. A. Nothelfer.

Blastares, Matthäus, Weltpriester und später Mönch des Ordens des heil. Basilius, schrieb 1335 ein *σύνταγμα κατὰ στοιχεῖον* (syntagma alphabeticum rerum omnium, quae in sacris canonibus comprehenduntur), eine Zustammenstellung kirchlicher und weltlicher Gesetze (*κανόνες* und *νόμοι πολιτικοί*), der kirchlich die Sammlung des Photius mit den Kommentaren des Zonaras und Balsamon, weltlich besonders die Novellen Justinians zu Grunde liegen. Die Sammlung, welche die Gestalt eines Rechtslexikons hat, befriedigte ein praktisches Bedürfnis und wurde daher von der Geistlichkeit im Orient allgemein gebraucht, auch in die slavische Sprache übertragen (vgl. über Handschriften derselben in Wiener Jahrbücher für Litteratur 1831, Bd I. III. S. 34 ff., das Anzeigeblatt Nr. 104 ff.). Eine vollständige Ausgabe findet sich in Beveregius, Synodicon. T. II. P. II und im 6. Bande der *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* von *Ῥάλλη καὶ Πότλη*, Athen 1859. Man vgl. Biener, Geschichte der Novellen Justinians, S. 218 ff., desselben de collectionibus canonum ecclesiae graecae. § 7. Witte im Rheinischen Museum für Jurisprudenz, Jahrg. II. (1828) Heft III. S. 289 ff.; Zhisman, Das Eherecht der oriental. Kirche (Wien 1864) S. 73 f. **E. Friedberg (H. F. Jacobson †).**

Blattern s. d. A. Krankheiten und Heilkunde im AT.

Bleek, Friedrich, gest. 1859. — Art. Bleek in d. AdB; die von dem Verf. in der 2. Aufl. der alttest. Einleitung S. IX gegebenen litterar. Nachweisungen, und das vollständige Verzeichnis der Vorlesungen in der Darmst. Allgem. KZ 1859 Nr. 17 Col. 530 f.

Friedrich Bleek, einer der ausgezeichnetsten Schriftforscher der deutschen evangelischen Kirche, wurde am 4. Juli 1793 zu Ahrensbök in Holstein, einem Flecken zwischen Lübeck und Eutin, geboren. Von seinem Vater, einem früheren Notar, der ein kaufmännisches Geschäft betrieb, für die gelehrte Laufbahn bestimmt, nahm Bleek seit 1807 teil an dem Unterrichte, welchen die Söhne eines benachbarten Dorfpfarrers im Lateinischen und Griechischen erhielten, und machte solche Fortschritte, daß er schon 1809 in die erste Klasse des Lübecker Gymnasiums eintreten konnte. In Lübeck, wo er auch das Studium des Hebräischen begann, blieb Bleek auf seinen Wunsch volle drei Jahre und bezog Ostern 1812 als Studiosus der Theologie und Philologie die Universität zu Kiel. Hier lag er vorzüglich dem philologischen Teile des theologischen Studiums ob; erst zu Berlin, wo Bleek 1814—1817 drei Jahre zubrachte, die für sein ganzes Leben entscheidend wurden, gewann er durch de Wette und Neander, besonders aber durch Schleiermacher, die rechte Liebe zum vollen Studium der Theologie. Nach Ablauf der Studienzeit nahm Bleek eine Hauslehrerstelle in Lübeck an, folgte aber im Herbste 1818 dem Rufe der Berliner theologischen Fakultät, die ihm durch Übertragung einer Repetentenstelle den Weg zum akademischen Lehramte öffnete.

Diesen Ruf verdankte Bleek nicht nur dem persönlichen Eindruck, welchen er durch sein gediegenes schlichtes Wesen auf seine Lehrer machte, sondern vor allem der Tüchtigkeit seiner gelehrten Leistungen, namentlich mehreren Arbeiten für das theologische Seminar, aus denen die später in der theologischen Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke (3 Hefte, Berlin 1819, 20, 22) gedruckten Abhandlungen: „Über die Entstehung und Zusammensetzung der Sibyllinischen Orakel“ und „Über Verfasser und Zweck des Buches Daniel“, hervorgegangen sind. Für den Besitz eines bedeutenden Lehrtalents bürgten die günstigen Erfolge, welche Bleek gleich durch sein erstes Wirken erzielte. Die sprachlichen und exegetischen Übungen, die der Erklärung alttestamentlicher Stellen galten, zogen durch ihre Gründlichkeit und Klarheit die Studierenden an und bahnten dem jungen Lehrer den Weg zu den bald begonnenen exegetischen

und kritischen Vorlesungen über das A. und NT. Da nämlich Bleek die Gabe eines schönen, freien Vortrags so wenig besaß als geistreiches Wesen, so konnte er nur durch die innere Tüchtigkeit der mit der größten Gewissenhaftigkeit ausgearbeiteten Vorlesungen die Zuhörer fesseln; sein guter Ruf als Lehrer war bald fest gegründet. Auch der Minister Altenstein erkannte Bleeks große Befähigung an, indem er ihm das Repetentengehalt für ein drittes Jahr bewilligte und schon 1821 dem Privatdozenten die Besoldung eines außerordentlichen Professors zukommen ließ; da aber die Polizei dem Freunde von de Wette und Schleiermacher nicht trauen wollte, empfing Bleek erst gegen Ende 1823 die amtliche Anzeige seiner bereits 1821 vollzogenen Ernennung zum Professor.

Nachdem Bleeks äußere Stellung gesichert war, schloß er 1826 den reich gesegneten Ehebund mit Auguste Sethe († 1875). Zweimal lehnte Bleek in Berlin eine Berufung zum ordentlichen Professor ab, nämlich nach Greifswald und nach Königsberg; aber gerne wurde er Lückes Nachfolger an der rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität und begann im Frühjahr 1829, von der Breslauer theologischen Fakultät zum Doktor ernannt, seine 30jährige Wirksamkeit an der Bonner Hochschule. Von 1839 an bis zu seinem Ende nahm Bleek an den westfälischen Kandidatenprüfungen teil; 1843 erhielt er den Titel eines Konsistorialrats, der ihm stets geringer galt, als der des Professors. Dieselben Eigenschaften, die Bleek zu einem vorzüglichen Examinator machten, bewährte er in der Leitung des alttestamentlichen Seminars, welche er stets als einen wichtigen Teil seiner Wirksamkeit betrachtete; seine Hauptthätigkeit aber wandte er fortwährend den Vorlesungen zu, die er bis zu seinem plötzlichen Ende fortsetzen durfte. Am Morgen des 27. Februar 1859, an einem Sonntage, verschied er infolge eines Schlaganfalls, nachdem er noch am Samstage Vorlesungen gehalten und den Abend im traulichen Familienkreise heiter zugebracht hatte.

Gehen wir jetzt auf Bleeks schriftstellerische Thätigkeit über, so erschien außer den schon erwähnten beiden Abhandlungen 1820 in der Berliner Zeitschrift eine dritte wichtige Arbeit unter dem Titel: „Beitrag zur Kritik und Deutung der Offenbarung Johannis". In Rosenmüllers Repertorium (1. Bd 1822) lieferte er „Einige aphoristische Beiträge zu den Untersuchungen über den Pentateuch" und weniger wichtige „Bemerkungen über Stellen der Psalmen". Veranlaßt durch die Weise, wie namentlich in Breslau die Streitigkeiten über das heilige Abendmahl und die Union geführt wurden, gab Bleek 1823 mit längerem eigenem Vorwort Abschnitte aus der Schrift des Jakob Böhme „Von Christi Testamenten" heraus unter dem Titel: „J. Böhme, Von Zank und Streit der Gelehrten um Christi Testamente". Im Jahre 1828 erschien zu Berlin die erste Abteilung des berühmten Werkes von Bleek über den Hebräerbrief, der „Versuch einer vollständigen Einleitung in den Brief an die Hebräer". Nachdem Bleek Moses Stuarts Einleitung in den Hebräerbrief in der Hall. Allgem. Lit.-Zeitg. 1830, Ergänz.-Bl. Nr. 1—4 angezeigt hatte, folgte in zwei weiteren Bänden 1836 und 1840 die noch bedeutendere zweite Abteilung, die Übersetzung und den Kommentar enthaltend. De Wette nennt Bleeks Hebräerbrief „ein durch umfassende Gelehrsamkeit und gründlichen, unermüdlichen Fleiß, wie durch reine, klare Wahrheitsliebe und gediegene theologische Gesinnung gleich ausgezeichnetes Werk, welches unter den exegetischen Arbeiten unseres Zeitalters eine der ersten Stellen, wo nicht die erste, einnimmt", und Delitzsch erklärt mit Recht, daß jeder Kenner diesem Urteile beipflichten werde. Aus einer Anzeige von Ebrards „Wissenschaftlicher Kritik der evangelischen Geschichte", welche Bleek in den Jahrbüchern der Berliner Societät für wissenschaftliche Kritik hatte erscheinen lassen, gingen seine „Beiträge zur Evangelienkritik" (Berlin 1846, XXXII und 284 Seiten 8°) hervor, die einzige größere Schrift, die Bleek außer seinem Hauptwerk über den Hebräerbrief veröffentlicht hat. Außer zwei Bonner Programmen: „Emendatio loci Gen. 49, 19. 20, falsa verborum distinctione corrupti (1831)" und „De libri Geneseos origine atque indole historica observationes contra Bohlenium (1836)" verfaßte Bleek zahlreiche Abhandlungen; die ThStK enthalten die meisten dieser Arbeiten, nämlich folgende zehn: 1. Über die Gabe des *γλώσσαις λαλεῖν* in der ersten christlichen Kirche, 1829, I. 1830, I. 2. Erörterungen in Beziehung auf die Briefe Pauli an die Korinther, 1830, III. 3. Beiträge zu den Forschungen über den Pentateuch, 1831, III. 4. Bemerkungen zu einzelnen Stellen des Evangeliums des Johannes, 1833, II. 5. Bemerkungen über die dogmatische Benutzung alttestamentlicher Aussprüche im NT. und deren normative Bedeutung für den christlichen Ausleger, mit besonderer Beziehung auf Hebr 1, 5—13, 1883, II. 6. Rezension von Mayer-

hoffs hist.-krit. Einleitung in die Petrinischen Schriften, 1836, IV. 7. Über das Zeitalter von Sacharja Kapp. 9—14, nebst gelegentlichen Beiträgen zur Auslegung dieser Aussprüche, 1852, II. 8. Über die Stellung der Apokryphen des AT.s im christlichen Kanon, 1853, II. 9. Rezension von Lückes „Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes", 1854, IV. 1855, I. 10. Rezension von „Hornes biblischem Einleitungswerk, 10. Ausgabe", 1858, II. u. III. Die letzte Abhandlung, welche Bleek kurz vor dem Tode seinem Freunde Dorner einsandte, ward von diesem 1860 mit einem schönen Vorworte in den JdTh (5. Bd, S. 45—101: Die messianischen Weissagungen im Buche Daniel, mit besonderer Beziehung auf Auberlens Schrift) zum Druck befördert. Der Feder des Dekans Bleek gehören zwei interessante Bonner Fakultätsgutachten an, vom J. 1836 über die Entbindung der evangelischen Geistlichen von der Verpflichtung, die neue Ehe geschiedener Eheleute kirchlich einzusegnen, und vom J. 1841 über den Licentiaten Bruno Bauer in Beziehung auf seine Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. Sehr groß ist die Zahl der aus B.'s Vorlesungsheften herausgegebenen opera postuma, nämlich: 1. Einleitung in das AT. von Friedrich Bleek, herausgeg. von Johannes Bleek und Ad. Kamphausen. Mit Vorwort von Karl Immanuel Nitzsch, Berlin 1860 (XX und 834 Seiten 8°). Die zweite Auflage erschien 1865, die dritte, von mir allein besorgt, 1870. Über die drei Auflagen, die J. Wellhausen 1878, 1886 und 1893 herausgab, vgl. H. Strack, Einleitung in das AT., 4. Aufl. S. 11. 2. Einleitung in das NT., Berlin 1862 (XIV und 800 S. 8°). Die erste und zweite Auflage (1866) besorgte Bleeks Sohn Johannes, † 1869 als Pfarrer zu Winterburg bei Sobernheim, die dritte und vierte 1875 und 1886 Wilhelm Mangold (924 und 1035 S. 8°), † 1. März 1890 als Bleeks Nachfolger in Bonn. Englische Übersetzungen beider Einleitungen gaben Venables und Urwick heraus. 3. Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien von Friedrich Bleek, herausgeg. von Heinrich Holtzmann, Leipzig 1862, 2 Bde (VIII und 540, VIII und 524 Seiten 8°). 4. Bleeks Vorlesungen über die Apokalypse, herausgeg. von Theodor Hoßbach, Prediger in Berlin († 1894), Berlin 1862 (VI und 366 S. 8°). 5. Bleeks Vorlesungen über die Briefe an die Kolosser, den Philemon und die Epheser, herausgeg. von Friedrich Nitzsch, Berlin 1865 (XII und 308 S. 8°). 6. Bleeks Vorlesungen über den Hebräerbrief, hrsgeg. von Pf. August Windrath, jetzt Schulrat in Barmen, Elberfeld 1868 (VI und 512 S. 8). Auch von der Art und Weise, wie Bleek die alttestamentliche Exegese in seinen Vorlesungen behandelte, liegt eine Probe vor, die Erklärung von Jes 52, 13 bis 53, 12, in den ThStK (1861 S. 177—218). Was Heinr. Holtzmann von der Bearbeitung der drei ersten Evangelien sagt, das ganze sei ein tüchtiges, redliches Stück Arbeit ohne falschen Prunk, gleichmäßig behandelt in allen seinen Teilen, durchdrungen von christlichem Glaubenssinn, wie von klarem, nüchternem Urteil — das gilt wesentlich von allen diesen Vorlesungen.

Mit größter Gewissenhaftigkeit war Bleek immer darauf bedacht, sich der wirklichen Schranken des Wissens bewußt zu bleiben. Die Berechtigung und Unentbehrlichkeit der wissenschaftlichen Hypothese hat er natürlich anerkannt, aber — wie K. J. Nitzsch treffend sagt — „niemals schraubt er Hypothesen wider die Natur zu Thesen hinauf. Er will nicht weiter führen, als die wirkliche Wissenschaft reicht. Die den kühnen Helden so verhaßte Kategorie des Wahrscheinlichen behauptet in vielen Graden, neben den verneinenden oder bejahenden Gewißheiten, welche ihm nicht fehlen, eine weite Haushaltung". Es unterliegt keinem Zweifel, daß Bleek durch diese Besonnenheit, die mit seiner lauteren Wahrheitsliebe und ungeheuchelten Demut eng zusammenhing, der Wissenschaft mehr genutzt hat, als es ein dreistes Zufahren und orakelndes Reden je vermocht hätte. Dennoch darf man keineswegs den Untersuchungen Bleeks eine skeptische Haltung zum Vorwurf machen; es wäre z. B. für Bleek schlechterdings unmöglich gewesen, bei einer so wichtigen Frage, wie die von der Authentie des vierten Evangeliums, ohne Entscheidung hin- und herzuschwanken. Er pflegte jede Untersuchung so lange unermüdlich fortzuführen, bis sich die Schale nach der einen Seite senkte, ohne nun aber über das wirkliche Gewicht der für und wider sprechenden Gründe sich täuschen zu wollen.

Meinte bereits Schleiermacher, daß seinem Freunde das Charisma der Einleitung in die heiligen Schriften verliehen sei, so liegt die Berechtigung dieses Urteils jetzt noch klarer zu Tage. Bleek hat sich auf das Gebiet der biblischen Kritik und Exegese beschränkt. Obgleich seine exegetischen Leistungen auf dem neutestamentlichen Gebiete unverkennbar bedeutender sind als auf dem des AT.s, so lag es doch weniger in seiner

Art, durch scharfe Entwicklung von Begriffen der Dogmatik unmittelbar vorzuarbeiten. Wer aber an der einfachen Wahrheit sein Genüge findet, kann in Bleeks Arbeiten ein tiefes Eindringen in den geistigen Gehalt der Bibel nicht ganz vermissen. Mag man es als einen Mangel betrachten, daß Bleek nie ein bis ins Einzelnste durchgebildetes dogmatisches System besaß: seine Schriftauslegung blieb dadurch um so freier von jedem dogmatischen Zwange. So legen denn Bleeks Leben und Wirken ein lautes Zeugnis dafür ab, daß christlicher Glaube und historische Kritik sich keineswegs ausschließen. Er gehörte selbst (vgl. sein Vorwort zu den Beiträgen ꝛc. 1846 S. XVI) zu den „Theologen, welche empfänglich für die Anerkennung der göttlichen Offenbarung, in deren Erforschung sich durch kein anderes Gesetz als das der Wahrheit leiten lassen, und statt von vorne herein auf eine durchaus ungeschichtliche und unhaltbare Weise Gottes Wort und heilige Schrift zu identifizieren, das vor allem als die Aufgabe betrachten, das Wort Gottes in der heiligen Schrift zu erkennen." In diesem Sinne wirkte Bleek bis zu seinem Ende geräuschlos und unverdrossen fort; darum schließe ich mit den Worten Dorners: „Dank dem Herrn, der ihm diesen tapferen, unsere Kirche zierenden Glauben, und uns durch seine seltenen Gaben so reichen, bleibenden Segen geschenkt hat! Dank aber auch und Friede dieser anima pia et candida!" **Ad. Kamphausen.**

Blemmydes Nikephoros, gest. um 1272. — TQS 1847, Heft I; Hergenröther bei Wetzer u. Welte; Krumbacher, Geschichte der byzant. Litteratur, 1891, S. 159. Am besten und ausführlichsten über Leben und Bedeutung des Bl. schreibt Aug. Heisenberg in Nic. Blem. curriculum vitae et carmina, Lipsiae 1896 in der Bibl. Teubneriana. Seine Werke bei MSG Bd. 142 und bei Heisenberg, wo besonders die neuentdeckte Autobiographie zu beachten ist.

Blemmydes, denn so wird sein Name höchst wahrscheinlich geschrieben, wurde 1197 als Sohn eines Arztes in Konstantinopel geboren. Nach dem Falle dieser Stadt 1204 wanderte seine Familie nach Kleinasien aus, wo die romäische Herrschaft bestehen blieb. Bl. studierte in Nicäa, Smyrna und Skamander und trat 1223 zu Nicäa in den geistlichen Stand ein. Wegen seines raschen Aufsteigens in diesem vielfach angefochten, wurde er Mönch, zuerst auf dem Latros, dann in der Nähe von Ephesus, wo er endlich ein eigenes Kloster gründete, als dessen Archimandrit er bis zu seinem Tode, um 1272, sein Leben führte, indem er sich namentlich mit den Wissenschaften und dem Unterricht beschäftigte. Er ist einer der Gelehrtesten seiner Zeit. Außer mannigfachen philosophischen Schriften arbeitete er auch in der Theologie mit großem Erfolg. Er schrieb zwei Reden über den Ausgang des hl. Geistes, eine Rede an seine Mönche über die Trinität und Christologie, eine Erklärung zu den Psalmen, eine Rede über die Pflichten des Königs, sein Testament für seine Mönche mit einem Typikon für diese u. a. Strittig ist die Stellung des Bl. zur Lehre über den Ausgang des hl. Geistes und damit zur Union. Der Hauptvertreter der Katholiken, Leo Allatios, macht ihn zu einem Anhänger Roms, der der Orthodoxen Eugenios Bulgaris zu einem strengen Verfechter der griechischen Kirche. Nach den umsichtigen Erörterungen Heisenbergs, die sich vor allem auf die neugefundene und a. a. O. edierte Autobiographie des Bl. stützen, steht Bl. über den Parteien. Er lehrt den Ausgang des hl. G. *ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ.* Von Charakter ist Bl. ehrenhaft, unbestechlich, schroff. Er geht in der Theologie seinen eigenen Weg, er fürchtet nicht den Zorn des Kaisers Vatatzeb, dessen Maitresse er einst den Eintritt in seine Kirche verbot. In seiner Liebe zu strengem Mönchsleben schlug er den ihm angebotenen Patriarchat aus. **Philipp Meyer (Herzog †).**

Blessig, Johann Lorenz, gest. 1816. — Litteratur: Dahler, Memoria I. L. Blessig, Arg. 1816; Petersen, Erinnerung an Blessigs Glaube und Liebe, Straßburg 1817; die übrigen Gedächtnisreden; E. Stoeber, Joh. L. Blessig, eine biogr. Skizze, in der Zeitschrift Alsa, 1817; C. M. Fritz, Dr. J. L. Blessig, 1818, 2 Bde; Edel, Monatsblätter für die Blessig-Stiftung, 1847—1850, 4 Bde; A. Fröhlich, Dr. J. L. Blessig, Straßburg 1891.

Johann Lorenz Blessig, protestantischer Kanzelredner und Professor der Theologie, geboren zu Straßburg den 15. April 1747, als Sohn eines in ärmlichen Verhältnissen lebenden Fischers. Nach dreijährigem Besuch einer Volksschule kam er auf das protestantische Gymnasium seiner Vaterstadt. Daselbst begann er ebenfalls seine Universitätsstudien, sich namentlich der Philosophie und der alten Litteratur zuwendend; im Jahre 1770 erwarb er die philosophische Doktorwürde, um hierauf Theologie zu studieren. In einem wissenschaftlichen Verein, dessen Schriftführer er war, wurde besonders Fleiß auf die französische Sprache angewandt. Vieles trug zu Blessigs weiterer Ausbildung

der Umgang mit der Familie von Türkheim bei und nicht minder eine Reihe wissenschaftlicher, nach Beendigung der akademischen Studienzeit unternommener Reisen.

Im Jahre 1775 nach Straßburg zurückgekehrt, wurde er zuerst mit dem Amt eines Pädagogen des Wilhemerstiftes, zur Beaufsichtigung der Sitten und Studien von 22 Theologiestudierenden, betraut. Als Abendprediger an der Kirche Alt St. Peter, als Diakonus der französischen Gemeinde erwarb er sich dann in kurzer Zeit so namhafte Verdienste um die Hebung des Gottesdienstes, daß ihm die Pfarrstelle an der Nikolaikirche und endlich diejenige an der protestantischen Hauptkirche Straßburgs, der Neuen-Kirche, übertragen wurde.

Diese mit Seelsorge verbundenen kirchlichen Ämter hinderten indessen Blessig nicht, die akademische Laufbahn anzutreten und in derselben Glänzendes zu leisten, und zwar zuerst von 1778—1786 als Professor an der philosophischen, und seit 1787 an der theologischen Fakultät, die ihm den Doktortitel verlieh. Dreimal bekleidete er das Amt eines Rektors und wurde canonicus des St. Thomasstiftes. Er behandelte auf dem Katheder vornehmlich die griechische Litteratur, die Geschichte der Philosophie, die alttestamentliche Exegese, die Dogmatik und die Homiletik. Von seinen Vorträgen wird gerühmt, daß „sie sich nicht in den Fesseln eines kalten Vorlesens hielten, sondern aus Geist und Herz flossen". Großen Nutzen stiftete er durch seine „Übungsgesellschaft", die herkömmliche Form der Vorlesung in freie Unterredungen mit den Studierenden umwandelnd, und führte, der ersten einer, Exerzitien im Vortrag, sogenannte Deklamationen, selbst mit Darstellung dramatischer Szenen, für die künftigen Prediger ein. Sowohl durch die Form als durch den Inhalt seiner Lehrthätigkeit durchbrach Blessig, hierin trefflich durch seinen etwas jüngeren Kollegen Haffner unterstützt, den verjährten Schlendrian an der alten Universität und eröffnete einem freieren Geiste die Bahn im Elsaß. Ein Supranaturalist im vollen Sinne des Wortes, die Lehren der Religion philosophisch prüfend, und von dem Bestreben geleitet, sie in ein der Vernunft nicht widerstrebendes Licht zu setzen, brachte er eine Menge neuer Ansichten und Anregungen, die bisher unbekannt oder unbeachtet geblieben waren. Bahrdts „Kirchen- und Ketzer-Almanach aufs Jahr 1781" setzt in den Wetterprophezeiungen hinter Blessigs Namen „— — Neu Licht — —", und bringt damals schon über ihn die Notiz: „Ein Mann von Kraft und Mut. Noch jung und rasch, aber er blüht empor zum Mann, der die Götzen des Jahrhunderts stürzen helfen wird. In der Theologie von aufgehellter Denkungsart, und als Schriftsteller, nahe am Lobe der klassischen Eleganz . . ." Der ihm innewohnende mystische Zug ließ Blessig in den Schriften von Thomas a Kempis, Fenelon, Spener und der Brüdergemeinde eine Lieblingslektüre finden.

Daß der auf das praktische Christentum gerichtete Redner keine Gelegenheit versäumte, die Zeitereignisse und die besonderen Bedürfnisse seiner Zuhörer zu berücksichtigen, davon zeugen, unter anderem, die Predigten, welche er zum Eintritt in das 19. Jahrhundert, nach wohldurchdachtem Plan ausarbeitete und später in Heften erscheinen ließ, unter dem Titel: „Was haben wir, als Christen, zu fürchten, zu hoffen, zu thun, in den neuen uns bevorstehenden Zeiten?" Dies mögen auch die Gegenstände beweisen, die er auf die Kanzel brachte: die Kinderzucht, die Wohlthätigkeit, die Vergnügen des Karnevals, die Lottosucht, die Sparkassen und andere mehr. Durch die überraschende Lebhaftigkeit des Geistes und die Wärme des Gefühls machte er geradezu Epoche in der Kanzelberedsamkeit, und dies nicht nur in seiner Vaterstadt, sondern überhaupt im protestantischen Europa. Kein Wunder, daß er mehrere ehrenvolle Rufe nach auswärtigen Predigerstellen in Frankfurt, Berlin und Wien erhielt. Er schlug sie immer aus. Wiewohl seine Muttersprache die deutsche war, hatte Blessig es zu einer großen Fertigkeit im Französischen gebracht. Rief doch seine, bei der Beisetzung der Leiche des Marschalls von Sachsen in der Thomaskirche, im Jahre 1777, in dieser Sprache gehaltene Rede eine derartige Bewunderung hervor, daß, nachdem er geendet hatte, allgemeines Beifallklatschen im Gotteshause ertönte. Und Grimm, in seiner Korrespondenz, glaubt selbst, Bossuet würde manche Stelle des vorzüglichen Exordiums seiner nicht unwürdig gehalten haben. Ähnliches Aufsehen erregte Blessigs lateinischer Panegyricus auf das Ludwigsfest 1784, namentlich die Stelle, welche von der Bartholomäusnacht und den durch Ludwig XVI. den Protestanten gewährten bürgerlichen Rechten handelte. Dies alles sowie die Herausgabe einer Wochenschrift: „Der Bürgerfreund" stellte Blessig bald als politischen Mann in den Vordergrund; seine Mitbürger wählten ihn unter die Zahl der Mitglieder des neuen Munizipalrats.

Er selber begrüßte mit Begeisterung die vielverheißenden Anfänge der Revolution, mußte sich aber bald in seinen Erwartungen schmerzlich getäuscht fühlen. Die Kühnheit, mit welcher er die Anarchisten bekämpfte, und eine Predigt im August 1792 über die Verheerungen des Krieges brachte ihn in den Verdacht des Incivismus. Der Distrikts-syndikus klagte ihn an „d'avoir influencé les campagnards qui croyaient, en voyant le Docteur, voir le commissaire de Dieu". So wurde Blessig anfangs 1793 durch den Straßburger Konvent zur Deportation jenseits der Vogesen verurteilt; er wählte Nancy zum Orte seines Exils. Nach seiner Rückkehr mußte Blessig, der kein eigenes Vermögen, sondern bloß das seiner Gattin besaß, eine „revolutionäre" Abgabe von 8000 Franken bezahlen. Bald darauf, nachdem ihm erlaubt worden war, sich auf sein Landgut bei Dorlisheim zurückzuziehen, wurde er daselbst durch den jakobinischen Kommissär Stamm verhaftet und in Straßburg in dem vormaligen bischöflichen Seminarium eingesperrt. Hier mußte er 11 Monate lang jeden Tag fürchten, von dem Revolutionstribunal verurteilt zu werden, um wie so viele andere auf dem Schaffot zu fallen. In seiner Gefangenschaft studierte er seine hebräische Bibel fleißiger als je. Von seinem kindlichen Gottvertrauen und durch nichts gebeugten Mannesmut in diesen schweren Tagen zeugt ferner der mit seiner ihm ebenbürtigen Gattin Susanna, der Tochter des Professors der Theologie Beykert, damals geführte Briefwechsel. Von demselben sind, auf der Straßburger Stadtbibliothek, noch hunderte von beschriebenen Zettelchen erhalten, welche die beiden Ehegatten im Doppelgrund einer Kaffeekanne wohl zu verbergen und einander zuzuschicken wußten. Der Sturz Robespierre's gab Blessig im Monat November 1794 die Freiheit zurück.

Freudig kehrte er wieder an die Arbeit. Da die während der Schreckenszeit in einen Schweinestall umgewandelte Neue-Kirche noch nicht von dem Greuel der Verwüstung gesäubert war, feierte er einen Eröffnungs-Gottesdienst im angebauten großen Auditorium, über Ho 6, 1 predigend: „Kommet, wir wollen wieder zum Herrn; denn Er hat uns zerrissen, Er wird uns auch heilen; Er hat uns geschlagen; Er wird uns auch verbinden". Als noch alle höheren Lehranstalten stockten, sammelte er einen Kreis von Jünglingen um sich und hielt ihnen philosophische und litterarische Vorlesungen, wie auch jungen Frauenzimmern Lektionen über Religion.

Seine volle Teilnahme widmete er jetzt der Organisation des Kirchenwesens. Schon bei dem Ausbruch der Revolution hatten sich Blessig und andere gleichgesinnte Männer von der Notwendigkeit überzeugt, die protestantischen Gemeinden innerlich neu zu gestalten und die im Elsaß vorhandenen 48 Landeskirchen Augsb. Konf. in ein ganzes zusammenzufügen. Die bereits im Jahre 1790 wohl ausgearbeiteten Reorganisationspläne waren durch die Revolutionsstürme über den Haufen geworfen worden. Es galt jetzt um so mehr hier Hand anzulegen, da die protestantische Kirche in einen Zustand der gänzlichen Gesetzlosigkeit und Unordnung geraten war. Blessig und der mit ihm innig befreundete Rechtsgelehrte Koch waren nun vor allen anderen unermüdlich in der nicht leichten Aufgabe, die Ansichten und Wünsche der Interessierten zu vernehmen, Verfassungspläne zu entwerfen, sie der Regierung in Paris zu unterbreiten und annehmbar zu machen. Nicht wenig trugen zum Gelingen ihre persönlichen Beziehungen zum Minister Portalis und ihre überall hochgeachtete Stellung bei. So entstanden die im großen und ganzen mit den Vorschlägen der Straßburger übereinstimmenden, für die lutherische und die reformierte Kirche nicht nur des Elsaßes, sondern auch Frankreichs noch zu Recht bestehenden „organischen Artikel", als Gesetz promulgiert durch den ersten Konsul am 18. Germinal des Jahres X. (8. April 1802). Man begnügte sich mit einer Verwaltungs- oder nur äußerlichen Einheit und überließ, entgegen den Vorschlägen Metzgers und der Strenggläubigen, die Regelung des Bekenntnisstandes den einzelnen Gemeinden als unentziehbares Sonderrecht.

In den neugeschaffenen Verhältnissen wurde Blessig nach und nach zu den Ämtern eines Inspektors in der Inspektion der Neuen-Kirche und eines Mitgliedes des Generalkonsistoriums und des Direktoriums desselben berufen. Er stand der monatlich zu gelehrten und praktischen Zwecken sich versammelnden Gesellschaft der Straßburger Geistlichen vor. Mit Haffner gab er ein neues Gesangbuch heraus, das zu den besseren jener Zeit gehört und im Elsaß die größte Verbreitung fand. Als Vorsteher der Straßburger Bibelgesellschaft verlangte er damals schon, daß eine Bibel mit Einleitung und Glossen gedruckt und daß Luthers Übersetzung in Bezug auf die veralteten oder unrichtigen Ausdrücke revidiert würde, ein Unternehmen, welches an dem Kostenpunkte

scheiterte; erst an seinem Lebensabend erlebte Blessig noch die Freude, daß ein eigener Bibeldruck in Straßburg zu stande kam.

Es handelte sich aber damals auch darum, das höhere und niedere Schulwesen zu organisieren und dem protestantischen Gymnasium wie dem an die Stelle der ehemaligen Hochschule getretenen Seminar neue Lehrpläne zu geben; überall finden wir Blessig auf dem Plan. In dem Waisenhaus schuf er eine eigene Lehranstalt, für die Landschullehrer eine Lesebibliothek, und arbeitete mit dem gelehrten Jer. Jak. Oberlin an der Errichtung der städtischen Bibliothek.

Blessig entfaltete ebenfalls auf dem Gebiete der öffentlichen Wohlthätigkeit eine segensreiche Wirksamkeit, als Mitglied der philanthropischen Gesellschaft, und als langjähriger Vorsteher der noch heute bestehenden Privat-Armen-Anstalt. Wenn Straßburg durch die Errichtung von Arbeitssälen und die Verteilung Rumfordischer Suppen in Zeiten der Not, durch die Fürsorge für das Gefängniswesen, durch eine Leihkasse, schon anfangs des Jahrhunderts anderen Städten voranging, so ist dies wesentlich Blessig und den durch ihn für diese gemeinnützigen Werke angeregten Mitarbeitern zu danken.

Blessig hielt sich, seit der Neugestaltung des Staatswesens in Frankreich, fern von der Politik. Hatte er bei nationalen Festen oder gelegentlich eines Sieges der französischen Waffen öffentlich zu sprechen, so entledigte er sich seiner Aufgabe mit Würde und christlicher Mäßigung. Das Ende des napoleonischen Kaiserreichs, die Rückkehr der Bourbonen, die doppelte Blockade der Stadt Straßburg, die Okkupation der Alliierten, brachten manche für seine nie feste Gesundheit nachteilige Erregung mit sich. Seine letzte Predigt, bei sehr angegriffenem körperlichem Zustand, am Allerheiligentag 1815, schilderte den getrosten Mut des Christen beim Gedanken an den Tod und den Abschied von den Seinigen. Er starb am 17. Februar 1816. Das Andenken „Doktor Blessigs" ist bis auf diesen Tag in der Straßburger Bürgerschaft lebendig geblieben, und auch das freiere Gepräge, das er dem elsässischen Protestantismus aufgedrückt, hat sich nicht verwischt. Die Männer, die in seine Fußtapfen traten, wie D. Bruch, um nur diesen zu nennen, konnten auch in späteren Jahren nicht genug rühmen, wie unendlich viel sie dem „trefflichen" Manne verdankten. Ein Denkmal, von Ohnmachts Meisterhand, wurde ihm in der Neuen-Kirche errichtet; ein anderes setzten ihm seine Verehrer, anläßlich der Säkularfeier seiner Geburt, durch die „Blessig-Stiftung", einen Versorgungsverein für arme und verwahrloste Kinder.

Blessig hinterläßt kein größeres wissenschaftliches Werk, aber nicht weniger als 40 kleinere Schriften: „Zur praktischen Seelenlehre"; ein Kommunionbuch, und hauptsächlich Gedächtnisreden (auf D. Reuchlin, Jer. Jak. Oberlin, Koch, Portalis u. s. w.). Seine Predigten „bei dem Eintritt in das 19. Jahrhundert" wurden nach seinem Tode 1816 vollständig herausgegeben, worauf noch 1825 zwei Bände: „Nachgelassene Predigten auf alle Sonn- und Festtage des Jahres" folgten. Die „Straßburgischen gelehrten Nachrichten" (1781—85), das teutsche Museum, Pfenningers christliches Magazin enthalten Aufsätze von ihm. D. A. Erichson.

Blommaerdine, die ketzerische Mystikerin des 14. Jahrhs. — Henricus de Pomerio, De origine monasterii Viridisvallis, in den Analecta Bollandiana IV (1886) S. 286; J. Latomus et J. Hoybergius, Corsendonca (1644) S. 84, 86—88; P. Fredericq, Corpus documentorum inquisitionis Neerlandicae I (1889) S. 185 ff., 266 ff.; H. Ch. Lea, History of the Inquisition II (1888) S. 377; A. Auger, Etude sur les mystiques des Pays-Bas au moyen-âge, in Mémoires couronnés et autres Mém. publ. par l'acad. royale de Belgique XLVI (1892) S. 149 ff., 164; E. van Even, Bloemardine, in De Katholiek XXX (1854) S. 287 ff.; E. van Even, La poét. Hadewijch, in „Dietsche Warande" 1895; P. Fredericq, De geheimzinnige ketterin Bloemaerdinne (zuster Hadewijch) en de secte der „Nuwe" te Brussel in de 14de eeuw, in Verslagen en Mededeelingen der koninkl. Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Letterkunde, 3de Reeks, Deel. XII (1895) S. 77 ff.; W. A. Jonckbloet, Geschiedenis der Nederlandsche letterkunde, II⁴ (1889) S. 270 ff.

Im ersten Drittel des 14. Jahrhunderts machte eine Mystikerin, genannt „die Blommaerdine", durch ihre Schriftstellerei und ihre religiöse Lehrthätigkeit in Brüssel großes Aufsehen. Ihre Anhänger verehrten sie wie eine Heilige und betrachteten ihre Schriften als göttliche Offenbarungen. Ihre Gegner dagegen bezeichneten sie als Urheberin ketzerischer Lehren von der Freiheit des Geistes und gaben ihr die Vermengung religiöser Andacht mit sinnlicher Leidenschaft zur Schuld. Johann von Ruysbroek eröffnete während seines Brüsseler Aufenthaltes (1317—1343) gegen die Mystikerin eine heftige

Polemik, was jedoch nicht hinderte, daß noch nach ihrem Tode die Kranken von der Berührung des Leichnams der Bl. Heilung ihrer Leiden erhofften. Die spärlichen Nachrichten, die uns der Biograph Johanns von Ruysbroek über Leben und Schriften der Bl. überliefert, haben neuerdings K. Ruelens und P. Fredericq durch eine sehr glückliche Kombination zu ergänzen gesucht. Beide Gelehrten machen es im hohen Grade wahrscheinlich, daß die Bl. identisch ist mit der hochbedeutenden vlämischen Dichterin „Hadewijch“ (mißbräuchlich als „Zuster H.“ bezeichnet), deren bisher nur zum kleinen Teile bekannter Nachlaß an poetischen und prosaischen Schriften demnächst von J. Vercoullie vollständig veröffentlicht werden wird. Nach Fredericq bildet die „Minne“ zu Gott das Hauptthema aller Schriften Hadewijchs; die mitgeteilten Proben lassen die ungestüme, zuweilen geradezu sinnliche, Leidenschaft erkennen, mit der sie dem Verlangen nach einer mystischen Vereinigung mit Gott sich hingab. In der Beschreibung ihrer zahlreichen Visionen rühmt die Dichterin sich des vertrautesten Verkehrs mit Jesus und den Bewohnern des Himmels, wie sie sich auch die Gabe der Prophetie und die Macht, Wunder zu wirken, beilegte. In bitteren Klagen äußern sich H.s Schriften über die Verfolgungen, denen sie selbst und ihre Anhänger, die sie „vriende“, die „nuwen“ oder „volmaakten der Minne“ (perfecti) nennt, seitens ihrer Feinde, der „vremden“, ausgesetzt seien. Die Zahl ihrer noch lebenden Anhänger (zum großen Teile Klosterleute und Beginen) giebt sie an einer Stelle auf 97 an, von denen 29 außerhalb der Niederlande lebten; ihre verstorbenen „vriende“ rechnet H. den Heiligen zu, denen sie bezeichnenderweise auch eine „um ihrer gerechten Minne willen“ als Ketzerin verbrannte Begine beigesellt. Allem Anschein nach ist die um das Jahr 1336 gestorbene „domicella Heilwigis dicta Blommardine“, die Tochter des reichen Brüsseler Patriziers Wilhelm Blommaert, mit unserer Mystikerin und der Dichterin Hadewijch (Haywigis) identisch gewesen. Gegen die Anhänger der von der Bl. verbreiteten Ketzereien, die wohl den Anschauungen der sog. „Sekte vom freiem Geiste“ nicht allzufern standen, hatte die Inquisition angeblich noch zu Anfang des 15. Jahrhunderts in Brüssel einzuschreiten.

Herman Haupt.

Blondel, David, gest. 1655. — Bayle, Dictionnaire historique et critique; Niceron, Mémoire des hommes illustres; France protestante, 2. Ausgabe.

B. geb. 1590 zu Chalons s. Marne, der Sprößling einer adeligen Familie aus der Champagne, machte seine Humaniora auf dem Gymnasium zu Sedan, und studierte die Theologie auf der Genfer Akademie. Im 24. Jahre wurde er ordiniert und zu Houdan (Ile de France) als Prediger angestellt; später wurde er Pfarrer an der Gemeinde Roucy, einem Lehnsgut der La Rochefoucaud. In beiden Stellen zeigte er mehr Anlagen zur Schriftstellerei als zur Redekunst. Darum — und nicht wegen seiner leserlichen Handschrift — wurde er mehr als 20 mal als Sekretär der Provinzial-Synoden erwählt. Alle seine Studien aber hatten die Geschichte der Kirche und der Dogmen zum Zweck und dienten ihm zur Verteidigung des Protestantismus gegen dessen katholische Gegner. Durch seine zwei ersten, gegen den damaligen Bischof von Luçon, später Kardinal Richelieu, und gegen den Jesuiten J. Turrien gerichteten Bücher, erwarb er sich den Ruf eines der gelehrtesten Geschichtskenner und der gediegensten Polemiker seiner Zeit. 1631 wurde er, in Anerkennung seiner Gelehrsamkeit, bei der National-Synode zu Charenton für eine theologische Lehrerstelle zu Saumur vorgeschlagen; die Gemeinde von Roucy wollte ihm aber seinen Abschied nicht geben. So fuhr er fort auf dem Lande zu predigen und zugleich die ultramontanen Ansprüche, insbesondere das unbedingte Supremat des Papstes, in dicken Büchern zu bekämpfen (s. De la Primauté de l'Eglise 1641). Der Dienst, den er durch dieses Meisterwerk der Reformation geleistet, wurde 1645 von der National-Synode zu Charenton mit dem Titel eines Honorarprofessors und einem Jahrgehalt von 1000 Livres belohnt. — Er wurde durch diese unerhörte Würdigung in den Stand gesetzt, sich ohne Sorgen seinen historischen Forschungen zu widmen. In den letzten zehn Jahren seines Leben schuf B. unermüdlich neue Werke. Sein Ruf als Kritiker und als Polemiker war so allgemein anerkannt, daß Versuche gemacht wurden, ihn in den Schoß der römischen Kirche hinüberzuziehen; allein alle ihm deshalb gemachten, selbst glänzenden Anerbieten waren vergebens. Nach dem Tode des Vossius wurde er als Professor der Geschichte an die „Ecole Illustre“ zu Amsterdam berufen und ging dahin ab (1650). Dort veröffentlichte er zwei Bücher, aber seine angestrengte und wunderliche Arbeitsweise (er arbeitete gewöhnlich auf dem Bauche liegend und umgeben von allen seinen Urkunden), mit dem

feuchten Klima verbunden, machten ihn erblinden. Dennoch ließ der unermüdliche Forscher von den Studien nicht ab; er diktierte noch seine gegen Chifflet gerichteten „Observations".

Er starb im 65. Altersjahre zu Amsterdam, 1655, nachdem er von den Orthodoxen des Arminianismus und der Feindschaft wider die Kirche beschuldigt worden war, und auch von politischen Gegnern wegen einer während des Krieges der Holländer gegen Cromwell veröffentlichten Schrift, manches zu erdulden gehabt hatte. Außerordentliche Belesenheit mit einem seltenem Gedächtnis verbunden, kritischer Scharfsinn, der in der Berichtigung und Aufklärung dunkler Thatsachen äußerst glücklich war, besonnenes, unparteiisches Urteil sind B.s Haupteigenschaften; sie wiegen das Ungefällige seiner Schreibart bei weitem auf und verdienen das Lob, welches ihm von P. Bayle erteilt wurde: „einer der Männer gewesen zu sein, welche die umfassendste Kenntnis der Profan- und Kirchengeschichte hatten".

Werke: Blondels vornehmste theologische Werke sind: Modeste déclaration de la sincérité et vérité des églises réformées de France, contre les invectives de l'évêque de Luçon et autres, Sedan 1619 in 8°. — Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes. Genève 1628 in 4°. Darin bekämpft Bl. auf das schlagendste die Echtheit der falschen Dekretalen und die von dem Pater F. Turrien vorgebrachten Gründe. — Eclaircissements familiers de la Controverse de l'Eucharistie, tirés de la parole de Dieu et des écrits des Pères. Quévilly, 1641 in 8°. — De la primauté en l'Eglise, Genève 1641 fol. — Apologia pro sententia Hieronymi de presbyteris et episcopis, Amsterdam 1646 in 4°. — Tractatus de jure plebis in regimine ecclesiastico, Paris 1648 in 8°. — Des Sibylles, célébrées tant par l'antiquité payenne que par les SS. Pères, Charenton 1649 in 4°. — Actes authentiques des Eglises réformées de France, Germanie, Grande-Bretagne, touchant la paix et la charité fraternelle que tous les serviteurs de Dieu doivent entretenir avec les Protestants, Amsterdam 1655 in 4°. — Die unter dem Namen Amandus Flavianus herausgegebene Flugschrift De fulmine nuper ex Esquiliniis vibrato, Eleutheropolis 1651 — ist eine Verteidigung der Gewissensfreiheit gegen Papst Innocenz X., welcher durch eine Bulle den Frieden von Münster verdammt hatte.

G. Bonet-Maury.

Blount, Charles s. d. A. Deismus.

Blumhardt, Christian Gottlieb, gest. 1838. — Eine von Ostertag im Miss. Mag. 1857 ff. begonnene Biographie ist unvollendet geblieben. Vgl. Ostertag, Entstehungsgesch. der evangel. Missionsgesellschaft zu Basel, Basel 1865; Chr. Fr. Spittler im Rahmen seiner Zeit, Basel 1876; Dr. Alb. Ostertag, ein Lebensbild, Basel 1876; G. und F. Stier, Dr. E. R. Stier, Wittenberg 1867; Basler Volksbote 1838 Nr. 52.

Christian Gottlieb Blumhardt wurde am 29. April 1779 in Stuttgart als erster Sohn eines Schuhmachers geboren. Ängstliche Gewissenhaftigkeit, treuer Fleiß, Scheu vor allem Heiligen zeichneten schon den Knaben aus; mit seiner angeborenen Schüchternheit aber und mit dem Ungeschick, nichts frisch und selbstgewiß anfassen zu können, hatte er bis an sein Ende zu kämpfen. Dagegen lebte in ihm ein reger Lern- und Bildungstrieb, verbunden mit dem entschiedensten Gottesbedürfnis und einem leichten Auffassungsvermögen, wodurch er in der Schule, fern von allem Jugendspiel, die glücklichsten Erfolge errang. Der Sohn des armen Schusters mußte durch eine lange Reihe von Schwierigkeiten sich hindurchringen, um das Gymnasium in Stuttgart besuchen und Oktober 1798 die Universität Tübingen beziehen zu können. Als ein kränklicher „Pietist", der nur mit Stundengeben und äußerster Einschränkung sich durchzuschlagen vermochte, blieb er vom Kampf mit dem Studententum verschont; die kantischen Zweifel, welche ihm eine „Leidensschule" waren, überwand er durch fleißiges Gebet und lebendige Gotteserfahrung; und 1803 verließ er die Hochschule als ein von wenigen gekannter, von diesen um so mehr geschätzter, gediegener christlicher Charakter. Im gleichen Jahr wurde er als Steinkopfs Nachfolger Sekretär der Deutschen Christentumsgesellschaft in Basel, wo C. F. Spittler sein Gehilfe war: während Blumhardt öffentliche Vorträge hielt, die monatlichen „Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit" schrieb und die Korrespondenz der Gesellschaft besorgte, fiel das Geschäftliche mehr auf Spittler. Innigst verbunden, ergänzten sich die beiden gegenseitig; wenn Spittler oft genug sagen konnte: du bist eben ein ängstlicher Mensch, entgegnete Bl.: und du ein Wage-

hals. Dabei ist anzuerkennen, daß B. mit seiner ängstlichen Vorsicht und vorherrschend kontemplativen Geistesrichtung von der Anlehnung an den produktiven, willenskräftigen und klugberechnenden Spittler den größeren Nutzen zog. Mit gläubigen Predigern Basels trat Bl. in den herzlichsten Verkehr, anregend sowohl als angeregt; er veranlaßte die Gründung einer theologischen Lesegesellschaft, aus der sich regelmäßige Pfarrkonferenzen entwickelten. Sodann brachte ihn sein Amt in briefliche oder persönliche Berührung mit fast all den weitverzweigten Kreisen gläubiger Christen. In dem steten Wechsel jener für Deutschland so verhängnisvollen Jahre verschwand die Bedeutung der Landeskirchen, ja selbst der Konfessionen; auf das Kommen des Gottesreiches war alles Sehnen der Gläubigen gerichtet. So begreift es sich, daß Bl. evangelisch gesinnte Geistliche der katholischen Kirche mit allem Ernst beschwor, vom beschlossenen Uebertritt abzustehen und auf ihrem verlorenem Vorposten geduldig auszuharren. — Ein Besuch Steinkopfs, der fröhliche Kunde von dem Geistesfrühling brachte, welcher jenseits des Kanals gerade jetzt neue Blütenfrüchte trieb, wirkte mächtig auf Bl., daher er mit Lust den 31. Okt. 1804 die Basler Bibelgesellschaft gründen half. Schon wurde auch viel von der Mission gesprochen. Und wenn vom Missionarwerden schon die körperliche Schwächlichkeit abriet, sowie die Rücksicht auf die verwaisten Geschwister, so hatte doch Bl. Meldungen süddeutscher Jünglinge, welche (wie Butscher &c.) in Jänickes Missionsschule eintreten wollten, nach Berlin zu übermitteln und mußte je und je Spittlers Drängen auf Errichtung einer solchen Schule in Basel als unzeitgemäß bekämpfen. Im Nu waren so 4 „Segensjahre“ verflogen; dann berief das württembergische Konsistorium Bl. in die Heimat (1807). Den Hörern seiner Vorträge ließ er seine Homilien über Lazarus zurück (Basel, 2. Aufl. 1827).

Erst zwei Jahre lang Vikar, dann 1809 als Pfarrer nach Bürg versetzt, blieb Bl. doch mit Basel in ununterbrochenem Verkehr. Er übersetzte unter andern englischen Werken Dr. Cl. Buchanans „Neueste Untersuchungen über den Zustand des Christentums in Asien, 1813“, eine Schrift, welche viel zur Weckung des Missionsinteresses beitrug. Spittler aber benutzte die hoffnungsvolle Stimmung, welche bei Napoleons Sturz die Christenheit durchzuckte, um nun entschieden auf Gründung einer Missionsschule hinzuarbeiten. Als der Ausschuß der Christentumsgesellschaft dagegen protestierte, unternahm es Spittler, die Sache als Privatmann zu betreiben, und erhielt von dem allgewaltigen Staatsrat Ochs am 26. Juli 1815 die amtliche Genehmigung. Auf Steinkopfs Rat wurde nun doch ein Komitee gebildet, das am 25. Sept. seine erste Sitzung hielt; er lenkte auch die Wahl eines Vorstehers auf Bl.

Als Bl. am 17. April 1816 in Basel eintraf, begleiteten ihn schon etliche Missionspetenten aus Württemberg. Auch brachte er das erste Heft des „Missionsmagazins“ mit, einer Vierteljahrsschrift für die Kunde der Missions- und Bibelsache, welche er bis zu seinem Tode mit unermüdlichem Fleiß fortführte. Wie Jänicke gedachte Bl. zuerst nur Zöglinge für englische und holländische Missionsgesellschaften zu bilden; als am 26. Aug. die Anstalt mit 7 Jünglingen eröffnet wurde, schien ihm ein Kursus von drei Jahren genügend. Bei der Erweiterung des Lehrplans, die sich bald als notwendig zeigte, fielen dem Inspektor hauptsächlich die theologischen Fächer zu; die Ausdehnung, welche die Inspektoratsgeschäfte gewannen, beschränkte ihn aber zuletzt auf eine Stunde des Tages. Eine Reise nach Holland ebnete 1818 einige der Schwierigkeiten, welche sich der Absendung der ersten Zöglinge in den Weg stellten; es konnten nun etliche an das Seminar in Berkel (bei Rotterdam) abgegeben werden. Weil aber deren Abordnung nach den asiatischen Inseln sich gar lange verzog, trat Bl. in Unterhandlungen mit englischen Missionsfreunden; da sandte die kirchliche Missionsgesellschaft einige Komiteemitglieder nach Basel, mit welchen sich Bl. so befriedigend verständigte, daß hinfort die meisten Zöglinge nach London geschickt wurden. Schon vorher hatte er (1820) mit Steinkopf eine Reise durch Deutschland unternommen, um unter Zusicherung gewisser Rechte an Hilfsvereine eine „allgemeine deutsche Missionsgesellschaft“ zu organisieren. Allein die Strömung der Zeit, obwohl vorerst noch frei von konfessionellen Tendenzen, führte notwendig zur Bildung verschiedener Missionszentren; für Bl. eine schmerzliche Enttäuschung.

Bl. erkannte, daß die Deutschen auch eigene Missionen gründen müßten. Die früheren Auswanderungen schwäbischer Frommen und Separatisten lenkten den Blick auf Rußlands ungeheure Ländergebiete. Dahin sandte er 1821 die Missionare Dittrich und Zaremba auf Kundschaft aus. Am leichtesten ließ sich die Abordnung von Predigern für deutsche Kolonien in Südrußland bewerkstelligen; der wohl ausgearbeitete Plan

Bl.s aber, wonach Prediger für Heiden und Muhammedaner von diesen Kolonien ausgehen sollten, scheiterte an dem starren Staatsgesetz, welches die Aufnahme in eine andere als die griechische Kirche verbot. Eine eigene Missionskolonie anzulegen, erlaubte nun zwar Kaiser Alexander, und Bl. wäre darauf eingegangen, um nur erst festen Fuß zu fassen, dem Komitee aber schien dieser Weg zu kostspielig. So wurde unter tausend Nöten die Mission in Schuscha an der Grenze Persiens errichtet, welche auf die Armenier belebend einwirkte, aber eben deswegen (unter dem Vorwurf der Erfolglosigkeit in betreff der Moslembekehrung) 1835 durch einen kaiserlichen Ukas aufgehoben wurde. Umsonst blieb es doch nicht, daß Bl. den Islam gründlich studiert und seine Zöglinge darin eingeführt hatte; was Pfander später in Indien durch Wort und Schrift wirkte, war wesentlich eine Frucht von des Inspektors Unterricht. — Bl. hatte längst gefunden, daß mit Seemächten leichter zu verhandeln war, als mit dem großen Reich im Osten. Er trat in Briefwechsel mit Freunden in Kopenhagen und mit dem nordamerikanischen Agenten im neugegründeten Liberia, um das von der Brüdergemeinde längere Zeit versuchte Werk der Negerbekehrung wieder aufzunehmen. Die Aussendungen von Basler Missionaren nach Westafrika, dem Grab der Weißen, nahmen 1827 ihren Anfang; damit war ein weiterer sorgenschwerer Feldzug eröffnet, der allen Heldenmut Bl.s auf die Probe stellen sollte, ohne daß bei seinen Lebzeiten nennenswerte Erfolge errungen worden wären. — Nun stand aber die Erneuerung des Freibriefs der ostindischen Kompagnie bevor, welche voraussichtlich Indien auch für nichtenglische Missionen öffnen mußte. Dahin wandte sich jetzt vorwiegend Bl.s Blick; freudestrahlend kündigte er 1833 dem Komitee den folgenschweren Parlamentsbeschluß an und drang mit seinem Vorschlag, eine ostindische Mission zu gründen, noch in der gleichen Sitzung durch. Er reiste selbst nach England, um über alle noch ungelösten Fragen Licht zu gewinnen, und lehrte, mit neuen Anschauungen und Aussichten bereichert, zurück, um 1834 die ersten Missionare nach Kanara auszusenden.

Der Geist, in welchem er das Missionswerk leitete, war ein ebenso innig frommer als kirchlich weitherziger. Obwohl nach innerster Überzeugung Lutheraner, wußte er sich in harmlosester Weise durchaus eins mit lebendigen Christen der reformierten Kirche. Die Vielgeteiltheit der Christenheit beengte ihn wenig, eher ängstigten ihn Uniformitätsbestrebungen. Das Wiederauftauchen konfessioneller Schärfen beklagte er tief; und wenn einzelne Zöglinge sich weigerten, in englische Dienste zu treten, oder die bereits geknüpfte Verbindung (wie 1835 in den Tinneweli-Wirren) wieder lösten, sah er darin so gut eine Verleugnung des Geistes der Mutteranstalt, wie in der selteneren Erfahrung, daß einzelne sich als Anglikaner fühlen lernten. Mit großer Vorsicht wählte, beobachtete und zog er seine Leute heran, die Zöglinge wie die Lehrer; berechnend, vermittelnd und überall milde Ausgleichung versuchend, zeigte er sich im amtlichen Verkehr. Nicht durch Sturmlaufen, sondern durch Gebet und Stillesein suchte er den Sieg; vor Wagnissen hütete er sich so sehr, daß er lieber die vorhandenen Geldmittel teilweise anlegte, als dieselben frisch aufbrauchte. Mitarbeiter mochten bedauern, daß den Zöglingen zu viel wissenschaftliche Arbeit zugemutet werde, oder daß nicht tief genug gegraben werde; sie mochten sich bald an seinem vorsichtigen Inspirationsbegriff, seiner Hinneigung zu Storr und Heß, bald an seinen Reinhardschen Predigtdispositionen stoßen; sie mochten (wie Stier in einer Rezension, Ev. K.-Zeitung 1828, Nr. 95) beklagen, „daß ihm der volle Glaube an das durchgängige Eintreten des guten und bösen Wunderbaren in diese unsere Welt zu fehlen scheine", daß ihm das Organ für eine gesunde Mystik abgehe u. s. w.; Bl. blieb ihnen doch mit gleicher Liebe zugethan und wußte ihre Kräfte für den Dienst der Sache, der er lebte, fruchtbar auszunutzen.

Unter steigender Leibesschwäche vollendete er den „Versuch einer allgemeinen Missionsgeschichte der Kirche Christi" (5 Bde, 1828—1837) bis in die Nähe des Reformationszeitalters; ein Werk, welches weniger Beachtung fand, als es verdiente, jedenfalls ein Denkmal seines musterhaften Fleißes. Seit 1828 redigierte er auch den „Heidenboten". 1837 zog er seinen Neffen A. Ostertag in seine Arbeit herein; an ihm hoffte er einen Nachfolger zu gewinnen. Unerwartet schnell kam das Ende. Er segnete noch die Zöglinge und entschlief unter den Gebeten Spittlers, Zellers und Ostertags, 19. Dez. 1838.

(A. Ostertag †) H. Gundert †.

Blumhardt, Joh. Christoph, gest. 1880. — Lebensbild von Fr. Zündel, Zürich, 5 Auflagen 1880—87; Der Sieg von Möttlingen im Licht des Glaubens und der Wissenschaft von Th. H. Mandel, Lpzg. 1895; Bl.s Verteidigungsschrift gegen Herrn Dr. de Valenti, Reut-

lingen 1850; Fünfzehn Predigten über die ersten drei Advents-Evangelien, Stuttgart 1864, sowie viele im Selbstverlag des Verf. erschienene Hausandachten und dgl.; Blätter aus Bad Boll, Stuttgart 1873—77; Gedanken aus dem Reiche Gottes im Anschluß an die Geschichte von Möttlingen und Bad Boll und unsere heutige Stellung, ein vertrauliches Wort von Chr. Blumhardt, Bad Boll 1895; vgl. Allg. Ev.-Luth. Kirch.-Ztg. 1880, 220. 413; 1881, 50; Neue Christoterpe 1889, 30 ff.; Schnabel, Die Kirche und der Paraklet 1880.

Bl., geb. 16. Juli 1805 in Stuttgart, kommt 1820 als Seminarist nach Schönthal, 1824 als Student ins Tübinger Stift, 1829 als Vikar nach Dürrmenz, 1830 als Missionshauslehrer nach Basel, 1837 als Vikar nach Iptingen, 1838 als Pfarrer an Barths Stelle nach Möttlingen bei Calw. Hier nötigt ihn seine Seelsorgertreue, sich eines nicht nur an hochgradiger Hysterie und andern Krankheiten leidenden, sondern auch von Zauberkräften und Dämonen gequälten Mädchens, der Gottliebin Dittus (geb. 1815, gest. 1872 als Frau Brodersen in Bad Boll), anzunehmen und so völlig ungesucht, ja ganz gegen seine Neigung in einen furchtbaren Kampf mit allerlei Mächten der Finsternis zu treten. Dieser zweijährige Kampf, in welchem Bl. keine andern Waffen als Gottes Wort und Gebet braucht, unterstützt von zwei gläubigen Männern, die ihn stets begleiten, wenn er die Kranke besucht, endet am 28. Dez. 1843 damit, daß ein angeblicher Satansengel mit dem weithin hörbaren Gebrüll: „Jesus ist Sieger! Jesus ist Sieger!" von der Kranken ausfährt und sie völlig genest, ja zu einer geistesmächtigen Mitarbeiterin des Pfarrers und seiner Gattin (Doris Köllner, eine Martha und Maria in einer Person, † 1886 in Boll) wird. Jetzt ist die Luft wie gereinigt, und die unsichtbare Segenswolke, von der Bl. schon in Basel und bes. in Iptingen wie umgeben schien, kann sich auf die Möttlinger ergießen. Die schlafende, nach Barths Urteil totgepredigte Gemeinde wacht auf und eine großartige Bußbewegung fängt an. Alles kommt, um Sünden, zum Teil greuliche Sünden, namentlich auch Zaubereisünden zu bekennen und sich unter Handauflegung die Absolution erteilen zu lassen. Auch die rechtschaffenen Früchte der Buße bleiben nicht aus, und — was das merkwürdigste ist — unter der Handauflegung des Pfarrers weichen sogar leibliche Übel, ohne daß er selbst eine Ahnung davon hat. Die Nähe des Herrn ist so fühlbar, daß allen Beteiligten das Wunderbare natürlich erscheint und daher kein besonderes Aufheben davon gemacht wird. Aber natürlich bleibt die Sache nicht verborgen. Die Erweckung breitet sich aus. Hunderte, ja tausende wallfahrten nach Möttlingen. Am Charfreitag 1845 sind Leute aus 176 Ortschaften im Gottesdienst, die meisten um die Kirche her im Freien. Mancher holt sich da den Anstoß zu einer ewigen Bewegung und gar manchem wird so unter der Hand ohne besondere Gebetsveranstaltung auch Heilung zu teil. Das Konsistorium, von Pfarrern, Ärzten und Zeitungsschreibern bedrängt, legt Bl. allerlei Beschränkungen auf und erteilt ihm zweimal einen Verweis; sein Takt und seine Demut einerseits, das Wohlwollen und die Weisheit der Behörde andrerseits lassen es aber zu keinem eigentlichen Konflikt kommen. Nichts ist dem nüchternen, auch in Geschichte und Naturwissenschaft wohl bewanderten Bl. mehr zuwider als geistliche Kurpfuscherei, religiöse Schwärmerei und Sektiererei, keine vorhandene Ordnung will er stören. Kirche, Pietismus, Mission — das ist der Boden, auf dem er steht. Aber freilich, von diesem Boden aus strebt der schon als Student „nach Geschehen Hungernde" aufwärts und vorwärts. So richtet sich denn von jetzt an Bl.s Blick wie in die Weite so auch in die Zukunft. Wenn nicht alles wieder verloren gehen soll, so muß Neues, Größeres Allgemeineres geschehen, der Pfingstgeist muß wieder ausgegossen werden, von allen Völkern muß das Hüllen weggenommen werden, die große Erquickungszeit muß kommen, der Herr selbst erscheinen und all dem namenlosen Jammer nicht nur der Lebenden, sodern auch der unselig Gestorbenen ein Ende machen. Und daß dies alles möglich ist, ja daß eine der wichtigsten Vorbedingungen dafür, die Überwindung der Verstockungs- und Blendungsmächte in der unsichtbaren Welt, schon eingetreten ist, dafür bürgt ihm jener „Sieg" des J. 1843 und alles was er im Zusammenhang damit an sich selbst und an andern erfahren hat. Daher die „große Hoffnung", für welche — ohne Drängerei — im Stillen zu werben und zu wirken ihm jetzt als Hauptaufgabe seines Lebens erscheint. Seine Arbeit in Möttlingen und im Pfarramt hält er für gethan. Schon hat sich ihm ja ein viel weiterer Wirkungskreis eröffnet. Eine ganze Schar von geistlich und leiblich Hilfsbedürftigen hat Aufnahme unter seinem Dache gefunden. Von nah und fern wird er als Seelsorger in Anspruch genommen. 1848 wird er beinahe ins Frankfurter Parlament gewählt; nach Barmen, nach Köln und an andere Orte erhält er Berufungen. Aber immer klarer wirds ihm, daß seine Gabe und seine Zeit

den „Elenden“ gehört, und um diesen sich ganz widmen zu können, kauft und bezieht er 1852 das königliche Bad Boll, ein ausgedehntes Anwesen mit großen Gebäulichkeiten, das von da an nicht nur ein Asyl für Leidende aller Art und aus allen Schichten der Gesellschaft, sondern auch ein Herd der spezifisch Blumhardtschen Reichsgotteshoffnungen geblieben ist. Die „Gottliebin“ zog mit, begleitet von einem Bruder und einer Schwester, die auch durch Bl. geheilt worden waren; 1869 und 1872 traten auch Bl.s Söhne in die Arbeit ein, und schließlich sah der alternde Patriarch sich von einer über 30 Personen zählenden Kinder- und Enkelschar umgeben. Alles aber war nur um der „Gäste“ willen da, die aus aller Herren Ländern kamen, um in diesem Friedensheim unter der einzigartigen Seelsorge Bl.s neuen Lebensmut und sehr oft auch neue Leibeskraft sowie ganz neue Blicke in Gottes Wort und Reich sich schenken zu lassen. Allen konnte er freilich nicht helfen, und gerade das trieb ihn immer mehr in die Sehnsucht und in die Hoffnung hinein. „Ich bin im Elend begraben,“ konnte er sagen, oder: „Oft meine ich, ich sei doch der geplagteste Mann auf Erden“. Jede Stunde des Tages war besetzt, und meist bis 2 Uhr nachts beantwortete er Briefe. Im Jahr 1879 liefen (mit Einschluß der Geschäfts- und Familiensachen) allein ca. 1500 Telegramme ein. Zwischenein kamen auch wieder Kämpfe mit der Geisterwelt und ähnliche Dinge vor, die allein schon genügt hätten, auch den Stärksten zu knicken. Bl. aber blieb aufrecht und dachte an nichts weniger als ans Ausruhen oder gar ans Sterben, erwartete er doch zuversichtlich die Zeit noch zu erleben, da der Tod aufgehoben sein wird. Aber es sollte anders kommen. Am 25. Febr. 1880 erlag der edle Gottesstreiter einer Lungenentzündung, nachdem er noch unter Aufbietung der letzten Kräfte seinem Sohn Christoph mit den Worten „Ich segne dich zum Siegen“ die Hand aufgelegt und kurz vorher die merkwürdigen Worte gesprochen hatte: „Der Herr wird seine milde Hand aufthun zur Barmherzigkeit über alle Völker“.

Was weiter von ihm zu sagen, wie er gedichtet und komponiert, wie er gepredigt und geschriftstellert (für den Calwer Verlagsverein z. B. schrieb er jahrelang die Monatsblätter für öffentliche Missionsstunden sowie das Handbuch für Missionsgeschichte und Geographie und ein jetzt noch in 9 Auflagen verbreitetes Handbüchlein der Weltgeschichte), wie er als Mitglied von zwei Landessynoden infolge seines Optimismus in kirchenpolitischen Fragen mit den Liberalen gegangen, wie er als Missionsfestredner in Basel, in Calw ꝛc. und als Gastprediger an vielen andern Orten aufgetreten, das alles würde Bl. selbst als Nebensache bezeichnen. Die große Hauptfrage ist die: 1. Ist Bl.s Denkschrift ans Konsistorium über die Krankheitsgeschichte der G. Dittus (abgedruckt im „Sieg von Möttlingen“) ein Bericht von Thatsachen oder nur ein trauriger Beweis seiner Leichtgläubigkeit? und 2. Sind die eschatologischen Folgerungen, die Bl. daraus gezogen, richtig oder falsch? Wer selbst nichts ähnliches erlebt hat, ist natürlich von vornherein geneigt, alles dort Erzählte einfach für einen — freilich ganz erstaunlich großen — Haufen von Betrug und Täuschung, von Hallucinationen, Illusionen, Visionen und dgl. zu halten; prüft man aber vorurteilsfrei das vorliegende Material und trägt dazu etwa noch einen Eindruck von der Lauterkeit und Nüchternheit Blumhardts in sich, so kann man sich der Überzeugung nicht wohl verschließen, daß jenen übernatürlichen Erscheinungen der Jahre 1842 ff. eine erschütternde Wirklichkeit zu Grunde liegt. Die Folgerungen, die er daraus gezogen, sind freilich durch den Gang der Geschichte zum Teil widerlegt worden, zum Teil aber hat er doch recht gehabt, und alte, vielfach in Vergessenheit geratene Bibelwahrheiten und Gottesgedanken sind durch ihn mit neuer Kraft betont und in ein neues Licht gestellt worden.

Aber wie dem auch sei, — eines ist gewiß: daß Bl. einer der größten Menschenfreunde, einer der geisterfülltesten Diener Gottes und einer der besten Christen gewesen ist, die je gelebt haben. Wer ihn auch nur aus seiner Biographie und seinen Schriften kennt, der kann nicht anders als dem Herrn danken für diese gute Gabe, die er seiner Kirche geschenkt, und zugleich bedauern, daß dieselbe verhältnismäßig so wenig ist gewürdigt worden.

J. Hesse.

Blut s. d. A. Speisegesetze.

Blutgläser. — F. X. Kraus, Die Blutampullen der römischen Katakomben, Frankfurt 1868; Paulinus (Pseudonym), Die Märtyrer der Katakomben und die römische Praxis, Leipzig 1871; F. X. Kraus, Ueber den gegenwärtigen Stand der Frage nach dem Inhalte und der Bedeutung der römischen Blutampullen, Freib. 1872; derselbe, Roma sotterranea, 2. A. Freib.

1879, S. 507 ff.; de Rossi, Roma sotterranea III, Rom 1877, S. 602 ff.; Victor Schultze, Die sog. Blutgläser der röm. Katakomben (ZKWL 1880 S. 515 ff); derselbe, Die Katakomben, Leipzig 1882, S. 225 ff.

Unter der Bezeichnung ampullae sanguinolentae, phiolae cruentae, rubricatae, Blutgläser, Blutampullen sind in der christlichen Archäologie schalen- oder flaschenförmige Gläser verstanden, die durch ein rötliches Sediment sich angeblich als solche kennzeichnen, die einst Märtyrerblut enthalten haben. Die Fundorte sind fast ausschließlich die römischen Katakomben (sonst z. B. S. Giovanni in Syrakus), wo die Gefäße im Innern des Grabes und neben oder an der Verschlußplatte mit Mörtel befestigt beobachtet wurden (Abb. Bosio, Roma sotterranea 197—201; Boldetti, Osservazioni sopra i cimiteri dei santi martiri, Rom 1720, S. 183. 187. 181. 213. 623, bei beiden Exemplare mit gefälschten Inschriften). Der erste Erforscher der römischen Katakomben in großem Umfange, Antonio Bosio († 1629) berichtet als der erste in seiner Roma sotterranea (1632), daß er sowohl in einzelnen Gräbern als auch in Gefäßen aus Glas und Thon Blutreste in verhärteter Form (sangue congelato e ridotto quasi come terra) wahrgenommen habe, die mit Wasser angefeuchtet die natürliche Farbe des Blutes erhielten (S. 197). Bald darauf kamen einem gewissen Landucci solche Gefäße sogar mit wässeriger oder milchiger Flüssigkeit vor, welche geschüttelt die Farbe von Blut annahm (de Rossi a. a. O. S. 619). Da andere dieselbe Beobachtung machten, so begreift es sich, daß das Vorhandensein der phiola rubricata als sicheres Kennzeichen eines Märtyrergrabes galt, und in diesem Sinne entschied auch die Kongregation der heiligen Riten 1668, als Zweifel über die Richtigkeit der bei der Erhebung von Reliquien aus den Katakomben angenommenen indicia martyrii laut geworden waren. Angriffe und Bedenken indessen außerhalb und innerhalb der römischen Kirche (so Mabillon in seiner berühmten epistola de cultu sanctorum ignotorum, vgl. Paulinus a. a. S. 49 ff. die einschlägigen lehrreichen Stellen) weckten und erhielten diese Zweifel, denen endlich den schärfsten wissenschaftlich begründeten Ausdruck der Jesuit Victor de Buck gab (de phiolis rubricatis, quibus martyrum sepulcra dignosci dicuntur, observationes, Brüssel 1855). Trotzdem bekannte sich die Kongregation der heiligen Riten 1865 wiederum zu dem 1668 von ihr eingenommenen Standpunkte. An der lebhaften Kontroverse, welche die Schrift de Bucks und die Entscheidung der Kongregation hervorrief, beteiligte sich in Deutschland besonders F. X. Kraus (s. das Litteraturverzeichnis), in Frankreich Ed. Le Blant. Ein neuer Fund in dem Cömeterium S. Saturnino 1872 veranlaßte eine genaue mikroskopische Untersuchung seitens einer päpstlichen Kommission, welche das Vorhandensein von Blut feststellte. Die Möglichkeit ist auch schon vorher fast allgemein von den Archäologen und Theologen der römischen Kirche zugegeben worden, aber sie bekämpften die planlose und gewissenlose Verwertung der Gläser mit rötlichem Sediment als Blutgläser und forderten in jedem Falle eine mikroskopisch-chemische Prüfung, indem sie darauf aufmerksam machten, daß bis dahin in keinem einzigen Falle wirkliche Blutreste nachgewiesen seien.

Man wird aber noch weiter gehen und auch diese Möglichkeit abweisen müssen. Sehen wir zunächst von dem Falle von 1872 ab, so ergeben sich folgende Einwände: 1. Die vorausgesetzte Aufsammlung von Märtyrerblut wird durch keinerlei litterarische Zeugnisse auch nur angedeutet, begegnet in der Vorstellung den größten Schwierigkeiten und läßt sich allen Versuchen zum Trotz (F. X. Kraus; anders Le Blant, La question du vase de sang, Paris 1858) mit keinem verständlichen Zwecke in Beziehung bringen. 2. Ein großer Prozentsatz jener Gläser gehört Gräbern von Kindern unter sieben Jahren an, welche eine geschichtliche Betrachtungsweise von den Christenverfolgungen ausschließen muß, die Mehrzahl der konstantinischen und nachkonstantinischen Zeit (die Nachweise bei de Buck). 3. Auch antike Gräber haben solche Gefäße mit rötlichem Sediment in großer Anzahl geliefert (vgl. z. B. Cochet, Les sépultures gauloises, rom. etc. 1857 S. 422 ff.). 4. In keinem einzigen Falle (abgesehen noch von dem gleich zu besprechenden Falle des Jahres 1872) ist durch zuverlässige chemische Untersuchung das Vorhandensein von Blut mit Sicherheit festgestellt. (Auch Kraus, Über den gegenwärtigen Stand u. s. w. S. 28 Nr. 4: „Es liegt keine Analyse vor, welche mit absoluter Gewißheit auf Blut als Inhalt der Ampullen schließen läßt"; dazu S. 29 die gutachtlichen Aeußerungen von Hoppe-Seyler). 5. Die mit Inschriften wie SANG, SA u. s. w. und dem Monogramm Christi oder dem Kreuze versehenen Exemplare können nicht in Betracht kommen, da jene Fälschungen sind.

Was nun den angezogenen Fall vom Jahre 1872 anbetrifft, so ist nicht nur die Geschichte der Auffindung des Fläschchens etwas dunkel, sondern auch, was das entscheidende, die von de Rossi, Roma sott. III S. 715 f. mitgeteilte chemische und mikroskopische Analyse ohne wissenschaftlichen Wert. Nach dem Urteile hervorragender Fachgenossen (zuletzt noch mein Kollege Dr. Limpricht) ist sie völlig unbrauchbar und entscheidet für die vorliegende Frage garnichts.

Das rote Sediment ist aller Wahrscheinlichkeit nach nichts anderes als durch Zersetzung des Glases hervorgerufenes Eisenoxyd. Die schon im 17. Jahrhundert von dem reformierten Theologen J. Basnage und in neuerer Zeit von Röstell (Beschreibung der Stadt Rom von Platner, Bunsen u. s. w. I S 402) und F. Chr. Bellermann (Über die ältesten christl. Begräbnisstätten u. s. w., Hamburg 1839 S. 60 ff.) geltend gemachte Meinung, in diesem Sediment Reste von Abendmahlswein zu sehen, findet in der litterarischen Überlieferung eine Begründung (Concil. Carth. a. 397 c. 6: placuit, ut corporibus defunctorum eucharistia non detur; weiteres bei Gleich, de eucharistia moribundorum et mortuorum, Wittenb. 1690), begegnet aber in Beziehung auf den chemischen Nachweis Schwierigkeiten (doch vgl. das Urteil Berthelots in Revue archéol. 1877, Juni S. 396). Man kann auch an gewisse, an die heidnische Sitte sich anlehnende Sepulcralriten, bei denen Wein verwendet wurde (V. Schultze, Die Katakomben S. 52. 54, besonders Anmerkung 15), denken oder auch an den Gebrauch von Salben. Der Zweck wird nach diesen drei Richtungen gegangen sein und will nicht als ein einheitlicher angesehen werden.

Victor Schultze.

Bluthochzeit s. d. A. Coligny.

Blutrache s. d. A. Gericht und Gerechtigkeit bei den Hebräern.

Blutschande (Incest). — Freisen, Geschichte des kanon. Eherechts, Tübingen 1888, S. 575 ff.

Blutschande heißt die geschlechtliche Gemeinschaft zwischen nahen (Bluts-)Verwandten oder Verschwägerten. Der Ausdruck scheint eine Übersetzung von sanguinis contumelia in lex 38 § 1, Dig. ad legem Juliam de adulteriis (48, 5) zu sein. In den deutschen Gesetzen des 16. Jahrh.s findet er sich noch nicht. Den Begriff des Verbrechens nach gemeinem Rechte bestimmt lex 39 § 1 Dig. de ritu nuptiarum (23, 2): „Si quis ex his, quas moribus prohibemur uxores ducere, duxerit, incestum dicitur committere". Was hier durch mores bezeichnet ist, bezog man dann aber überhaupt auf alle gesetzlichen Eheverbote unter Verwandten. Indem man dabei auf das mosaische Gesetz Rücksicht nahm, unterschied man einen incestus juris divini als Übertretung von 3 Mos. 18 und 20 und incestus iuris humani als Verletzung anderer Gesetze. Man unterscheidet auch einfachen Incest (incestus simplex) und qualifizierten (qualificatus seu conjunctus), d. h. bei welchem ein anderes Delikt, wie Ehebruch, Bigamie, Konkubinat u. dgl. konkurriert. Die Strafen des Incestes wurden durch die späteren römisch-kaiserlichen Gesetze verschärft (man s. Codex Theod. III, 12. Cod. Justin. V, 5). Durch Justinians Novelle 12 ist bestimmt, daß sowohl Männer wie Frauen ihr Vermögen verlieren sollen, honestiores in Exil geschickt, humiliores gezüchtigt werden. Das kanonische Recht schließt sich an das römische an. Da aber dasselbe vom römischen Rechte abweichende Ehehindernisse aufstellte, die Schwägerschaft durchweg wie Verwandtschaft behandelt, auch eine durch die Taufe begründete „geistliche" Verwandtschaft als Ehehindernis annimmt, so mußten sich auch die einzelnen Fälle des Incestes ändern. Besonders nahm man Rücksicht auf das mosaische Recht. In diesem Sinne beziehen sich auf incestae conjunctiones das concilium Aurelianense III. von 538 c. 12, Turonicum II. von 567 c. 21, ed. Maassen p. 76. 131. Darauf stützen sich mehrere Stellen bei Pseudoisidor, wie c. 4. C. III. q. 4; c. 2. C. XXXV. q. 2; c. 12. C. VI. q. 1 (vgl. Scherer, Über das Eherecht bei Benedikt Levita und Pseudo-Isidor [Graz 1879] S. 26 ff. 36 ff. 49 f.). In allen diesen Stellen werden incesti als personae infames angesehen, danach ihnen das Recht der Anklage abgesprochen, Bußen auferlegt u. dgl., natürlich die Verbindung selbst in den absolut unstatthaften Fällen gelöst. Gratian zeigt seine Übereinstimmung mit dieser Auffassung zum Teil schon durch die Aufnahme dieser Zeugnisse ins Dekret, auch giebt er in § 4 nach c. 2. C. XXXVI. q. 1 eine allgemeine Begriffsbestimmung, indem er sagt: „In-

cestus est consanguinearum vel affinium abusus. Unde incestuosi dicuntur, qui consanguineis et affinibus abutantur". Außerdem gedenkt das kanonische Recht noch des qualifizierten Incests, besonders in Verbindung mit Ehebruch (man s. z. B. c. 1. X. de eo qui cognovit consanguineam [IV. 13] und vgl. dazu Gonzalez Tellez. nro. 4). Als einen Ehebruch betrachtet dasselbe auch den incestus spiritualis bei der Gemeinschaft des Beichtvaters mit dem Beichtkind (s. J. H. Böhmer, jus. eccles. Prot. lib. IV. tit. XI. § XV). Die speziellere Entwicklung beruht auf der Praxis. Man sehe darüber Ferraris bibliotheca canonica sub v. „Luxuria" nro. 12—20.

Das Urteil über den Incest, wie über alle sogen. delicta carnis erfolgte während des Mittelalters teils durch die Kirche, teils durch die weltliche Obrigkeit. Als die letztere hierbei selbstständiger zu verfahren anfing, schloß sie sich den Grundsätzen des römischen Rechts an. Die Bamberger Halsgerichtsordnung vom Jahre 1507 im Art. CXLII unterscheidet zwei Fälle „der unkeusch mit nahent gesipten freunden" und bestimmt für den Incest, der in gerader Linie Verschwägerten die Strafe des Ehebruchs, für den Incest unter näheren Verwandten aber („nehere vnd bösslichere vnkeusch) noch härtere Strafen, welche nach Rat der Verständigen ermessen werden sollen. Die peinliche Gerichtsordnung Karls V. von 1532 verordnet dagegen abweichend im Artikel CXVII: „Item so eyner vnkeusch mit seiner stieftochter, mit seines suns eheweib, oder mit seiner stiefmutter treibt, inn solchen vnd noch neheren sipschafften soll die straff wie dauon inn vnser vorfarn vnnd vnsern Keyserlichen geschriben rechten gesetzt, gebraucht, vnnd derhalb bei den rechtuerstendigen radts gepflegt werden." Es sollen somit die Strafen des römischen Rechts eintreten, welche aber durch die Praxis allmählich gemildert worden sind. Seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts wurde je nach der Schwere des Falles auf mehrjährige Freiheitsstrafe erkannt, was in der neuen Gesetzgebung näher bestimmt ist. Das Reichsstrafgesetzbuch 1871 (§ 173) bestraft als Blutschande den Beischlaf zwischen Verwandten auf- und absteigender Linie an ersteren mit Zuchthaus bis zu fünf, an letzteren mit Gefängnis bis zu zwei Jahren, den zwischen Verschwägerten auf- und absteigender Linie sowie zwischen Geschwistern mit Gefängnisstrafe bis zu zwei Jahren und gestattet, neben der Gefängnisstrafe, auf Verlust der bürgerlichen Ehrenrechte zu erkennen. Andere Fälle der Blutschande giebt es strafrechtlich nicht mehr. Das Nähere s. in den Lehrbüchern des Strafrechts. E. Friedberg (Jacobson †).

Bochart, Samuel, gest. 1667. — Nicéron: Mémoires des hommes illustres, tom. 27; Bayle, Dictionnaire historique et critique, tom. 2; Perrault, Les hommes illustres, Paris 1697; Huet, Les origines de la ville de Caen, Rouen 1706; Smith, Sam. Bochart, Caen 1833; Haag, La France protestante, Paris 1846—1859. tom. 2.

S. Bochart, geb. 1599 zu Rouen, ist der Sohn des gelehrten René Bochart, Pastor zu Rouen, und der Esther Du Moulin. Schon mit 14 Jahren dichtete er griechische Verse zu Ehren seines Lehrers, Thomas Dempster. Er studierte Philosophie zu Sedan und Theologie zu Saumur unter Cameron, den er nach London begleitete, als dieser seine Lehrerstelle in Saumur verließ (1621). Hier blieb er aber nicht lange, denn in demselben Jahre findet man ihn in Leyden, wo er neben der Theologie auch arabisch unter Erpenius studierte. Kurz nachdem er nach Frankreich zurückgekommen war, wurde er Pfarrer zu Caen und hatte da Gelegenheit Privatstunden selbst in römisch-katholischen Familien zu geben. Die Konferenzen, die er hier (1628) mit dem Jesuiten Véron hatte, der im Auftrage des Hofes das Land bereiste um die Protestanten zu bekämpfen, erregten großes Aufsehen. B. bewies in denselben eben so viel Kenntnis als Gewandtheit; im J. 1630 gab er die Akten derselben heraus (2 Bde 8°), um den verfälschten von Véron publizierten Bericht zu widerlegen. 1652 folgte er einem Rufe der Königin Christina von Schweden; sein Schüler Huet, späterer Bischof von Avranches, begleitete ihn nach Stockholm. Hier blieb er ein ganzes Jahr um 13 arabische Handschriften zu studieren, die sich in der Bibliothek der Königin befanden. Nach Caen zurückgekehrt, verwaltete er sein Amt mit ebensoviel Eifer als anspruchsloser Bescheidenheit. 1659 wurde er als Deputierter der Normandie zur Nationalsynode von Loudun abgeschickt. B. starb eines plötzlichen Todes, während einer Sitzung der Akademie zu Caen im Jahre 1667. Seine Schriften zeugen von gründlichem und vielseitigem Wissen, obwohl sie, dem Inhalte nach, nur noch in wenigen Teilen von Interesse sind.

Werke: Theses theologicæ de verbo Dei, Saumur 1620. — Epistola ad Ant. Walæum Leydensem theologum de motu voluntatis per intellectum. Avec les ouvrages de Jean Cameron. — Actes de la Conference tenue à Caen entre S. Bochart

et Jean Baillehache, Ministres, et François Véron, et Isaac le Conte, Saumur 1630 2 vol. in 8°. — Geographia sacra, in duas partes divisa. I Phaleg (inscripta, seu de Dispersione Gentium et Terrarum divisione facta in ædificatione Turris Babel), II Chanaan (seu de Coloniis et Sermone Phœnicium, cum Tabulis Chorographicis), Caen 1646 in Fol., Frankfurth 1681 in 4°. — Epistola ad D. Morlegum de Presbyteratu et Episcopatu, de provocatione a Judiciis Ecclesiasticis, et de Jure ac potestate Regum, Paris 1650, in 12°. Elegia in Petri Mosantii obitum, Caen 1655. — Carmen Epicedium Lud. de Zelts immatura morte prerepto, 1650. — Réponse à la lettre du P. de la Barre, Jesuite, sur la présence réelle 1661 in 8°. Hierozoïcon, sive Historia animalium S. Scripturæ, London 1663, 2 vol. in Fol. Frankfurt 1675 2 vol. in Fol. Annotationes in Stephani Byzantini de Urbibus Fragmenta, Leyden 1674 in 8°. — Tatiani Oratio ad Græcos et Hermiæ irrisio Gentilium Philosophorum, Oxoniae 1700 in 8°. Opera omnia: Phaleg, Chanaan et Hierozoicon, dissertationes etc., Leiden 1675, Köln 1682 und 1712. — Les sermons de M. Samuel Bochart, Amsterdam 1705 — 1711 3 vol. in 12°. Theodore Jansen d'Almeloven, S. 33 seiner Amœnitates Theologico-Philologicæ, führt eine Epigramm von Bochart an. G. Bonet-Maury.

Bockhold, Joh., s. d. A. Münster, Wiedertäufer.

Bod, Peter, gest. 1769. — Graf Emerich Mikó: Bod Péter élete és munkái (Leben Peter Bods, und seine Werke) mit einem Bildnis desselben, Pest 1862; Franz Salamon, Erdélyi predikátori tár, 1834; GgA, 128, 1782; Siebenbürger Quartalschrift, 1798 VI; Weszprémi, Succincta Medicorum Biographia, Viennae 1778 bis 1781 Bd IV; Franz Balogh, A magyar protestánsegy-háztörténelem irodalma (Litterarisches auf dem Gebiete der ung. Kirchengeschichte), Debrezin 1879; Karl Kiß, Uj magyar Athenás (Neuer magy. Athenas), Budapest 1882; Josef Szinnyei, Magyar irók élete és munkái (Das Leben magy. Schriftsteller und ihre Werke), Budapest 1891 Bd I; Dr. G. D. Teutsch, Korrespondenzblatt des Vereins für siebenb. Landeskunde Nr. XI, 1888 u. Nr. V, VI 1891; The Presbyterian and Reformed Review, Newyork 1891 vol. II und 1892 vol. III. Hier sind Bod und seine Schriften in ausführlicher Weise behandelt. A Pallas nagy. Lexiconn (Großes Lexikon der Pallas), Budapest III. Bd ex 1893.

Peter Bod, ref. Geistlicher, Kirchen- und Geschichtschreiber, wurde geboren den 12. Februar 1712 in Ober-Csernáton (Siebenbürgen). Seine ersten Studien machte er auf dem ref. Kollegium in Nagy--Enyed; daselbst wirkte er auch als Bibliothekar und Hilfslehrer der hebräischen Sprache. Seit 1740 besuchte er 3 Jahre hindurch die Universität zu Leyden und that sich hier in der Weise hervor, daß Albert Schultens ihn als eines der würdigsten Mitglieder des theologischen Kollegiums bezeichnete, als einen Mann, der infolge seines tiefen Wissens und seines frommen Lebens geeignet sei, anderen als Beispiel vorzuleuchten. Von Leyden zurückgekehrt wurde er 1743 Pfarrer in Héviz (in Siebenbürgen); später 1749 ging er in derselben Eigenschaft nach Magyar-Igen, wo ihn am 3. März 1769 der Tod ereilte. — Kurz vor seinem Tode (1767) zum Synodal-Sekretär ernannt, verfaßte er jenes berühmte Rechtfertigungsschreiben an die königliche Regierung, worin er die Freigabe der ihres Glaubens wegen verhafteten Magnaten forderte. — Seiner, von echt patriotischem, protestantischem Geiste durchwehten Schriften wegen wurde er, angeblich, weil er sie der Verfügung eines die Preßfreiheit einschränkenden Regierungserlasses (gegen 1757) entgegen ohne vorherige Konzession hatte drucken lassen, in Anklagezustand versetzt, seine Schriften von Amtswegen konfisziert; ihn selbst rettete nur der Tod von dem traurigen Lose der Gefangenschaft. — Ein geistvoller und fruchtbarer Schriftsteller, verfaßte er nicht weniger denn 56 Werke verschiedenen Inhaltes, von denen jedoch nur 22 gedruckt sind. Von größerer Bedeutung sind die folgenden:

1. „Kösziklán épült ház ostroma" (die Bestimmung eines auf Felsen erbauten Hauses). Es enthält die Geschichte der Protestantenverfolgungen unter Leopold (1672 bis 1676), Leipzig 1866. 2. „A szentiras értelmére vezérlömagyar Lexicon" (zum Verständnis der heil. Schrift dienendes magy. Lexikon), Klausenburg 1746, 4. Aufl. 1847 Debrezin. 3. „A szent Bibliának Historiája" (Geschichte der heil. Schrift), Hermannstadt 1748, 3. Aufl 1782. 4. „Az Isten vitézkedö anyaszentegyházának historiája" (Geschichte der gottesstreitenden Kirche), Basel 1760, 2. Aufl. 1778. 5. „Synopsis juris connubialis", Hermannstadt 1763. 6. „Hungarus Tymbaules",

Enyed 1764. 7. Die Geschichte der ref. Bischöfe Siebenbürgens unter dem Titel: „Sanctus Polycarpus" Enyed 1766. Es ist diese eine von den Schriften, derenthalben er verfolgt wurde. 8. „Magyar Athenás" (Magyarischer Athenas), Hermannstadt 1767. Inhalt: Die Biographien von 485 Schriftstellern. 9. „Erdélyi Féniksz" (Der Phönix Siebenbürgens). Lebensbeschreibung des berühmten Buchdruckers, Nikolaus Kis von Thotfalu, Enyed 1767. 10. „Historia Unitariorum in Transsylvania", Lugduni Batavorum 1776. Abdruck aus dem VI. Bande ex 1766 der „Bibliotheca Hagana". 11. 2 Abhandlungen in lateinischer Sprache über die Beschützer und Förderer der Reformation in Ungarn. Gerdes „Scrinium Antiquarium" Tom. VI, Groningae 1762, 1763. Sein größtes Werk ist: „Historia Hungarorum ecclesiastica", herausgegeben von den Professoren der Theologie Rauwenhoff und Prins zu Leyden, Tom. I 1888; Tom. II 1890; Tom. III 1889. Es besteht aus 4 Büchern; das erste erzählt uns die ung. Kirchengeschichte bis zur Reformation; das 2. von der Reformation bis 1606; das 3. bis 1711; das 4. bis 1765, bis zur Zeit des Verfassers. — Das Original des Werkes gelangte nach dem Ableben des Professors Daniel Gerdes unter die Manuskripte der Leydener Bibliothek. Hier entdeckte es 1884 Karl Szalai, ein magy. Theologe, und wandte sich wegen seiner Herausgabe an Rauwenhoff. Einem in deutscher, holländischer, englischer und magyarischer Sprache abgefaßten Aufrufe dieses zu Folge, der besonders bei den Magyaren eine große Begeisterung wachrief, stellten sich Abonnenten zur Genüge ein; und so wurde Bods großes Werk der beinahe anderthalb Jahrhunderte langen Vergessenheit entrissen.

Franz Balogh.

Böhm, Hans, der sogen. Pauker von Niklashausen, gest. 1476. — C. A. Barack, Hans Böhm und die Wallfahrt nach Niklashausen im Jahre 1476. Sep.-Abdr. aus dem Archiv des histor. Vereins von Unterfranken, Bd XIV, Heft 3, Würzburg 1858 (auf Grundlage des von F. A. Reuß gesammelten Quellen- und Urkunden-Materials); Gothein, Politische und religiöse Volksbewegungen vor der Reformation, Breslau 1878, S. 10ff; H. Haupt, Die religiösen Sekten in Franken vor der Reformation, Würzburg 1882, S. 57ff.

Hans Böhm (Behem, Behaim), ein Hirte jugendlichen Alters aus Helmstadt (Marktflecken zwischen Würzburg und Wertheim) hatte bis zu Beginn des Jahres 1476 bei festlicher Gelegenheit dem Landvolke mit der Pauke und Sackpfeife zum Tanze aufgespielt. Erzählungen von den Bußpredigten des Franziskaners Capistrano scheinen bei dem in hohem Maße schwärmerisch veranlagten Jüngling eine innere Wandlung angebahnt zu haben. Sein Bußeifer steigerte sich rasch zur Ekstase, so daß ihm in seinen Visionen, während er nachts seine Herde weidete, die Jungfrau Maria erschien, um ihn zum Propheten und Volksprediger zu berufen. Das dem Heimatsorte Böhms benachbarte Dörfchen Niklashausen a. d. Tauber (2 Stunden östl. v. Wertheim) war schon längst wegen des in der dortigen Kirche verehrten angeblich wunderthätigen Marienbildes das Ziel vieler Wallfahrer gewesen. Hier eröffnete Böhm zu Ende März 1476 seine Thätigkeit als Bußprediger, indem er vorerst selbst seine Pauke zum Zeichen seiner Sinnesänderung verbrannte, dann aber auch seine bäuerlichen Zuhörer zur Hingabe alles Kleiderschmucks aufrief und ihnen dafür die weitgehendsten Gnaden seitens der heiligen Frau von Niklashausen in Aussicht stellte. Jeder höheren Bildung, ja auch der einfachsten Religionskenntnisse ermangelnd, hat Böhm mit seinen Predigten doch sofort den tiefsten Eindruck auf seine Zuhörer gemacht, eine Erscheinung, die ihre Erklärung in erster Linie wohl in dem eigenartigen Zauber findet, den die Reinheit und Unschuld seines Wesens dem jungen Schwärmer verlieh. Bei dem Aufruf zur Buße blieb Böhm nicht stehen. Immer schärfer trat in seinen Predigten die Feindseligkeit gegen den Klerus, den Adel und die Fürsten hervor. In dem Gottesreiche, dessen baldiges Erscheinen ihm Maria verkündigt hat, werden sie keine Stelle mehr finden; alle Abgaben werden alsdann aufgehoben, jedermann wird die freie Nutzung von Wasser, Wald und Weide zustehen, keiner wird mehr haben als der andere und jeder des andern Bruder sein. Ohne Frage hat Böhm mit seinen Offenbarungen nur den Wünschen und Hoffnungen bestimmten Ausdruck verliehen, die seit länger als einem Jahrhundert das Gemüt des „gemeinen Mannes" erfüllten; auch darin trifft Böhm mit den volkstümlichen, auf eine religiöse und politisch-soziale Revolution gerichteten Erwartungen zusammen, daß er dem pflichtvergessenen Klerus ein allgemeines Blutbad in Aussicht stellte. Die Kunde von den Predigten Böhms, der bald auch als Wunderthäter eine fast abgöttische Verehrung genoß, hatte sich mit wunderbarer Schnelligkeit durch ganz Mittel- und Süd-

deutschland verbreitet und immer mächtiger anschwellende Züge von Wallern nach Niklashausen geführt. Wenn sich diese an manchen Tagen bis auf 40000 steigerten, wenn wir hören, daß Männer und Frauen, die von dem „Jüngling" vernommen, mitten von ihrem Tagewerk hinweg, im Arbeitsgewande, mit der Peitsche oder Sichel in der Hand, wie wahnsinnig nach Niklashausen liefen, so offenbart sich darin deutlich eine jener geistigen Epidemien, wie sie als Symptom einer bis zum Krankhaften gesteigerten religiösen Erregung in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts mehrfach aufgetreten sind. Böhm scheint ernstlich entschlossen gewesen zu sein, die ihm willenlos ergebenen Massen zu einer bewaffneten Erhebung aufzubieten; da gelang es Bischof Rudolf von Würzburg, durch die am 12. Juli erfolgte Gefangennehmung des Paukers den drohenden Sturm eines großen Bauernkrieges noch einmal zu beschwören. Die am 14. Juli in einer Stärke von 16000 Mann zur Befreiung ihres Propheten vor die Feste Marienberg gezogenen Wallfahrer wurden mit leichter Mühe zersprengt. Böhm selbst, von dem man im Gefängnisse den Widerruf seiner Lehren und Offenbarungen erpreßt hatte, endete als Zauberer und Ketzer am 19. Juli auf dem Scheiterhaufen. Den auch nach Böhms Tode sich fortsetzenden Wallfahrten nach Niklashausen machte erst die Niederreißung der dortigen Kirche im Jahre 1477 ein Ende. Herman Haupt.

Böhme, Jakob 1575—1624. Schiebler, Die Werke Jakob Böhmes, Leipzig 1831 bis 47, 2. Aufl. 1861 ff.; Hamberger, Die Lehre J. B.s, München 1844; Christ. Ferd. Baur, Zur Gesch. der protest. Mystik in Theol. Jahrbb. 1848 und 1849; Franz v. Baader, Vorlesungen über J. B. Bd XIII seiner Werke, Lpzg. 1855; Peip, J. B., Leipzig 1866; v. Harleß, J. B. und die Alchymisten, Berlin 1870; Martensen, J. B., Theosophische Studien 1882; Fuchs, Beiträge zu einer richtigen Würdigung J. B.s in „Beweis des Glaubens" 1883; Neues Lausitzer Magazin Bd 33. 43. 52; Johannes Claassen, J. B., Sein Leben und seine theosoph. Werke 3 Bde, Stuttgart 1885; Schönwälder, Lebensbeschreibung J. B.s, Görlitz 1895.

Als der weltbekannte Nürnberger Schuhmacher, der gemütvolle Poet, der sangreiche Evangelist, der evangelische Sittenprediger Hans Sachs heimging (Januar 1576), war wenige Wochen zuvor — im November 1575 — in dem Dorfe Alt-Seidenberg bei Görlitz Jakob Böhme geboren, der nachmals nicht minder seine Schuhmacherwerkstatt in Görlitz zur Brunnenstube weithin fließender, in dürrer Zeit erquickender, und wenn auch nicht für die Menge des Volkes, so doch für viele geistige Führer des Volkes neues Leben schaffender Gedanken gemacht hat.

Schon aus dem Vaterhause — die Eltern waren wohlhabende Bauern — erbte er, wie die Überlieferung sagt, einen mystischen Zug; auch eine visionäre Anlage trat frühe hervor; wenigstens erzählt er später, daß er als Knabe beim Hüten des Viehes einen offnen Eingang in den Berg der Landskrone gefunden und in dem Berg ein Faß mit Gold erblickt habe, doch, von Grausen erfaßt, alsbald geflohen sei. Um seines schwächlichen Körpers willen zur Landwirtschaft untauglich befunden und zum Schuhmacherhandwerk bestimmt, gewann er nach harter Lehrzeit in einem unchristlichen Hause des Städtchens Seidenberg auf der Wanderschaft einen traurig stimmenden, aber ihn noch mehr zur Meditation treibenden Einblick in die Glaubensstreitigkeiten jener Tage. Mit fleißigem Bibellesen und dem schon seit der Kindheit mit besonderem Vertrauen auf Lc 11, 13 geübten Gebet um Erleuchtung durch den heiligen Geist verband er das eifrige Studium der Werke schwärmerischer Geister, besonders des Paracelsus, Weigel und Schwenkfeld, und fühlte sich hierbei, über jene Kämpfe erhoben, „mit göttlichem Licht umfangen in höchste göttliche Beschaulichkeit und Freudenreich versetzt". Als er in Görlitz Arbeit gefunden und dort, wie er berichtet, ein fremder Mann zu ihm in den Laden kam, um Schuhe zu kaufen, ihn aber bei Namen rief und aus dem Laden zog, um ihm die Verheißung, er werde also groß werden, daß sich die Welt über ihn verwundern solle, und zugleich die Mahnung zu geben, daß er fromm bleiben und zu Gottes Wort sich treulich halten möge, erregte solches Erlebnis ihn erst recht.

Wenn wir aus dem allem ersehen, daß wir es mit einem ekstatischen Manne zu thun haben, so kann doch andererseits die Thatsache, daß er, 1599 Bürger und Meister in Görlitz geworden, bis 1613 seine Schuhbank behielt und es in seinem Gewerbe zu einem gewissen Wohlstand brachte, da er bereits 1610 sich ein eignes Haus kaufte und den Kaufpreis bis 1618 völlig abzahlte, übrigens auch noch nach Verkauf der Schuhbank sein Gewerbe in kleinem Umfange und daneben einen Hausierhandel mit wollenen Handschuhen und dgl. betrieb, und daß er auch, nachdem er 1599 mit der Tochter eines

Görlitzer Fleischermeisters in die Ehe getreten und in derselben Vater von 4 Söhnen und 2 Töchtern geworden war, wie ein Muster eines Gatten und Vaters unter den Seinen lebte — es kann dies alles dafür sprechen, daß er den praktischen Aufgaben des Lebens zugewandt, nicht etwa zuchtlos schwärmerischen Ideen huldigte. Allerdings schienen neue Visionen ihn immer wieder und immer weiter zum geistlichen Beruf zu drängen. Sonderlich bekannt geworden ist das Ereignis jener Stunde, da der Glanz eines blanken Zinngefäßes in seiner Werkstatt, das den Schein des Sonnenlichtes wiederspiegelte, in ihm eine solche innere Klarheit erweckte, als seien ihm nun die letzten geheimsten Gründe aller Dinge enthüllt, als vermöchte er den Dingen bis in ihr innerstes Wesen hineinzublicken. Er besaß Nüchternheit genug, um nicht ohne weiteres dem ersten Eindruck zu trauen; er eilte ins Freie; draußen vor dem Neißethor suchte er im Gebet über Gottes Willen Klarheit und Gewißheit zu erlangen. Aber immer stiller, immer seliger ward es in seiner Seele; er zweifelte nicht mehr, daß Gott sich in ihm wunderbar geoffenbart habe. Und doch vergeht noch ein Jahrzehnt, bis er, durch neue Vision ermutigt, es wagt, das Geschaute schriftlich zu fixieren; er thut es auch dann nur zu einem Memorial, einem Anhalt für das Gedächtnis, lediglich für sich selbst.

Es war, was er dann 1612 in großer Eilfertigkeit niedergeschrieben, weil ihn „das brennende Feuer öfters zu geschwinde trieb, daß Hand und Feder ihm nacheilen mußte, da es gehet wie ein Platzregen", und was er sehr treffend, seiner Gabe aber auch seines Mangels sich bewußt „Aurora oder die Morgenröte im Aufgang" genannt hatte, nur erst als Anfang im Manuskript vorhanden, es fehlten etwa noch 30 Bogen zur Vollendung, als der ihm befreundete Edelmann Karl von Ender, ein Anhänger Schwenkfelds, das Manuskript einsah und, von dem Inhalt gewaltig angezogen, es sich zur Abschrift erbat, es aber auch alsbald im Freundeskreis verbreitete. So kam die Schrift auch vor die Augen des Görlitzer Pastor primarius Gregorius Richter, der sofort einen fanatischen Kampf gegen den aufgeblasenen Schuster eröffnete. Von der Kanzel eiferte er gegen den Ignoranten, der sich vermesse, in das Gebiet der Gelehrten einzugreifen, und forderte den Magistrat auf, gegen den Ketzer das Racheschwert zu ergreifen, damit nicht etwa Gott in seinem Zorn die ganze Stadt versinken lasse. Wirklich wurde Jakob Böhme vor versammeltem Rat einem peinlichen Verhör unterzogen und nur gegen das Versprechen, künftighin sich alles Bücherschreibens zu enthalten, wieder entlassen. Aus Gehorsam gegen die Obrigkeit hatte er sich dieser Bedingung gefügt, aber nicht nur die Freunde machten ihm die Erfüllung schwer, auch in seinem eignen Innern erhob sich immer wieder die Frage, ob nicht Menschenfurcht ihn zur Verleugnung der göttlichen Gabe getrieben. Dazu kam, daß die Schmähungen des Pastor primarius nicht aufhörten und den schweigenden Böhme mit Weib und Kindern zu „Schauspiel, Eule und Narr" in Görlitz machten. So durchbrach dann der Geschmähte, der übrigens in fünfjähriger Wartezeit nicht nur nach außen hin vielfach bekannt geworden, sondern auch innerlich ganz wesentlich gereift war, 1617, durch eine abermalige Vision ermutigt, die Magistratsschranke und griff aufs neue zur Feder. Er selbst spricht über die Jahre des Schweigens und ihr Resultat sich also aus: „Es ging mir, gleich als wenn ein Korn in die Erde gesäet wird, so wächst das herfür in allem Sturm und Ungewitter wider alle Vernunft, da im Winter alles wie tot ist und die Vernunft spricht: es ist nun alles hin! Also grünte das edle Senfkorn wieder herfür in allem Sturm unter Schmach und Spott als eine Lilie und kam mit hundertfältiger Frucht, dazu mit fast tiefer und eigentlicher Erkenntnis und mit feurigem Trieb". Die neuen Schriften Böhmes wurden zunächst nur durch Abschriften verbreitet, erst später brachten Freunde sie zum Druck. Den Zorn des Pastor primarius entflammten sie aufs höchste. Außer dem pereat von der Kanzel her schleuderte er gegen Böhme auch ein ordinäres Pasquill, dem B. eine, wenn auch begreiflicherweise in erregtem Tone geschriebene, so doch immerhin von edlem Geiste zeugende Apologie entgegenstellte. Man möchte es dem Primarius nachsehen, ja man könnte es sogar anerkennen, daß er sich zum Wächter der Orthodoxie berufen erachtete; aber den Wissensdünkel, der vor lauter Hochmut die Geistesgröße des Gegners absolut verkannte, und die unchristliche Art, mit welcher er den Autodidakten, dem allerdings höhere Schulbildung fehlte, lächerlich zu machen bestrebt war, wird niemand verteidigen wollen. So gewiß Jakob Böhme mit Gottes Wort und Sakrament durchaus nicht gebrochen hatte, vielmehr ein ehrlicher Christ sein wollte, in strenger Selbstzucht stand und nach seinem Lieblingswort lebte: „Wem Zeit wie Ewigkeit und Ewigkeit wie Zeit, der ist befreit von allem Streit", so gewiß bietet der ihn unermüd-

lich bekämpfende Gregorius Richter das Bild des blinden, unchristlichen Zeloten dar. Allerdings unter den 28 Schriften B.s, von denen wir außer der schon genannten Aurora und der schon erwähnten Schutzschrift gegen den Primarius nur folgende anführen wollen: „Von den drei Prinzipien göttlichen Wesens", „Vom dreifachen Leben des Menschen" „Vierzig Fragen von der Seele", „Von sechs theosophischen Punkten", zwei Apologien, in welchen er die Prädestinationslehre bekämpft, zwei Bücher, in welchen er sich gegen den Pantheismus wendet, „Von wahrer Buße", „Das Gespräch einer unerleuchteten Seele", und „Der Weg zu Christo", sind auch solche Bücher, darin ganz direkt das Babel der äußeren Kirche heftig angegriffen und der Christus in uns nach mystischem Exempel gepriesen, auch gelegentlich von „Baals- und Historienpfaffen" geredet wurde; aber die Sprache des orthodoxen Gegners: „Schuster greif nach dem Leder und nicht nach der Feder!" wird auch dadurch nicht gerechtfertigt. Jakob Böhme mußte 1624 aus Görlitz weichen und ging, zumal die Oberlausitz seit kurzem mit Sachsen vereinigt war, nach Dresden. Hier wohnte er um so lieber bei dem Inspektor des kurfürstlichen chemischen Laboratoriums Hindelmann, als auch der Oberinspektor des Instituts, Dr. Walter, ein vielgereister, vielseitig gebildeter Wahrheitsforscher, sein besonderer Freund war und er dort im Hause seines Gastfreundes mit vielen geistig angeregten Personen der Residenz, insonderheit aus der Umgebung des Hofes, verkehren konnte. Im Mai 1624 wurde mit ihm in der Dresdner Superintendentur seitens des einflußreichen Oberhofpredigers Hoë von Hoënegg und des tüchtigen Ephorus Ägidius Strauch ein Kolloquium veranstaltet. Anwesend waren auch die Professoren Polycarp Leyser aus Leipzig und Balthasar Meisner aus Wittenberg. Man erkannte in völligem Gegensatz zum Görlitzer Oberpfarrer die geistlichen Gaben Jakob Böhmes mit Verwunderung an und machte ihm Mut, getrost wieder heimzuziehen, um so mehr als seine Familie in des Vaters Abwesenheit unter den Bedrängnissen des 30jährigen Krieges zwiefach zu leiden hatte und auf Unterstützungen anderer angewiesen war. So kehrte er nach Görlitz zurück, aber schon war der Abend seines Lebens nahe. Von einer Reise zu den Herren von Schweinichen und von Frankenberg auf ihre in Schlesien gelegenen Güter kam er schwer krank wieder. Als er, ein Sterbender, um das heilige Abendmahl bat, wurde ihm auf Anordnung des Oberpfarrers, der dem inzwischen verstorbenen Gregorius Richter im Amte gefolgt, aber ihm auch geistesverwandt war, erst nach eingehendem theologischen Examen, über welches das Protokoll noch jetzt vorhanden ist, das Sakrament gespendet. Zwei Tage nachher, am Sonntag den 17. November, war es ihm morgens 1 Uhr, als ob himmlische Töne zu ihm drängen; er betete: O du starker Herr Zebaoth, rette mich nach deinem Willen; o du gekreuzigter Herr Jesu Christe, erbarme dich mein und nimm mich in dein Reich; um 6 Uhr aber nahm er Abschied von Weib und Kindern und rief mit fröhlicher Miene: Nun fahre ich hin ins Paradies! So ging er heim. Gegen den Willen des geistlichen Ministeriums setzte der Magistrat ein würdiges Begräbnis Böhmes durch, aber der fungierende Geistliche, der über Hebräer 9, 27 die Grabrede hielt, scheute das Bekenntnis nicht, er wolle lieber einem Andern zu Gefallen 20 Meilen gegangen sein, als hierin dem Willen eines ehrbaren Stadtrates nachkommen; und als schlesische Freunde des Vollendeten Grab mit einem Kreuz geschmückt hatten, wurde dieses vom Pöbel mit Kot beworfen und zerschlagen. Erst 1828 ließ der Engländer Pordage einen Stein auf das Grab legen; 1875 schmückte die Oberlausitzer Gesellschaft der Wissenschaften die Ruhestätte auf dem Nikolai-Kirchhof mit einem schönen, an einer Seite angeschliffenen Syenitblock und jetzt plant man in der Stadt Görlitz ein Denkmal ihres weithin bekannten Bürgers, des vom Dresdner Dr. Walter sogenannten philosophus teutonicus.

Er ist solcher Ehre der Nachwelt wert, haben doch große Geister Jahrhunderte hindurch aus seinen Schriften segensreiche Impulse empfangen; es seien nur beispielsweise Ötinger, Friedrich von Hardenberg, Jung-Stilling, Friedrich Schlegel und Ludwig Tieck, Hegel, Franz von Baader und Schelling genannt. Am eingehendsten hat man sich wohl mit seinen Werken in England und in Württemberg beschäftigt. Freilich auf weitere Kreise kann er nicht wirken, da es unendlich schwer, ja nahezu unmöglich ist, ihm in seinen Gedankengängen immer zu folgen. Einerseits ist es der Mangel an höherer Schulbildung, der solche Unklarheit in seinen Werken verschuldet hat; andrerseits aber ringt der übermächtige Geist nach einem adäquaten Ausdruck, den ihm die Ungelenkheit der Sprache nicht bieten will. Oft flimmert es einem vor dem Augen bei dem Wechsel der Gedanken und Bilder; aber durch dies unruhige, phantastische, flackernde Licht strahlt doch das ewig bleibende, wahre Licht hindurch.

Aus aufrichtiger Sehnsucht nach Gott, aus Hunger der Seele versenkt sich Jakob Böhme in Gottes Wesen. Die Schultheologie mit ihrem Zank um Buchstaben konnte ihn nicht befriedigen. „Gleichwie die mancherlei Blumen alle in der Erde stehen und alle neben einander wachsen, keine beißt sich mit der andern um Farben, Geruch und Geschmack, sie lassen Erde und Sonne, Regen und Wind, Hitze und Kälte mit sich machen was sie wollen, sie aber wachsen eine jede in ihrer Eigenschaft, so ists auch mit den Kindern Gottes". Und er war ein Gotteskind, das wachsen wollte, das Gott näher kommen wollte. In diesem Streben studiert er die Bibel und hält an ihr fest, läßt sich aber nicht genügen an dem, was die Offenbarung bietet; Naturanlage und Lebensführung bringen ihn zur Intuition; Lektüre schwärmerischer Schriften wirkt mit. Doch nur auf dem Wege ernster, sittlicher Reinigung wird er die Herrlichkeit Gottes schauen. „Wie ist doch Gott allen Dingen so nahe! Und doch begreift ihn kein Ding, es stehe ihm denn still und ergebe ihm den eigenen Willen. Dann wirkt er durch alles, gleichwie die Sonne durch die ganze Welt wirkt". Man glaubt, einen der alten Gnostiker zu hören, wenn Jakob Böhme anhebt zu lehren: Im Anfang war der Ungrund oder das unterschiedslose Nichts, weder Liebe noch Zorn, weder Licht noch Finsternis, es ruhte noch alles unterschiedslos in dieser Fülle, der ewigen Stille. Aber diese Einheit trug in sich eine verborgene Mehrheit, das Prinzip der Schiedlichkeit. Da faßt dies Eine sich in eine Lust zu seiner Selbstoffenbarung. Und es entspringt aus ihm die ewige Natur. In ihr ist noch beides vereint, so Grimm wie Liebe, so Feuer wie Licht, so bittre wie süße Qualität (von quallen, quellen = Urkraft). Erst als Lucifer, der König eines der drei Geisterkreise, welche die Dreinigkeit abspiegeln, sich gegen Gott erhob, hörte die Einheit auf, es schlug der Grimm als Grimm und das Feuer als Feuer aus. Aber durch diese Entstehung des Bösen wird Gott erst wahrhaft Gott und der Mensch erst wahrhaft Mensch.

Jakob Böhme will die Grundlehren seiner Kirche festhalten: Theologie, Christologie, Soteriologie. „Daß gesagt wird von Gott, er sei Vater, Sohn und heiliger Geist, das ist gar recht gesagt; allein man muß es erklären, sonsts begreifts das unerleuchtete Gemüt nicht". „Du mußt nicht denken, daß der Sohn ein andrer Gott sei als der Vater, daß er außer dem Vater stehe, wie wenn zwei Männer neben einander stehen. Der Vater ist der Quellbrunn aller Kräfte, und alle Kräfte sind in einander wie eine Kraft, darum heißt er auch einiger Gott. Der Sohn ist das Herz in dem Vater, das Herz oder der Kern in allen Kräften des Vaters. Von dem Sohne steiget auf die ewige himmlische Freude, quellend in allen Kräften des Vaters, eine Freude, die kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat. Gleichwie aber die drei Elemente, Feuer, Luft und Wasser, von der Sonne und den Sternen ausgehen, und die lebendige Bewegung und den Geist aller Kreaturen in dieser Welt machen, also geht auch der heilige Geist vom Vater und Sohn aus und macht die lebendige Bewegung in allen Kräften des Vaters". Christus, des Vaters Herz, versenkte sich in den Feuergrimm, der in der Welt ausgebrochen, löschte ihn sterbend und erhob, indem er auferstand, er der Gottmensch, den Menschen zum Menschgott. Die heilige Schrift ist für Jakob Böhme durchaus der Behälter der Wahrheit; er hält an ihr fest und will nur in ihrem Sinne (vgl. Kol 1, 15—20) eine kosmische, universelle Auffassung des Christentums lehren. Taufe und Abendmahl sind auch ihm Gnadenmittel.

Aber als ein der Scholastik seiner Zeit entgegentretender Mystiker zeigt er sich wieder und wieder. „Ob nun zwar die Vernunft nur schreiet: Schrift und Buchstaben her!" so ist doch der äußere Buchstabe allein nicht genug zu der Erkenntnis, wiewohl er Anleiter des Grundes ist; es muß auch der lebendige Buchstabe, welcher Gottes selbstständiges Wort und Wesen ist, in der Leiterin des ausgesprochenen Worts im Menschen selber eröffnet und gelesen werden, in welchem der heilige Geist der Lehrer und Offenbarer selber ist".

Von seinen phantastischen Spielereien nur ein Beispiel: „die Dreiheit offenbaret sich aus der Einheit mit einem dreifachen Hauchen, und dasselbe heißet mit seinem sensualischen Namen Jehovah. Denn die Einheit als das J gehet in sich selber in ein dreifaches Wesen, das heißet Je, und das Je ist der Vater; der führet sich mit seinem hauchenden Willen ins Ho als in eine Fassung der Liebe, und im Ho wird das Wort aller Kräfte verstanden, denn es macht eine Circumferenz oder Umschluß seiner selber, als das ewige Etwas oder Ichts; davon gehet die Liebe-Lust aus, welcher Ausgang ist der Geist, der fasset und formieret sich ins Va. Denn das V ist der Geist als der Ausgang und A ist die Weisheit, darin sich der Geist fasset zu einem wirkenden Leben".

Doch trotz alles Wundersamen und alles Unverständlichen in seinen Schriften bleibt Jakob Böhme ein „durch Umschattung des heiligen Geistes von Gott berührter Mann", der die protestantische Mystik auf eine Höhe geführt hat und nicht nur selbst durch seine Meditationen unbeschreiblich beglückt, sondern auch durch seine „theosophische Pfingstschule, da die Seele von Gott gelehrt wird", vielen anderen ein Wegweiser zum wahren Glück geworden ist. D. Dibelius.

Böhmer, Just. Henning, gest. 1749. — Nicéron, Nachrichten von den Begebenheiten berühmter Gelehrten, Bd XXII, S. 299 ff.; Haubold, Institutiones juris Romani literariae (Lipsiae 1819) pag. 153; Dove in der Allg. deutschen Biogr. 3, 79 ff.; Schulte, Gesch. d. Quellen und Litteratur d. kanon. Rechtes Bd 3 Tl. 2, S. 92 ff. (Stuttg. 1880); Schrader, Gesch. d. Friedrichs-Universität zu Halle (Berl. 1894) Bd 1 S. 146 ff.

J. H. Böhmer, ein um das Studium wie des römischen, so besonders des Kirchenrechts, hochverdienter Jurist, geboren zu Hannover 29. Januar 1674, gestorben als Regierungskanzler des Herzogtums Magdeburg und Ordinarius der Juristenfakultät zu Halle 23. oder 29. August 1749. Er hat das Verdienst, indem er vom kanonischen Rechte ausgeht und so die historische Continuität des ev. Kirchenrechts erfaßt, die Anwendbarkeit der kanonischen Grundsätze auf das evangelische Kirchenrecht zuerst in rechter Weise zu begrenzen. Ebenso verteidigt er im ganzen die richtigen, der evangelischen Freiheit entsprechenden Prinzipien über Lehre und Bekenntnis. Diesen Standpunkt verdankt er gründlichen Studien der Kirchengeschichte, großer Vertrautheit mit dem gemeinen wie partikularen Recht und einer reichen Praxis. In der Auffassung des Verhältnisses von Staat und Kirche entschied er sich für das Territorialsystem (m. s. jus eccl. Protestant. lib. I, tit. II, § LXXXII seq., tit. XXXI u. a.). Von der großen Zahl seiner Schriften gehören vornehmlich hierher: Duodecim dissertationes juris ecclesiastici ad Plinium II. et Tertullianum ed. II, Halae 1729. Entwurf des Kirchenstaats der 3 ersten Jahrh., 1733. Institutiones juris canonici ed. V, 1770. Jus ecclesiasticum Protestantium usum hodiernum juris canonici juxta seriem Decretalium . . . ostendens. 6 vol. 4°, 1714, ed. V (vol. V, ed. 3, vol. VI ed. 6) 1756—1789. Der 6. Band dieses Werkes erschien 1711 unter dem besonderen Titel: Jus parochiale ad fundamenta genuina revocatum. Ferner verdient Böhmers Ausgabe des Corpus juris canonici, Halle 1747, 2 vol. 4° erwähnt zu werden. Sie ist noch immer teils wegen der interpretierenden Noten, teils wegen der Register und sonstigen Anhänge unentbehrlich. Ein Teil der Abhandlungen Böhmers ist gesammelt in den Consultationes et decisiones juris, 3 Tom. in 7 Part. Fol. 1748 bis 1754 (herausgegeben von seinem Sohne Karl August), und in den Observationes ad Pandectas, Hannover 1745—1775, VI. vol. 4 (herausgegeben von seinem Sohne Georg Ludwig) u. a. Auch als Kirchenliederdichter hat er sich versucht: ihm werden 21 Lieder zugeschrieben, von denen drei in Freylinghausens Gesangbuch, 18 in Ad. Struensees Trauerreden, Halle 1756, im Anhange stehen.

J. H. Böhmer ist der Stifter einer größeren Juristenfamilie, aus welcher hier als von kirchenrechtlicher Bedeutung noch zu erwähnen sind sein Sohn Georg Ludwig (geb. 1715, gest. als geh. Justizrat, Primarius und Ordinarius der Juristenfakultät zu Göttingen 1797), Verfasser der principia juris canonici speciatim juris ecclesiastici publici et privati quod per Germaniam obtinet (Göttingen 1762) ed. VII. cura C. T. G. Schoenemann 1802, welche bei der Redaktion des Preußischen Landrechts benutzt worden sind; Observationes juris canonici ed. II. 1791 u. a. m. (s. Haubold a. a. O. pag. 174). Vgl. Schulte a. a. O. 135 ff. Desgleichen sein Enkel, G. L.s Sohn, Georg Wilhelm (geb. 1761, gest. 1839), von welchem 1786 ein Grundriß des protestantischen Kirchenrechts, 1787—1793 das Magazin für Kirchenrecht, Kirchen- und Gelehrtengeschichte (2 Bände zu 3 Heften), 1826 eine Abhandlung über die Ehegesetze im Zeitalter Karls des Großen und seiner nächsten Regierungsnachfolger u. a. m. erschienen sind. Vgl. Schulte a. a. O. 175. (Jacobson †) E. Friedberg.

Böhmische Brüder s. Brüder, böhmische.

Böhringer, Georg Friedrich, gest. 1879. G. F. Böhringer ist zu Maulbronn in Württemberg 28. Dez. 1812 geboren. Er studierte in Tübingen, mußte infolge seiner politischen Ansichten i. J. 1833 die Heimat verlassen und wurde im J. 1842 Pfarrer in Glattfelden im Kanton Zürich. 1853 verzichtete er auf diese Stelle und lebte seitdem

in Zürich, endlich in Basel, wo er am 16. Sept. 1879 erblindet starb. Hier ist er zu erwähnen wegen seines umfänglichen Werkes, Die Kirche Christi und ihre Zeugen, das in erster Auflage 1842—58, in zweiter 1860—79 in 24 Bänden erschien. Es enthält eine Reihe von Biographien aus der altkirchlichen und mittelalterlichen Zeit, in der Weise von Neanders Antignosticus, etwas breit aber lehrreich. **Hauck.**

Böse, J. G. gest. 1700 s. d. A. Terminismus.

Boëthius, Anicius Manlius Severinus, gest. 525. — Ausgaben und Litteratur: Seine sämtlichen Werke erschienen zuerst zu Venedig 1492, dann Basel 1546 und 1570, zuletzt in MSL T. 63 und 64; die Bücher De consolatione philosophiae besonders zuerst Nürnberg 1473, zuletzt Leipzig 1871 (recens. A. Peiper); die angeblichen theol. Schriften besonders: Löwen 1633, in Verbind. mit De consol. ph. in den Leydener Ausgg. von 1656, 1668 u. 1671, am besten in Peipers Ausg. — Vgl. über ihn: F. Nitzsch, Das System des B. und die ihm zugeschriebenen theolog. Schriften, Berlin 1860, wo S. 26—34 auch die ältere Litteratur verzeichnet ist; Ch. Jourdain, De l'origine des traditions sur le christianisme de Boèce, Par. 1861; Bosisio, Sul cattolicismo di A. M. T. S. Boezio, 1867; H. Usener, Anecdoton Holderi, Leipz. 1877 (dazu die Anzeige von F. Nitzsch in der Jenaer Literaturzeit. 1877, Nr. 47); Prietzel, B. und seine Stell. zum Christenthum, Löbau 1879; Joh. Dräseke, Ueber die theol. Schriften des B. (JprTh 1886, II); G. Schepps, Zu Pseudo-Boëthius de fide catholica in ZwTh 38, 2, 1895. Vgl. auch Prantl, Gesch. der Logik im Abendlande, Bd I S. 679 f.; F. Dahn, Die Könige der Germanen, Münch. 1861, II, S. 172 f.; Aschbach, Die Anicier u. d. röm. Dichterin Proba, Wien 1870 (dazu SWA phil. hist. Kl. Bd. 64); G. Schneege, Theoderich d. Gr. in der kirchl. Tradition des Mittelalters in Deutsch. Zeitschr. für Geschichtswissensch. XI, 1, 1894.

Boëthius war römischer Staatsmann und Philosoph, in letzterer Eigenschaft das einflußreichste Mittelglied zwischen der Logik und Wissenschaftslehre des Altertums und der des Mittelalters. Die ursprünglich pränestinische Familie der Anicier, aus der er hervorging, war eine der angesehensten in Rom, wo er um 480 geboren wurde und sich eine allseitige Bildung, namentlich eine genaue Kenntnis der griechischen Philosophie erwarb. Seine Herkunft, sein Reichtum, seine Beredsamkeit, seine politische Einsicht, kurz seine wissenschaftliche, sittliche und praktische Tüchtigkeit eröffnete ihm eine glänzende Laufbahn. 510 bekleidete er die Konsulwürde; mit Cassiodor und Ennodius stand er in naher Beziehung; aber auch Theoderich selbst, der Ostgotenkönig, dem Italien seit 489 gehorchte, schätzte seinen Rat und seine Dienste. Beim Volk war er als mildthätiger Spender sowie als Verteidiger unschuldig Verklagter beliebt, und anfangs erregte sein Freimut beim König keinen Verdacht. Als jedoch nach Beseitigung des (482 eingetretenen) Schismas zwischen Konstantinopel und dem römischen Stuhl (518) der Kaiser Justin gegen die Arianer ein Edikt erließ, welches mittelbar auch gegen die Ostgotenherrschaft und den selbst arianischen Theoderich gerichtet war, wurde dieser gegen die katholische, die nationalrömische und die byzantinisch-kaiserliche Partei mißtrauisch. Sein Verdacht richtete sich u. a. auf den römischen Diakonus und späteren Bischof Johannes (I.), welcher 526 im Gefängnis starb, und auf Boëthius, den er als republikanischer Tendenzen und außerdem des Verbrechens der Magie schuldig zu Pavia in den Kerker werfen und 525 hinrichten ließ. Dieses Schicksals, in Verbindung mit dem edlen Charakter des Mannes, und der Deutung, die beides allmählich erfuhr (s. unten), hätte es nicht bedurft, um den B. neben Augustinus zu einer der ersten Autoritäten der Philosophen und Theologen des M.-A. zu erheben. Denn schon als Dolmetscher des Aristoteles, wenigstens der Logik desselben, sowie als Verfasser anderer in ihrer breiten Ausführlichkeit leichtfaßlichen, den antiken Stoff für einen Teil der Quadrivialdisziplinen liefernden Schriften konnte sich derselbe jene pietätsvolle und durch außerordentliche Lernbegierde bewährte Anerkennung erwerben, die ihm in vollem Maße schon das angehende, aber auch das spätere M.-A. angedeihen ließ. Wir besitzen noch seine Übersetzungen der Analytica priora und posteriora, der Topica und Soph. Elench. des Aristoteles, sowie seine Übersetzung des Buches De interpretatione nebst seinem Kommentar, seine Übersetzung der Kategorien nebst seinem Kommentar, seinen Kommentar zu des Victorinus Übersetzung der von Porphyrius verfaßten Isagoge und seine eigene Übersetzung der Isagoge des Porphyrius, welche er gleichfalls mit einem Kommentar versah; dann die Schriften: Introductio ad categoricos syllogismos, de syllogismo categorico, de syllogismo hypothetico, de divisione, de definitione; de differentiis topicis; nicht ganz erhalten ist sein Kommentar zur Topik Ciceros; endlich sind zu erwähnen seine 5 Bücher de musica und die 2 Bücher de arithmetica.

Die Echtheit der unter seinem Namen erhaltenen Geometria ist zweifelhaft (s. darüber Fleckeisens Jahrbb. 87, S. 425—427). — Außerordentlich gesteigert wurde nun aber der Einfluß des Mannes dadurch, daß man in dem Meister der Dialektik und anderer freien Künste zugleich den Ethiker und gewissermaßen auch den Metaphysiker, ferner in beiden den begeisterten Christen und theologischen Schriftsteller, in dem christlichen Theologen endlich den Märtyrer der Orthodoxie verehrte. Im Kerker hatte nämlich B. die fünf Bücher De consolatione philosophiae verfaßt, die (oft übersetzte) Lieblingsschrift der Gebildeten des M.-A. Dieselbe enthält in stilvoller, wenn auch zum Teil etwas manierierter Sprache ein nach dem Vorbilde des Martianus Capella in der Kunstform der Satura Menippea sich bewegendes (durchweg zwischen Prosa und verschiedenen metrischen Formen abwechselndes) Zwiegespräch des im Gefängnis schmachtenden Verfassers mit der personifizierten Philosophie, deren teils auf einem neuplatonischen Optimismus, teils auf einem Stoicismus nach der Art des Seneca, hingegen nicht auf christlichen Motiven beruhende Trostgründe nicht nur ethische, sondern auch metaphysische Fragen berühren (Dasein und Ewigkeit Gottes, Vorsehung und Fatum, Weltentstehung und menschliche Freiheit). Da jedoch ein warmer religiöser Hauch und leise Berührungen mit christlichen Vorstellungen in dem Buche nicht fehlen, so galt der unter dem ketzerischen Ostgotenkönig hingerichtete Vf. dem Mittelalter unbedenklich für einen christlichen Theologen, ja für einen Märtyrer des orthodoxen Christentums. Nicht erst bei Otto von Freising und in der Kaiserchronik, sondern schon in einer Erzählung bei Greg. I. (Dial. IV, 30) und bei dem sog. Anonymus Valesianus (s. die von den Gebrüdern Valois besorgte Ausgabe des Ammianus Marcellinus) erscheint Theoderich als verdammter Ketzer; B. selbst zuerst bei Paulus Diac. (Muratori rer. Ital. script. I, 1, 103) als vir catholicus, bei Ado von Vienne (BM 1677, p. 798) als pro catholica pietate getötet. Nach einer alten Vita (die aber vor dem karoling. Zeitalter nicht verfaßt sein kann) wäre B. in Pavia ehrenvoll in der Krypta der Kirche begraben und von den Provinzialen als der heil. Severin verehrt worden. Diese Notizen, mit Ausnahme der letzten, tragen das Gepräge der Legende. Aber B. soll auch in einer Reihe vom Mittelalter zum Teil sehr beachteter Schriften sein christlich-orthodoxes Bekenntnis beurkundet haben, nämlich 1. in einer Schrift de sancta trin., 2. in einer Abh. u. d. T. Utrum pater et filius et sp. sanct. de divinitate substantialiter praedicentur, 3. in einer desgl. u. d. T. Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint, 4. de fide catholica und 5. lib. contra Eutychen et Nestorium. Aus dem Inhalte, sowie der philosophischen Richtung und religiösen (nicht christlich gearteten) Stimmung der unzweifelhaft echten Schriften (besonders de consolat.) erhellt jedoch, daß demselben höchst wahrscheinlich keine einzige dieser Schriften angehört, obgleich es nicht zweifelhaft ist, daß er seinem äußeren Bekenntnis nach Christ war. Nr. 4 legt ihm erst Thomas Aqu. bei, Nr. 2 freilich (abgesehen von der sogleich zu erwähnenden Urkunde) schon Hincmar v. Rheims, und Nr. 1 schon Alcuin, 1—3 auch mehrere alte Handschriften, von denen eine möglicherweise aus dem 8. Jahrh. herrührt. Indessen diese allerdings verhältnismäßig alte Tradition ist doch nicht alt genug, um die innere Unwahrscheinlichkeit der Autorschaft des B. aufzuwiegen, zumal da es so manche Severini (auch Boëthii, s. die gen. Schr. von Jourdain S. 350 f.) gab, welche mit diesem B. Severinus verwechselt werden konnten. Ein schwerwiegendes, ja entscheidendes Zeugnis für die Echtheit von Nr. 1—3 und 5 würde aber allerdings vorliegen, wenn die Ursprünglichkeit der in dem von H. Usener (Leipzig) 1877 herausgegebenen „Anecdoton Holderi" enthaltenen den Boëthius betreffenden Notiz („Scripsit librum de sancta trinitate et capita quaedam dogmatica et librum contra Nestorium") feststünde. Denn diese Urkunde, welche sich in einer aus dem 10. Jahrh. stammenden Handschrift fand, enthält einen Auszug aus einem bisher unbekannt gebliebenen Briefe Cassiodors, der genau wissen mußte, was Boëthius geschrieben hatte. Indessen wenn einmal so starke innere Gründe gegen die Selbigkeit des Verf. der Schrift de consolatione und des Urhebers jener theol. Schriften vorliegen und auf der anderen Seite nur eben die in Rede stehende Urkunde wirklich ins Gewicht fällt, so wird man, ohne einen Gewaltstreich zu begehen, annehmen dürfen, daß auf irgend einer Station der weiten Reise vom 6. bis ins 10. Jahrh. gerade die in Frage stehenden Worte nachträglich in den Text aufgenommen worden sind, während dieselben ursprünglich Randglosse eines Abschreibers waren, der zu jenem Auszuge, den er kopierte, bereits Notizen mitbrachte, welche im wesentlichen aus derselben Quelle stammten, wie die Boëthius-Legende.

F. Nitzsch.

Bogatzky, Karl Heinrich von, gest. 1774. — C. H. v. B.'s Lebenslauf von ihm selbst beschrieben. Halle 1801. — G. Frank, Geschichte der Protestantischen Theologie, Leipzig 1875, III, 200f. — A. F. W. Fischer, Kirchenlieder-Lexicon, Gotha 1879, II, 430f. — P. Pressel in der AdB, Leipzig 1876, III, 37—39.

Karl Heinrich v. Bogatzky gehört zu den fruchtbarsten und geschätztesten Erbauungsschriftstellern der evangelischen Kirche aus der Schule des halleschen Pietismus. Seine von ihm selbst 1764 verfaßte und von Dr. G. C. Knapp herausgegebene Lebensbeschreibung ist ein wertvoller Beitrag zur Kenntnis der späteren pietistischen Periode und gewährt ein lehrreiches Bild von dem Leben und Treiben in den frommen Kreisen jener Zeit. — B. war geboren am 7. Sept. 1690 zu Jankowe, einem seinen Eltern gehörigen Gute in der Standesherrschaft Militsch in Niederschlesien. Bald nach seiner Geburt trat sein Vater in kaiserliche Kriegsdienste, und die Erziehung des Sohnes blieb allein der Mutter, einer gebornen v. Kalkreut, überlassen, die eine in der Schule der Leiden gereifte fromme Christin und fleißige Beterin war. Ihr Einfluß weckte auch in ihm frühe den Trieb zum Gebet, der zeitlebens in ihm lebendig war, und schon in seinen Kinderjahren durch viele Erfahrungen von Gebetserhörung bestärkt wurde. Nach seiner Schulzeit brachte ihn seine Mutter in seinem 14. Jahre als Pagen an den Hof des Herzogs zu Sachsen-Weißenfels, wo er auch unter den Zerstreuungen des Hoflebens und den Anfechtungen lasterhafter Genossen seinen frommen Sinn bewahrte. Nach einigen Jahren wurde er mit dem frommen Grafen Heinrich XXIV. von Reuß-Köstritz bekannt, der ihn bewog, sich noch zum Studium zu bestimmen, und ihm dazu die nötige Unterstützung versprach. Schon 20 Jahr alt arbeitete er nun noch mehrere Jahre, seine mangelhafte Schulbildung zu ergänzen und ging dann Ostern 1713 nach Jena, um Jura zu studieren. Einige Besuche in Halle brachten ihn mit den dortigen Theologen in Berührung, denen er anfangs mit großem Vorurteil nahete, von denen er aber bald sich innig angezogen fühlte. Besonders machten ihm einige Predigten und Erbauungsstunden Franckes, sowie ein Gebet, das dieser beim Abschied mit ihm hielt, den tiefsten Eindruck, und erweckte ihn zu dem Vorsatz, „sich nun dem Herrn zum ganzen Opfer und Eigentum hinzugeben". Von solchen Eindrücken bewogen, ging er Ostern 1715 ganz nach Halle, wo er neben seinen juristischen Studien auch den Vorträgen der Theologen mit lebhafter Teilnahme beiwohnte, und in nahem persönlichen Umgang an Francke, Anton, Freylinghausen und andere dieses Kreises sich anschloß. Als bald darauf seine Mutter starb, und sein Vater sich gänzlich von ihm lossagte, weil er dessen Befehl, in kaiserliche Kriegsdienste zu treten, nicht zu folgen vermochte, fühlte er sich wie durch eine Stimme Gottes darauf hingewiesen, sich jetzt der Theologie zu widmen, zu der ihn längst seine Neigung hinzog, und studierte nun noch zwei Jahre in Halle, unter viel Gebet und mit großem Segen für sein inneres Leben. Aber bei seinem angestrengten Fleiße wurde er so elend, daß er 1718 nach Schlesien zurückkehren mußte, und es zeigte sich, daß seine Leibesschwachheit ihm nicht gestatten werde, in ein Predigtamt einzutreten. So suchte er denn auf anderen Wegen seine Gaben dem Reiche Gottes dienstbar zu machen. Seine Verbindungen mit vielen adeligen Familien Schlesiens gaben ihm Gelegenheit, in diesen Kreisen als geistlicher Führer eine an vielen gesegnete Wirksamkeit zu üben. Einige Jahre brachte er in dem schlesischen Dorfe Glaucha, mitwirkend bei der Errichtung eines Waisenhauses zu, und lebte dann von 1740 an dem dem Pietismus ganz ergebenen Hofe zu Saalfeld in nahem erbaulichen Umgange mit dem herzoglichen Paar, das ihn als Seelsorger und Gewissensrat ehrte; nach dem Tode des Herzogs wählte er 1746 Halle zu seinem Aufenthalt, wo ihm der jüngere Francke eine freie Wohnung auf dem Waisenhause einräumte. Hier verbrachte er nun seine übrige Lebenszeit, besonders mit Abfassung erbaulicher Schriften beschäftigt. Daneben hielt er Erbauungsstunden für Studierende, und stand mit einem zahlreichen Kreise besonders jüngerer Leute in erbaulichem Umgange, machte auch öftere Reisen zu frommen adeligen Familien in der Nähe und Ferne, die ihn zur Pflege ihres Seelenheils zu sich beriefen. Trotz seiner Schwächlichkeit erreichte er ein hohes Alter, hatte aber in seinen späteren Jahren mehr und mehr den Schmerz, mit der hereinbrechenden Aufklärungsperiode ein neues Geschlecht aufkommen zu sehen, dem seine Schriften nicht mehr zur Erbauung, sondern nicht selten zum Spott und zum Ärgernis dienten. Doch blieb sein Geist ruhig und heiter, und sein Geist war auch bei der zunehmenden Entkräftung stets auf den gerichtet, dessen Dienste und Verherrlichung er sein ganzes Leben gewidmet hatte. Im freudigen Aufsehen auf ihn entschlief er sanft, 84 Jahr alt, am 15. Juni 1774.

B. war kein Mann von glänzenden Gaben, aber mit dem ihm verliehenen Maße ist er ein gesegneter Mitarbeiter am Reiche Gottes geworden. Seiner ernsten Frömmigkeit und seinen lauteren Gesinnungen und Absichten mußten auch seine Gegner Gerechtigkeit widerfahren lassen. — Seine Schriften sind der treue Ausdruck seiner Persönlichkeit, wie sie denn auch meistens durch die Erfahrungen und Zustände seines inneren Lebens veranlaßt und aus seinem eigenen Bedürfnis verfaßt wurden. Tragen sie auch das Gepräge der etwas eng begrenzten und methodisch zugeschnittenen Frömmigkeit der pietistischen Schule, so giebt ihnen doch die Entschiedenheit und Innigkeit des Glaubens, der tiefe Ernst und der Reichtum geistlicher Erfahrung, die in ihrem überall aus dem lebendigen Quell des göttlichen Wortes geschöpften Inhalte sich aussprechen, bleibenden Wert, und deshalb ist auch mit dem wiedererwachenden Glauben das Erbauungsbedürfnis gern zu denselben zurückgekehrt. Am meisten verbreitet und gesegnet ist unter ihnen das „güldene Schatzkästlein der Kinder Gottes", welches er schon auf der Universität zu seiner eigenen Erbauung verfaßte und 1718 in Breslau drucken ließ, und das dann im halleschen Waisenhause vielfältig in mehrfach erweiterter Gestalt wieder aufgelegt worden ist (zuletzt 1887 in 59. Aufl. Halle, Waisenhaus). Unter seinen übrigen zahlreichen Schriften gehören zu den gelesensten die ausführlichern Betrachtungen über das Schatzkästlein unter dem Titel: Tägliches Hausbuch der Kinder Gottes, zuerst 1748/49 2 Teile, 5. Aufl. 1839/42. Seine umfangreichste Schrift sind die Betrachtungen über das ganze NT, 1755—61, 7 Teile.

Als Liederdichter gehört B. zu den bedeutendsten der späteren pietistischen Periode, und viele seiner Lieder sind im Kirchengesange heimisch geworden. Auch von seinen Liedern gilt, daß sie der Ausdruck seines inneren Lebens, die Frucht seiner geistlichen Erfahrungen und Zustände sind. Während aber gerade darin ihre anziehende und erbauliche Kraft liegt, fehlt doch dabei oft die objektive, gemeindemäßige Haltung des Kirchenliedes, und viele derselben sind deshalb wegen ihres subjektiven Tones mehr für die Privatandacht als für den Gemeindegesang geeignet. Hoher Schwung und Reichtum der Gedanken zeichnet sie weniger aus, als die Wärme und Innigkeit der Empfindung, der Ernst und die Tiefe der gläubigen Sehnsucht, und die edle Einfalt des Ausdrucks, dessen biblische Färbung jedoch bei der Vorliebe für alttestamentliche Bilder und Anspielungen zuweilen die rechte Volkstümlichkeit vermissen läßt. Die Lieder erschienen gesammelt unter dem Titel: Übung der Gottseligkeit in geistlichen Liedern zuerst Halle 1749, und in 3. Auflage, auf 411 vermehrt, 1775. Eine Auswahl von 150 geistlichen Liedern nebst Lebenslauf gab Johannes Claassen heraus (Stuttgart 1888). **Dryander † (Georg Müller).**

Bogomilen s. d. A. Katharer.

Bolingbroke s. d. A. Deismus.

Bolivia, eine aus dem vormaligen Gesamtgebiet des spanischen Kolonialbesitzes in Südamerika hervorgegangene Republik, umfaßt 1334200 qkm mit etwa 2020000 Bewohnern. Diese Zahl ist nur eine ungefähre, weil die Indianerbevölkerung noch großenteils, besonders im Nordosten des Landes, wo noch eine Art Nomadismus derselben herrscht, nicht einem verlässigen Zensus unterstellt werden konnte. Immerhin wird ein Anwachsen der Kopfzahl nicht zu bezweifeln sein, nachdem diese trotz der Abtretung der großen Küstenprovinz an Chile im J. 1884 offenbar nicht zurückging (sie wird nach den vorhandenen 8 Departements ausgeschieden). Es werden etwa 500000 Mischlinge und ebensoviele Abkömmlinge der Spanier und spanisch gewordenen Europäer, sodann eine Million Indianer als Bestandteile der Gesamtheit angenommen. Nur sehr wenige andere Europäer finden sich außerdem in den Städten vor. Immerhin leben etwa 150 Seelen deutscher Abstammung als Ingenieure, besonders Kaufleute (welche namentlich den Handel mit dem Auslande, voran England, besorgen) u. a. in den verschiedenen Städten. Doch konnte dies um so weniger zu einer Gemeindebildung oder dergleichen etwa von seiten der Evangelischen führen, weil die römisch-katholische Kirche ausschließlich zu öffentlicher Kultusausübung durch die Verfassung berechtigt ist. Sie wird von dem Erzbischof von Sucre (der Hauptstadt) und seinen drei Suffraganen zu Santa Cruz de la Sierra (am Ostabhange des Hochlandes, 1605 eingerichtet), zu la Paz (seit 1608) und zu Cochabamba (seit 1847) verwaltet, und vier Klerikalseminarien bestehen für Heranbildung der Priester. Die Anzahl der anderen Bildungsanstalten ist

ohne Zweifel zu groß für das vorhandene Bedürfnis und die verfügbare Leistungsfähigkeit (6 „Universitäten", 16 Mittelschulen). Für die Indianer giebt es 70 Schulen, in welchen Pfarrgeistliche lehren, dazu noch 160 Schulen, welche unter 34 Missionsstationen stehen. Diese wurden von verschiedenen Mönchsorden geschaffen, hauptsächlich von Jesuiten, welche schon im vorigen Jahrhundert bis zur damaligen Auflösung des Ordens die Mehrheit der Eingeborenen für die christliche Religionsübung gewonnen hatten. Von der einheimischen Kirche kann bei deren Mittellosigkeit allerdings wenig für die besonders den nordöstlichen Indianerstämmen zu widmende Missionsthätigkeit geschehen.

W. Göt.

Bolland, Johann s. d. A. Acta martyrium 1. Bd S. 148,11 ff.

Bolsec, Hieronymus, gest. 1584. — France protestante, 2. Aufl., Bd II Art. Bolsec; H. Fazy, Procès de Jérôme Bolsec . . ., dans les Mémoires de l'Institut national genevois T. X 1865. Zu beachten auch: Les actes du procès dans Opera Calvini (Baum, Cunitz und Reuß) T. VIII S. 141 ff.; Roget, Histoire du peuple de Genève, Bd III S. 157.

Jérôme-Hermes Bolsec, zu Paris geboren, ein ehemaliger Carmeliter-Mönch, wurde in Paris um der Kühnheit seiner Predigtweise willen beunruhigt und flüchtete nach Italien zu Renata von Ferrara. Im Jahre 1550 war er Arzt des Herrn von Falais, eines mit Calvin befreundeten Edelmanns, der in Beigy (Chablais), nahe bei Genf, wohnte. Bolsec liebte, sich mit dogmatischen Dingen zu beschäftigen. Auf wiederholte Auslassungen hin erinnerte ihn die „Ehrwürdige Compagnie", daß seine Einwendungen gegen die Lehre von der Prädestination durch die hl. Schrift verdammt wären. Er schien sich zu fügen; aber 7 oder 8 Monate später, am 16. Oktober 1551, veranlaßte Bolsec eine neue Diskussion. Es geschah in der sog. Kongregation, in welcher jeder das Recht hatte, das Wort zu ergreifen, nachdem einer der Pastoren eine biblische Stelle ausgelegt hatte. Calvin wendete während einer ganzen Stunde alle seine Kraft auf, um ihm durch Stellen aus der Bibel oder aus Augustin zu beweisen, daß die ewige Erwählung in der Kirche seit ihrem Anfange durch alle gelehrt worden sei, welche sie auferbaut hätten. Bolsec wurde alsbald verhaftet und in das Gefängnis geführt, weil er sich wider die Lehre aufgelehnt hätte, welche in der Stadt gelte. Die Diener am Worte verlangten von dem Rate, daß er über eine Reihe von 17 Fragen verhört werde. Bolsec verteidigte sich, indem er sagte, daß die Lehre der Prädestination im Widerspruche mit den Lehren der Schrift stünde, sonst aber halte er in den Schriften Calvins alles übrige für heilig. Er klagte selbst Calvin an, „die Schrift schlecht zu verstehen" und „gegen sie zu reden".

Wenn der Magistrat Calvin unrecht gab, so hörte dieser auf, der zuverlässige und anerkannte Ausleger des Wortes Gottes zu sein, d. h. er verlor die Autorität, welche die Grundlage des politisch-religiösen Regimentes der Stadt war.

Der Rat war in Verlegenheit; er ging deshalb auf den Vorschlag der Geistlichen ein, daß die Fragen, Antworten und Rückantworten der zwei Parteien schriftlich aufgesetzt ins Lateinische übertragen und an die Schweizer Kirchen gesandt werden sollten, um deren Ansicht zu erhalten.

Die Antworten liefen im Anfange des Dezember ein; sie verurteilten nur schwach die Auflehnung Bolsecs. Doch zeigten die Baseler sich strenger als die Berner und Züricher; sie erklärten rund heraus, daß Bolsec in sophistischer Weise seine Sache ausführe und in mehreren Punkten von Ketzerei angesteckt sei. Die Pastoren Neuenburgs erklärten ebenfalls, obgleich nicht offiziell um Rat gefragt, Bolsec für ein Werkzeug des Satans.

Am 21. Dezember gab Bolsec die Erklärung ab, daß er sich an die Entscheidung der Kirchen halten werde. Am Tage darnach verurteilte ihn der Rat zu immerwährender Verbannung, da er Ärgernis erregende Worte veröffentlicht, die Diener am Worte geschmäht und sie angeklagt habe, eine falsche Lehre zu predigen.

Der Prozeß fand einen bedeutenden Wiederhall in der Fremde. Bolsec mußte sich nach Thonon (Chablais) zurückziehen, das damals von Bern abhängig war. Er erneuerte die dogmatischen Verhandlungen, indem er Calvin den Vorwurf entgegenhielt, er mache Gott zum Urheber der Sünde. Um die Wirkung dieser Anklagen abzuschneiden, stellte Calvin an den Rat von Bern die Forderung, Bolsec aus seinem Gebiete auszuweisen. Nun kehrte Bolsec nach Paris zurück. Auf der Nationalsynode

in Orleans (1562) widerrief er seine Irrtümer, dann strebte er eine Stelle als Diener am Worte in der Schweiz an; aber schon auf der Nationalsynode von Lyon (1563) wurde er auf die Liste der abgesetzten Pastoren gesetzt und als „Infamer Lügner und Apostat" bezeichnet. Er war nun in Lausanne als Arzt thätig, wurde aber auf Anregung Bezas von dort ausgewiesen. Nach einem Aufenthalte in Mömpelgard kehrte er nach Frankreich zurück, schwur den Protestantismus ab und ließ sich als Arzt zuerst in Belleville sur Saône, dann in Autun nieder. Hier verband er sich mit den Carmelitermönchen des Ortes und begann die Abfassung seiner Abhandlungen gegen die Reformatoren. Man sah ihn in Lyon im J. 1577. Er ist wahrscheinlich im J. 1584 daselbst gestorben.

Schriften: 1. Le Miroire, envoyé de Vérité au Roi Charles neufième . . (1562, 31 Bl 12°), an den König gerichtet, um eine Reformation der Kirche zu veranlassen. 2. Histoire de la vie, moeurs, actes, doctrine, constance et mort de Jean Calvin, jadis ministre de Genève, gewidmet dem ehrwürdigsten Erzbischof, Herrn der Kirche in Lyon und Primas von Frankreich, Lyon, J. Patrasson 1577, 8°, 26. Kap. u. 143 S. Dieses Werk, wiederholt herausgegeben, selbst noch in unsern Tagen, ist ein Gewebe von Verleumdungen, auf welche kein ernster Geschichtschreiber sich zu berufen gewagt hat. Durch dieses Buch hat sich Bolsec am berüchtigsten gemacht. 3. Histoire de la vie, moeurs, doctrine et déportemens de Th. de Bèze, dit le Spectable, grand ministre de Genève, Paris, Guil. Chaudière 1582, pet. in 8° (in gemäßigter Weise verfaßt). Das ganze Leben Bolsecs zeigt ihn als einen unruhigen, eitlen Geist, wenig skrupulös seine Rachsucht durchzusetzen und mächtige Gönner zu erlangen. **Eugène Choisy.**

Bona, Johannes, gest. 1674. — Hurter, Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae, 2. Bd 2. Aufl., Innsbr. 1892, S. 301 f.

Der als liturgischer Schriftsteller bekannte Kardinal Bona ist am 19. Okt. 1609 zu Mondovi in Piemont geboren, trat 1625 in den Cisterzienserorden ein, wurde 1669 Kardinal und starb am 28. Oktober 1674. Seine Hauptwerke sind: Tractatus historicus, symbolicus, asceticus de divina psalmodia, Rom 1653; Rerum liturgicarum libri II, Rom 1671. Die erste Gesamtausgabe seiner Werke erschien zu Antwerpen 1677; Hurter zählt 10 weitere Gesamtausgaben auf. **Hauck.**

Bonaventura, Johannes Fidanza, gest. 1274. — Nach einer ersten Ausgabe B. Opp. 4 voll. Argentor. 1495 fol. wurden seine Werke unter Aufsicht römischer Kardinäle und auf Befehl Sixtus V. vollständig gesammelt: Opp. omnia Rom. 1588–1596, 8 voll. f. Spätere Ausgaben sind: Mogunt. 1609. — Lugd. edd. Ph. Borde, Laur. Arnaud, 1668 fol. (editio Gallica post Vaticanam et Germanicam). — Venet. 1751. 13 voll. 4°. Paris 1863 f., 15 Bde (ed. A. C. Peltier). Begonnen wurde 1882 eine neue Ausgabe in Lieferungen Ad Claras Aquas (d. h. in Clairac). Ein Supplementum in drei Foliobänden gab Bonelli zu Trient heraus. — Spezialausgaben: B. Tractatus et libri quam plurimi per M. Flach. Argent. 1489. — Perlustratio in IV. libr. Sententt. Norimb. 1495. — Comment. in libros Sententt. Lugd. 1515, 2 voll. (von Semler beschrieben). — Opusculorum Tom. I. II. Lugd. 1619. — Sermones de tempore et de sanctis Zwoll. 1479. 1481. — Breviloquium Norimb. 1472, — per A. Sorg Augustensem 1476. Rom. 1596. — Lugd. studio L. Cavalli 1642, 1668. — Bonav. opusc. selecta, 2 Faszikel, Brixiae 1854. — Breviloqu. et itinerar. mentis ad Deum, ed. Hefele, 3. Ausg. Tübingen 1862. — Breviloqu. ed. Ant. da Vicenza, 2. Aufl. Freib. 1881. Eine Sammelschrift aus B.s Werken ist die Summa theologica, quam collegit P. Trigosus, Lugd. 1616. — Die ältere Litteratur über B. s. in Hambergers Zuverl. Nachr. Bd IV, S. 432. Dazu besonders: Oudini Dissert. de B. in Comm. de scr. eccles. III, p. 373; Wadding, Annales Minorum III. p. 310, IV. p. 12; Hist. lit. de la France XIX, 267 f. und die AS Antv. Jul. III, 811 f. Neuere Litteratur: Bened. Bonelli: Prodromus ad omn. opp. S. Bonaventurae, Bassani 1767; W. A. Hollenberg, Studien zu Bonav., Berlin 1862; Berthaumer, Gesch. des h. Bonav., ins Deutsche übers. Regensburg 1863; Vicenza, der h. Bonav., aus dem Italien. übersetzt von Zeiler, Paderborn 1874; Borgognoni, Le dottrine filosofiche di B., Rom. 1874. Vgl. auch Pamfilo da Magliano, Storia compendiosa di S. Francesco e dei Francescani, Rom. 1874, I, c. 21. Einzelnes: W. A. Hollenberg, Bon. als Dogmatiker, in ThStK 1868, I.; Jos. Krause, Bonaventurae de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota defensa, Monaster. 1868. — Jean Richard, étude sur le mysticisme speculatif de St. Bon., Heidelberg 1869; Fidelis a Fauna, Seraphici Doctoris doctrina de Romani Pont. primatu et infallibilitate, Taurini 1870; Jos. Krause, Lehre des h. Bonav. über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen, Paderborn 1888; M. Limbourg, Die Prädestinationslehre des h. Bonav., in ZkTh. 1892, IV.

Bonaventura ist der kirchliche Name des hochgefeierten Scholastikers und Mystikers, des Franziskaners Johannes Fidanza. Derselbe stammte von armen, aber frommen Eltern (Hist. lit. de la France XIX, 267) und ward 1221 zu Bagnorea (im ehemaligen Kirchenstaate) geboren. Als Kind soll er einst heftig erkrankt von seiner Mutter der Fürbitte des Franz von Assisi empfohlen, für den Fall der Genesung durch Gelübde dem Orden desselben geweiht, und nach wirklich eingetretener Genesung mit dem Zuruf „Welch Glück“ (O buona ventura) begrüßt worden sein. Bei dieser Gelegenheit soll er auch seinen neuen Namen („Glückskind“) empfangen haben. Wahrscheinlicher ist jedoch, daß Bonaventura, woraus die Griechen *Εὐτύχιος* machten, sein Ordens- oder Klostername war (so Hase). Eingetreten in den Minoritenorden ist er vermutlich im Jahr 1238 (so Bonelli, Neander und Magliano), nicht erst, wie Wadding behauptet, 1244 oder 1243. Sehr bald entwickelte der begabte Jüngling neben einem vordringenden Wissenstriebe auch religiöse und asketische Neigungen, in denen er durch die Schriften des h. Bernhard und anderer Mystiker bestärkt wurde; und als Mitglied des Ordens, in den er sich hatte aufnehmen lassen, bot er alles auf, um durch Beweise der Demut (humilitas) dem Stifter desselben ähnlich zu werden; er wurde Pfleger der Kranken und Tröster der Gebeugten und stellte an sich selbst die Forderung, sich in Liebe zu jedermanns Knecht zu machen. Seine gelehrte Laufbahn sollte dadurch nicht gehemmt werden. Zur Vollendung seiner Studien 1242 oder 1243 nach Paris gesandt, genoß er hier noch etwa drei Jahre den Unterricht des Alexander Halesius († 1245), vielleicht auch den des (in demselben Jahre verstorbenen) Johannes de la Rochelle (de Rupella), erhielt, vierundzwanzig Jahre alt, die Baccalaureuswürde, sowie die Erlaubnis, im Kloster Vorlesungen über die Sentenzen des Lombarden zu halten, und setzte dieselben von 1248—1255, in welchem Jahre die Universität ihre Vorlesungen suspendierte, an dieser unter Hinzunahme von Vorträgen über die h. Schrift als Licentiatus fort, die Doktorwürde erlangte er jedoch infolge der Streitigkeiten der Universität mit den Bettelorden erst im Jahre 1257. Aber der Ruf seiner Sittenstrenge übertraf noch den der Gelehrsamkeit, daher der dem Halesius über ihn in den Mund gelegte Ausspruch: In fratre B. Adamus non peccasse videtur.

Als General seines Ordens, wozu er 1257 ernannt wurde, hielt er sich im Widerstreite der Laxen und der Strengen zur Partei der Gemäßigten. Gleich am Morgen nach seinem Amtsantritt schrieb er der Partei der Laxen ein Reformprogramm vor (s. P. Sabatier, Leben des h. Franz von Assisi, übersetzt von M. L., Berlin 1895, S. XLV f.). Noch unerbittlicher war er aber gegenüber der Gegenpartei, welche sich an die Ideen des Abtes Joachim von Fiore hielt. Die Anhänger dieses Schwärmers forderte er vor ein geistliches Gericht nach Citta della Pieve, wo ihrer eine Verurteilung zu lebenslänglicher Kerkerhaft harrte. In Narbonne, wo 1260 zum erstenmal unter seinem Vorsitz das General-Kapitel zusammentrat, erhielt B. den Auftrag, eine neue Lebensbeschreibung des h. Franz zu verfassen (s. dessen „Legenda sancti Franc., Lugd. ed. opp. t. 7, p. 274 f.). Indem er sich dieser Aufgabe entledigte, lieferte er „eine Art offizieller oder kanonischer Biographie“ (Sabat. a. a. O. S. XLVII), die von dem Generalkapitel in Pisa (1263) bestätigt, von dem in Paris (1266) sogar für die allein authentische in dem Sinne erklärt wurde, daß alle früher entstandenen Legenden über Franciscus gewaltsam unterdrückt werden sollten. Sie verrät einen großen Sammelfleiß, auch ein gewisses Maß von Kritik, aber ihr großer Mangel ist die Unbestimmtheit, in welcher der Charakter des Heiligen verschwimmt, der zwar als großer Wunderthäter erscheint, dessen Originalität jedoch nicht zum Ausdruck kommt. Die genannten und die übrigen Ordenskonvente (in Assisi 1269, in Pisa 1272) gaben dem B. zu mancherlei Reformen Veranlassung, seine eigenen mönchischen Grundsätze erhellen aus der Schrift: Determinationes quaestionum circa regulam Francisci. Der Kampf der Akademiker gegen die Bettelmönche war seit 1254 im vollen Gange, er endigte 1260 zu Gunsten der letzteren mit der Verbannung des Wilhelm von St. Amour. Gegen diesen richtete unter anderen Verteidigern auch B. in der Schrift De paupertate Christi eine ausführliche Apologie, in welcher das freiwillige Betteln als Darstellungsmittel seliger Vollkommenheit mit zahleichen, zum Teil allerdings sehr gesuchten und sophistischen Gründen gerechtfertigt wird. Ruhm und Ansehen des Mannes mußten unter solchen Erfolgen noch höher steigen. Clemens IV. bot ihm 1265 das Erzbistum von York an, welches er jedoch ablehnte; nach dem Tode dieses Papstes sollen die Kardinäle, uneinig über die Wahl des Nachfolgers, sich vorzüglich auf Anraten B.s für Gregor X. entschieden haben (1271). Dieser letztere war es denn

auch, welcher ihn 1273 zum Kardinal und Bischof von Albano erhob und gleichzeitig nach Lyon auf das den Unionsverhandlungen mit den Griechen gewidmete Konzil berief. Die Rede, welche er als Kardinal im Mai 1274 vor der Synode hielt, wirkte ergreifend auf die glänzende Versammlung; aber es war seine letzte That und bald sollte er den Mühen seines Lebens erliegen; geliebt nnd geehrt wie wenige seines Zeitalters, starb er schon in der Nacht vom 14. zum 15. Juli desselben Jahres und wurde im Beisein des Papstes Innocenz V. und des gesamten Konzils mit höchsten Ehren bestattet. Seinem Orden galt er schon damals als Heiliger und sein Grab als wunderthätig; aber die kirchliche Heiligsprechung erfolgte erst 1482 unter Sixtus IV., Sixtus V. nahm ihn 1587 in die Zahl der großen Kirchenlehrer auf, und die Nachwelt stellte ihn als Dr. Seraphicus dem Dr. Angelicus (Thom. Aqu.) zur Seite.

Als Scholastiker steht B. gegen die Fruchtbarkeit und philosophische Denkkraft des Thomas von Aquino wesentlich zurück, und als Mystiker besitzt er nicht die Selbstständigkeit der Viktoriner; was ihn auszeichnet ist das Umfassende seines Geistes, in welchem die ganze religiöse Gedanken- und Gemütswelt seines Zeitalters Aufnahme und Gestalt gefunden, die gefühlvolle und doch stets vom Verstand ermäßigte Wärme und phantasiereiche Innigkeit seiner Schriften, das Gleichgewicht, in welchem er den scholastischen, mystischen und asketischen Bestandteil seiner Denkart zu einander zu erhalten wußte, und die Liebe zur heiligen Schrift.

Sein scholastisches Prinzip nötigt ihn zuerst, das gesamte System des Wissens auf die Theologie zurückzuführen (De reductione artium ad theologiam). Nach diesem Gesichtspunkt soll sich die Menge der Wissens- und Erfahrungsfächer gliedern; ein äußeres Licht erzeugt die sieben mechanischen Künste, ein anderes sinnliches (das lumen inferius) ist auf die Formen der Natur, ein inneres auf die intelligibeln Wahrheiten gerichtet, die wieder rationaler, natürlicher und moralischer Art sein können, so daß aus diesen Unterschiedsverhältnissen ein System der Wissenschaften von der Grammatik bis zur Metaphysik, Ökonomik und Politik hervorgeht. Nun folgt erst das vierte obere Licht der heiligen Schrift, die Quelle der beseligenden Wahrheit. Da aber die Eröffnungen der Schrift drei Hauptgegenstände betreffen, die Erzeugung und Menschwerdung des Logos, die Lebensordnung und das Bündnis Gottes mit der Seele und da diese Stücke wieder Beziehungen zulassen auf die Hervorbringung des Wortes überhaupt, auf Wissen, Wollen und Wirken, auf die Unterschiede des Schönen, Nützlichen und Dauerhaften, auf Vernunft, Begehren und Affekt: so ergiebt sich, wie die heilige Schrift überall Anknüpfungspunkte darbietet für die ganze Reihe der mechanischen, sinnlichen, philosophischen und moralischen Erkenntnisse, die endlich in dem Ziel der Theologie ihre Vollendung finden. Die Theologie selbst wird zwar durch ihren Gegenstand spekulativ, aber der Zweck der menschlichen Besserung macht sie überwiegend praktisch, oder wie B. sagt, sie ist affectiva, quae illuminat intellectum et movet affectum (Summa theologica Bonaventurae coll. P. Trigosus p. 2). Auch ist sie zwar durchaus auf Offenbarung gegründet, aber dergestalt, daß ihre übernatürlichen Mitteilungen den Zutritt des natürlichen Denkens und der Philosophie gestatten, und von dieser macht auch B. in den Beweisen des Daseins und der Einheit Gottes und der Unsterblichkeit reichlichen und zuweilen glücklichen Gebrauch. Das scholastische Lehrsystem hat er in verschiedenen Formen bearbeitet, im Centiloquium populär und mit einer Tugendlehre verbunden, mehr wissenschaftlich demonstrativ in dem für jene Zeit trefflichen, mit inhaltsvoller Bündigkeit abgefaßten Breviloquium, nach Baumg.-Crusius vielleicht der besten Dogmatik des Mittelalters, welche von dem Prinzip der heiligen Schrift als des Mittels zur vollkommensten Gottes- und Weltkenntnis ausgehend sieben Hauptmaterien (De Trinitate Dei, de creatura mundi, de corruptela peccati, de incarnatione Verbi, de gratia Sp. s., de medicina sacramentali et de statu finalis judicii) des christlichen Glaubens umfaßt und nach üblichen Kategorien, z. B. esse, fieri und operari, abhandelt.

Im ganzen schließt sich B. in der Dogmatik an seinen Lehrer Alexander Halesius an, während Duns Scotus der franziskanischen Theologie eine andere Richtung gab. Von letzterem unterscheidet sich B. durch die Neigung, nicht ohne Not sich auf die nackte Autorität der Kirche oder auf die Willkür des allmächtigen Gottes zurückzuziehen und das Magische im Supernaturalen einigermaßen einzuschränken. Daher der Versuch, die Nichtewigkeit der Welt, die für Thomas und für Duns ein bloßer Glaubenssatz war, mit rationalen Gründen zu stützen; ferner die Leugnung der Immaculata conceptio der Maria, deren Heiligung (im Mutterleibe) er erst nach der Empfängnis erfolgt sein

läßt. Was die Anthropologie betrifft, so beweist B. die Unsterblichkeit der menschlichen Seele nicht, wie Thomas, aus der Immaterialität und Einfachheit derselben (erstere nahm er nicht an, betrachtete vielmehr die Seele als ein aus Materie und Form zusammengesetztes Wesen), vielmehr durch Hinweisung auf die Thatsache, daß die menschliche Seele nur in dem ewigen Besitze des höchsten Gutes ihre Seligkeit finde (s. Schwane, DG. der mittl. Zeit, 1882, S. 348). Die Justitia originalis betrachtet er als ein Attribut des natürlichen, anerschaffenen Zustandes Adams. Nach der Schöpfung läßt er aber in doppelter Weise die übernatürliche Gnadenwirksamkeit hinzugetreten sein, nämlich einmal die gratia gratum faciens, deren Adam bedurfte, um zur Leistung (de condigno) verdienstlicher Werke befähigt zu werden, für die er übrigens selbst durch ein Verdienst de congruo (per bonum usum naturae) sich erst hatte disponieren müssen; sodann die gratia gratis data, die ihm eine übernatürliche Kontemplationsgabe verliehen haben soll (s. Schwane a. a. O. S. 384). Der Mangel der just. original., welcher von Adam auf die Nachkommen überging, macht nun nach der formellen Seite hin das Wesen der Erbsünde aus (während die materielle Seite derselben die Konkupiscenz ist), involviert aber für sich allein noch keine Schuld; Schuld entsteht vielmehr erst dadurch, daß die von Gott geschaffenen individuellen Seelen bei ihrer Vereinigung mit dem Fleisch, wenn auch nicht mit freiem Willen, doch infolge der Konkupiscenz sich in die Knechtschaft des Fleisches begeben, anstatt dasselbe zu beherrschen (s. Schwane a. a. O. S. 403). — Die Herrschaft der Sünde nun und des Teufels ist der Umstand und Notstand, dessen Beseitigung Gott bei der Inkarnation des Sohnes im Auge hatte; ohne den Sündenfall, lediglich zur Vervollkommnung des menschlichen Geschlechts, würde Christus nicht Mensch geworden sein und als Erlöser die Schmerzen auf sich genommen haben, die er weit tiefer empfand, als irgend ein anderer (In Sentent. III, dist. 16, a. 1 qu. 2). Schlechthin notwendig war nun freilich die Herbeiführung der Erlösung und Versöhnung auf dem Wege der stellvertretenden Genugthuung des Gottmenschen für Gott nicht, wohl aber höchst angemessen. Was sodann die Aneignung des Heils durch die Sakramente anlangt, so nimmt B. nicht an, daß diese eine unmittelbare und physische Wirksamkeit besitzen oder die Gnade substantialiter enthalten. Nicht einmal causaliter, sondern nur instrumentaliter läßt er die Gnade durch die Sakramente in Wirksamkeit gesetzt werden. Er nimmt nämlich an, daß durch das kirchliche Handeln, durch den Vollzug des äußeren Aktes Gott bewogen wird, seine Gnade im gegebenen Momente wirken zu lassen, so daß also die Gnade von dem obersten Arzte per sacramenta nur geschöpft werden soll (s. Harnack, DG. III, 1890, S. 468). Im Abendmahl erklärt B. das „hoc“ als das Brot, (nicht, wie Thomas, als die Accidenzen des Brotes), die forma des Sakramentes ist nach ihm die an Gott gerichtete Aufforderung seitens des Priesters (ohne eigne Mitwirkung), die Verwandlung zu vollziehen, welche übrigens sowohl hinsichtlich der materia als hinsichtlich der forma des Brotes zustande komme. Werden aber die Accidenzen zerstört, so wird nach B. die Substanz des Brotes wiederhergestellt und Tiere, die etwa konsekriertes Brot fressen, genießen nicht den Leib des Herrn. Bei der ersten Abendmahlsfeier soll Christus zwar seinen sterblichen (also nicht den verklärten) Leib genossen haben, dieser soll jedoch als eucharistischer bereits impassibiliter gegenwärtig gewesen sein (s. Harnack a. a. O. S. 491 f.). Was die Taufe betrifft, so hebt B. hervor, daß dieselbe nicht nur die Sündenvergebung bewirke, sondern auch die Eingießung der übernatürlichen Tugenden. Die ohne dieselbe gestorbenen Kinder läßt er zwar der himmlischen Seligkeit und der Anschauung Gottes, aber nicht jeder Art von natürlicher Seligkeit verlustig gehen. Die Firmelung, das Beichtgebot und die letzte Ölung läßt er nur mittelbar von Christus selbst herrühren. Für das Bußsakrament, lehrt er, genüge unvollkommene Reue (attritio), die jedoch durch Beichte und Absolution zur vollkommenen (contritio) werde. Wo letztere schon vorhanden sei, erfolge übrigens die Absolution unmittelbar von Gott, nicht erst beim Bußsakrament, welches in diesem Falle nur deklariere. Der Ablaß aber sei eine Ergänzung des Bußsakraments, wodurch die noch übrig gebliebenen zeitlichen Sündenstrafen abgekürzt werden. Das Fegfeuer ist ihm einerseits nicht nur ein sinnliches; andererseits macht er einen Versuch, auch für die reinen Geister und abgeschiedenen Seelen die Möglichkeit einer Bestrafung durch das materielle höllische Feuer darzuthun.

Aufmerksamkeit verdient das im Breviloquium entworfene Weltbild mit seinen irdischen und überirdischen Abstufungen, seinen trinitarischen Linien, welche sich im Menschen bis zur Ebenbildlichkeit Gottes verdeutlichen. Ungeachtet seiner vorherrschend

religiös-dogmatischen Interessen wird B. in seinem mit Recht berühmten Kommentar in IV libros sentent. auch auf die spekulativen Probleme hingeleitet. Hier ist B. Realist und im Besitz der platonischen und areopagitischen Tradition, während er im übrigen doch auch von dem Einflusse des Aristoteles — namentlich in dialektischen Fragen — stark berührt ist. Das Verhältnis des Endlichen zum Absoluten soll ideell bestimmt werden. Die Idee der Kreatur ist ihrer Einheit nach in Gott gesetzt und sachlich nicht verschieden von dessen Wesen. Gott trägt, weil er allein Grund und Vorbild der Erkenntnis des Allgemeinen ist, die Universalien, welche den Übergang zu den Einzeldingen bilden, in sich. Damit aber hieraus kein Pantheismus gefolgert werde, läßt B. die Idee dadurch vervielfacht werden, daß Gott sein eigenes Wesen als ein auf die verschiedenste Weise in der Endlichkeit nachahmbares und darstellbares anschaut, also die Vielheit der idealen Vorbilder von seiner eigenen Einfachheit und Einheit ablöst. Bei Erklärung der Individuen fragte sich, ob deren numerische Verschiedenheit der Materie oder der Form als den beiden möglichen Erklärungsgründen zugehöre. B. entscheidet sich für die vermittelnde Annahme; die Individuation soll aus der Verbindung beider entstehen, so daß die Form von der Materie angeeignet wird, wie erst das Zusammentreten des Wachses mit dem Gepräge ein Siegel bildet. Aber alle theologische Spekulation reicht nicht hin, den Menschen mit Gott zu vereinigen, sie bedarf vielmehr der Ergänzung durch andere Bindemittel, wie der That, so des Gefühls und Gewissens, der Begehrung, der Betrachtung und des Affekts. Diese Voraussetzung bildet den Uebergang zu derjenigen mystischen Kontemplation, welcher B. seine geistige Begabung mit besonderer Vorliebe gewidmet hat. Am deutlichsten wird in dem bekannten, oft herausgegebenen und schon von Gerson hochgepriesenen Itinerarius mentis in Deum der Prozeß der Seelenerhebung und zwar nach der von Richard von St. Victor gegebenen psychologischen Anleitung vorgezeichnet. Drei Stufen dienen zur Erreichung des höchsten Gutes und Genusses der Seligkeit, welchen daher auch der Cyklus einer dreifachen, nämlich der symbolischen, eigentlichen und mystischen Theologie entspricht. Ausgegangen werden muß von der Anschauung der sichtbaren Welt als eines göttlichen Spiegelbildes, dann folgt die Einkehr in das eigene Innere und zuletzt der Aufschwung zu dem Absoluten selber. So führt der Weg von der äußeren Sinnenwelt (sensualitas) in die subjektive Werkstätte des Geisteslebens (spiritus), und endlich zu der höchsten Vernunft (mens), die den Menschen über die Schranken seiner selbst erhebt. Und indem jede dieser Stufen wieder in sich geteilt wird, entsteht eine Skala von sechs nach Seelenfunktionen benannten Graden oder Stationen der Kontemplation: sensus, imaginatio, — ratio (Verstand), intellectus, — intelligentia, synderesis (Gewissen). Die Ausführung dieses Programms ist sinnreich. Die ersten beiden, durch Sinn und Einbildungskraft vermittelten Grade lassen den ganzen Reichtum weltlicher Eindrücke in die Seele eingehen und mit ihnen das Bild der Schönheit, Ordnung und Heilsamkeit, welches den Schöpfer in der Natur offenbart. Die folgenden, welche an Verstand und Vernunft geknüpft werden, erschließen in dem Mikrokosmus des Menschen ein wunderbares Zusammensein geistiger Vermögen, ein trinitarisches Verhältnis von Gedächtnis, Verstand und Wille.

Im natürlichen Menschen repräsentiert noch besonders die Dreiteiligkeit der Philosophie (die in ph. naturalis, rationalis und moralis zerfällt) eine Art von Dreieinigkeit; im wiedergeborenen erhöht sich die Wahrheit des trinitarischen Abbildes, wenn die heilige Schrift im Geiste die drei theologischen Tugenden erzeugt. Der letzte Aufschwung aber erhebt durch die höchste Intelligenz zum Hinblick auf das reine, einfache und absolut thätige Sein der Gottheit, und durch das Gewissen oder die Synderesis zu der Betrachtung der unendlichen, sich ewig mitteilenden und in der Einheit der drei Personen wirksamen Güte. Das sind die sechs Stufen des wahren Throns Salomos, noch fehlt aber, — und dies ist selbstständige Zuthat B.s — der excessus mentalis et mysticus, der Sabbatgipfel der sechsfachen Reisearbeit. Dieser gleicht einer stillen, über jedes einzelne Wissen und Erklären hinausliegenden geheimnisvollen Einkehr in Gott. Hiermit ist die Gattung dieser mystischen Kontemplation im allgemeinen bezeichnet. Dieselbe Seelenübung und Seelenerhebung eröffnete jedoch ein weites Feld. Im Soliloquium, das sich an Hugos von St. Victor Schrift De arrha animae anschließt, soll die Seele von dem Bewußtsein der Schuld und Gnade stufenweise zu dem Genusse der himmlischen Freude emporsteigen. Das ganze Thema von der Seelenwallfahrt gestattete mancherlei Variationen; um so leichter konnten ähnliche Beschreibungen des kontemplativen Heilsweges, die nicht von B.s Hand herrührten, ihm dennoch

beigelegt werden. Die Abhandlungen: Stimulus amoris, Diaeta salutis, De septem verbis Domini und ähnliche moralisch-asketische wie De quatuor virtutibus cardinalibus, De regimine animae, De pugna spirituali und andere sind ihm entweder abzusprechen oder doch zweifelhaften Ursprungs. Auch die oftgenannten Meditationes vitae Christi werden für unecht erklärt. Echt scheinen die meisten Predigten sowie von den sehr zahlreichen biblischen und exegetischen Arbeiten zu beiden Testamenten mindestens die Kommentare zum Koheleth, zum B. der Weisheit und zu den Evangelien Luc und Jo, aber sie gehen über den hermeneutischen Standpunkt der Zeitgenossen nirgends hinaus. Auch einige schöne Gedichte, Psalterien, Lobreden auf die hl. Jungfrau und vieles Liturgische haben Aufnahme gefunden, und die zahlreich vorhandenen Handschriften bieten noch eine Nachlese. Zu den kritischen Untersuchungen über Echtheit und Unechtheit, welche in diesem Falle besonders nötig waren, ist eigentlich erst in der in der Venetianischen Ausgabe enthaltenen Diatriba historico-chronologico-critica der Grund gelegt. Bonelli setzte dieselben zwar fort (im Prodromus, s. oben), jedoch vorzugsweise, um der, wie er meinte, zu weitgehenden Skepsis jener Diatriba entgegenzutreten. Vgl. auch Fidelis a Fanna: Ratio novae collectionis operum omn. sive editorum sive anecdotorum ser. Doct. Bonaventurae, Taurini 1874.

(Gaß †) F. Nitzsch.

Bonifatius I., Papst, 418—422. — Jaffé 1. Bd. S. 52; Vita Bonif. I. im lib. pontif. ed. Duchesne, 1. Bd, Paris 1886, S. 227; Baron. ad. ann. 418 Nr. LXXIX u. ad ann. 419 Nr. I—XXXVIII. Vgl. die im 1. Bd S. 237, 14 angeführten Werke von Bower 2. Bd S. 46; Hefele 2. Bd 2. Aufl. 1875 S. 122 ff. u. S. 133 ff.; Gregorovius, 1. Bd 3. Aufl. 1875 S. 170 ff.; v. Reumont, 2. Bd 1867 S. 28; ferner Langen, Geschichte der röm. Kirche, Bonn 1881, S. 763 ff.; Lorenz, Papstwahl u. Kaisertum, Berlin 1874, S. 13 ff., gegen ihn Zöpffel in HZ 1877 S. 125; Le Quien, Oriens christianus, Paris 1740, tom. III p. 9 ss.; W. C. L. Ziegler, Versuch einer pragm. Geschichte der kirchlichen Verfassungsformen in den ersten sechs Jahrhunderten der christl. Kirche, Leipzig 1748, S. 312 ff.; Rothensee, Der Primat des Papstes, Mainz 1836, Bd I, S. 273 ff.; A. Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung zwischen dem Orient und Occident, München 1864, Tl. I, S. 69 u. 119; Hergenröther, Photius, Patr. v. Const. Bd I, Regensburg 1867, S. 46; Jungmann, Dissertationes selectae, 2. Bd, Regensb. 1881, S. 217.

Nach dem Tode des römischen Bischofs Zosimus wurde am 27. Dez. 418 der Archidiakon Eulalius von einem Teil des Klerus und Volkes im Lateran zum Bischof gewählt. Er fand die Anerkennung des Stadtpräfekten Symmachus und wurde am 29. Dezember ebenfalls im Lateran konsekriert. Seine Wahl war jedoch nicht unwidersprochen. Denn am 28. Dez. hielt der opponierende Teil des Klerus in S. Theodora eine neue Wahlversammlung. Hier wurde der Presbyter Bonifatius, der Sohn des römischen Priesters Jocundus, gewählt. Sein Anhang konsekrierte ihn am Tage darauf in S. Marcellus. Dem Berichte des Symmachus entsprechend bestätigte der Kaiser Honorius Eulalius als rechtmäßigen Bischof. Bonifatius mußte Rom verlassen. Allein hiergegen remonstrierte sein Anhang; er legte dem Kaiser den Sachverhalt nochmals vor und bat um die Bestätigung des B. als des Gewählten der Majorität. Nun berief Honorius zur Entscheidung des Streits für den 8. Febr. 419 ein Konzil nach Ravenna; dasselbe ging jedoch, da die Bischöfe sich nicht verständigen konnten, unverrichteter Sache auseinander. Bis zum Zusammentritt einer weiteren Synode am 1. Mai verfügte darauf der Kaiser, sollten Bonifatius und Eulalius Rom nicht betreten. Während ersterer dieser Anordnung nachkam, betrat letzterer am 18. März 419 die Stadt. Der Kaiser ließ ihn auffordern, Rom wieder zu verlassen. Da er sich auch jetzt nicht fügte, wurde er gewaltsam entfernt. Und nun erkannte Honorius Bonifaz als rechtmäßigen Papst an. Derselbe hielt am 10. April 419 seinen Einzug in Rom. Diese Vorgänge führten zu einer Regelung des Verfahrens bei zwiespältigen Wahlen: Honorius verordnete auf Antrag des Papstes, daß künftighin in solchen Fällen keiner der Gewählten den Stuhl Petri besteigen dürfe, sondern der römische Klerus eine Neuwahl vorzunehmen habe (Phillips, Kirchenrecht, 5. Bd S. 746; Hinschius, Das Kirchenrecht d. Kath. und Prot., 1. Bd S. 218 A. 3). Wo Bonifatius I. in die Streitigkeiten der Bischöfe eingriff, zeigte er eine anerkennenswerte Gerechtigkeit und Mäßigung. Der Klerus von Valence bezichtete den dortigen Bischof Maximus grober Vergehen; Bonifatius verwies die Angelegenheit an eine gallische Synode, behielt sich indes die Bestätigung des Synodalurteils vor (Jaffé 349). Da er ferner das Privileg, welches Papst Zosimus in dem Streite um die Metropolitanwürde in Südgallien (s. 2. Bd

S. 57, 28) dem Bischof Patroclus von Arles 417 erteilt hatte: die Bischöfe in der provincia Viennensis, Narbonnensis prima und secunda zu weihen (Jaffé 328), als im Widerspruch mit früheren kanonischen Bestimmungen erlassen ansah, so scheute er sich nicht, dasselbe dadurch teilweise aufzuheben, daß er das Ordinationsrecht des Bischofs Hilarius von Narbonne in der provincia Narbonnensis prima 422 anerkannte (Jaffé 362). In sehr langwierige Verhandlungen wurde er mit dem Patriarchen von Konstantinopel verwickelt. Als nämlich einige illyrische Bischöfe mit einer Klage gegen den zum Metropoliten von Korinth gewählten Bischof Perigenes von Patras bei dem päpstlichen Vikar für Illyrien, dem Bischof Rufus von Thessalonich, nicht durchdringen konnten und sich auch von seiten des Papstes keiner günstigen Antwort zu erfreuen hatten, wandten sie sich an Atticus, den Patriarchen von Konstantinopel; dieser erwirkte nun von Kaiser Theodosius II. 421 ein Edikt, welches Illyrien unter die kirchliche Jurisdiktion von Byzanz stellte. Schwerlich hätte Bonifatius I. mit seiner Einsprache (März 422) am byzantinischen Hofe irgend welchen Erfolg erzielt, wenn nicht der abendländische Kaiser Honorius sich bei Theodosius II. verwandt und die Kassation des Erlasses bewirkt hätte. Von seinem Vorgänger hatte Bonifatius I. endlich einen peinlichen Streit mit der afrikanischen Kirche übernommen (s. den A. Zosimus). So wenig als jener vermochte er die Anerkennung des Rechtes der Appellationen des römischen Bischofs zu erreichen. Im Gegenteil wiederholte die karthag. Synode v. 419 den 17. Kanon der Synode von 418, welcher den Priestern, Diakonen und niederen Klerikern die appellationes ad transmarina iudicia überhaupt verbot (Cod. can. eccl. Afr. 28 u. 125), und machte die definitive Zulassung der Appellation von Bischöfen von dem Nachweise abhängig, daß die betr. Vorschrift nicänisch sei: sie gehört bekanntlich der Synode von Sardica an (c. 5, Mansi 3. Bd S. 830 f.).

Bonifatius starb am 4. September 422; er wird den Heiligen der römischen Kirche beigezählt. **Zöpffel † (Hauck).**

Bonifatius II., Papst, 530—532. — Jaffé 1. Bd S. 111; vita Bonifatii II. und Agap. I. im lib. pont. ed. Duchesne 1. Bd, Paris 1886, S. 281; Amelli, Documenti inediti relat. al pontif. di Felice IV e di Bonif. II in der Scuola cattol. 21. Bd. Vgl. die im 1. Bd S. 237, 14 angeführten Werke von Walch S. 120; Bower 3. Bd S. 341; Gregorovius 1. Bd S. 329; Hefele 2. Bd 2. Aufl. S. 737; ferner Langen, Geschichte der röm. Kirche, Bonn 1885, S. 305; Jungmann, Dissertationes select. 2. Bd, Regensb. 1881, S. 330; Duchesne, La succession du pape Felix IV, Rom 1884; ders. in den Mélanges d'archéol. et d'hist. 3. Bd 1883 S. 239; W. C. L. Ziegler, Versuch einer pragmat. Gesch. der kirchl. Verfassungsformen, Leipzig 1798, S. 315; Rothensee, Der Primat des Papstes, Mainz 1836, Bd I, S. 422 ff.; Damberger, Synchr. Gesch. der Kirche und der Welt, Bd I, Regensburg 1850, S. 128 ff.; Hinschius, das Kirchenrecht der Kathol. und Protest., Berlin 1869, Bd I, S. 227; Baxmann, Die Politik der Päpste, Tl. I, Elberfeld 1868, S. 30 f.; Ewald im NA 10. Bd S. 412; Mommsen, ebenda S. 581 und 11. Bd. S. 361.

Nach dem Tode des Papstes Felix IV. (Mitte Sept. 530) erfolgte eine zwiespältige Wahl. Die eine Partei erhob, der Anordnung des sterbenden Papstes Felix folgend, den Archidiakon Bonifatius, einen Goten, und ließ ihn in der Basilika des Papstes Julius am 22. Sept. 530 weihen; die andere zahlreichere, wählte den Dioskur, einen Griechen, dessen Weihe am gleichen Tag in der Basilika Konstantins stattfand. Der römische Senat mischte sich in den Streit, indem er, offenbar unter Bezug auf die Anordnung des Papstes Felix, bei hohen Vermögensstrafen verbot, daß jemand bei Lebzeiten eines Papstes über die Ordination eines Nachfolgers verhandele. Doch das Schisma erlosch bald, da Dioskur schon am 14. Oktober 530 starb. Das Pontifikalbuch erzählt, daß Bonifatius II. nach dem Tode seines Gegners mit großer Heftigkeit gegen dessen Anhänger vorging. Er setzte ein Verdammungsurteil auf, in welchem er das Anathema über ihn aussprach, zwang — das erzählt der Biograph Agapets I. — die widerstrebenden Kleriker zur Unterschrift und legte diese Urkunde (NA. XI. S. 368) im Archiv der Kirche nieder. Noch nach fünf Jahren war die Erbitterung des römischen Klerus über diesen Gewaltakt nicht erloschen (vgl. d. A. Agapet I. Bd I S. 237, 26). In das Pontifikat Bonifatius' II. fällt der Abschluß der sog. semipelagianischen Streitigkeiten. In einem Brief an Cäsarius von Arles erklärte er sich gegen die Meinung, daß der Mensch auch ohne Beihilfe der Gnade, allein aus sich selbst zum Glauben an Christum gelangen könne; zugleich bestätigte er, dem Wunsche des Cäsarius folgend, die Beschlüsse der Synode von Oranges (Jaffé 881). In seiner Amtsführung zeigte er sich eifrig bemüht, die päpstlichen Rechte in

ihrem bisherigen Umfange zu erhalten resp. zu erweitern. Als der Bischof Stephan von Larissa in Thessalien, der von dem Patriarchen Epiphanius von Konstantinopel seines Amtes verlustig erklärt worden war, nach Rom appellierte, suchte er die früheren, seit hundert Jahren abhanden gekommenen Rechte des römischen Stuhls auf die illyrische Kirchenprovinz wieder geltend zu machen. Doch die Verhandlungen der in dieser Angelegenheit im Dez. 531 zu Rom abgehaltenen Synode scheinen wirkungslos geblieben zu sein, denn bald darauf hat der Patriarch von Konstantinopel an Stelle Stephans einen andern zum Metropoliten von Larissa bestellt. Ebensowenig Glück hatte Bonifatius II. mit der von ihm auf einer römischen Synode getroffenen Bestimmung wegen der Wahl seines Nachfolgers. Er ließ nämlich den römischen Klerus eidlich geloben, und schriftlich versprechen, daß er nach seinem Tode den Diakon Vigilius zu seinem Nachfolger erwählen würde. Allein damit griff er in das Recht des gotischen Königs ein; wahrscheinlich wurde er von ihm zu dem Schritte genötigt, von dem das Papstbuch berichtet: er bekannte sich auf einer Synode als Majestätsverbrecher, kassierte die Wahl des Vigilius und verbrannte in Gegenwart des Klerus und Senats die von den Klerikern unterzeichnete Urkunde. Der Tod Bonifatius' II. fällt in den Oktober des Jahres 532. Zöpffel † (Hauck).

Bonifatius III., Papst, 607. — Jaffé 1. Bd. S. 220; Vita Bonif. III. im lib. pontif. ed. Duchesne 1. Bd S. 316; Paulus Diaconus, Histor. Langob. IV, 36 etc. Vgl. die im 1. Bd S. 237, 14 angeführten Werke von Walch S. 142; Bower, 3. Tl., 2. Aufl. S. 635 ff.; Gregorovius, 2. Bd 3. Aufl. S. 102; Hefele, 3. Bd 2. Aufl. S. 64; ferner Langen, Gesch. d. röm. Kirche, Bonn 1885 S. 500; J. M. Lorenz, Examen decreti Phocae de primatu Rom. pont. Argentor. 1790; Rothensee, Der Primat des Papstes, herausgegeben von Räß u. Weis, 2. Bd, Mainz 1837, S. 2 ff.; Damberger, Synchron. Gesch. d. Kirche und der Welt im MA, 1. Bd, Regensburg 1850, S. 316 ff.; Hergenröther, Photius, Patr. v. Konst., 1. Bd, Regensburg 1867, S. 195; Baxmann, Die Politik der Päpste, 1. Tl., Elberfeld 1868, S. 149 ff.

Bonifatius, von Geburt ein Römer, war, bevor er den Stuhl Petri bestieg, Diakon und, wie sein Vorgänger Sabinian, Apokrisiarius am Hofe von Konstantinopel. Als solchen hatte ihn Gregor d. Gr. im Juli 603 zu dem Usurpator Phokas gesandt (Jaffé 1906, 1908, 1910, 1921). Wahrscheinlich weilte er noch in Konstantinopel, als die Wahl auf ihn fiel, denn nur so erklärt es sich, daß seine Konsekration fast ein Jahr (19. Febr. 607) nach dem Tode seines Vorgängers (22. Febr. 606) erfolgte. Daß er als päpstlicher Nuntius mit Phokas freundliche Beziehungen unterhielt, läßt sich aus einer, den römischen Ansprüchen ungemein günstigen Entscheidung des Phokas folgern. Es ist bekannt, daß der Patriarch Joh. Jejunator, dadurch daß er sich den Titel eines episcopus universalis beilegte, einen langwierigen Streit mit dem römischen Stuhl heraufbeschworen hatte. Als Gregor den Bonifatius mit der Gesandtschaft an den Kaiser Phokas betraute, war es eine der Aufgaben, die er ihm zuwies, den Streit über den Titel episcopus universalis zu einer günstigen Lösung zu führen: Gregor beanspruchte ihn nicht für sich, aber er wollte ihn auch nicht im Munde des Patriarchen von Konstantinopel dulden. Der liber pontificalis, Paulus Diakonus und Beda Venerabilis berichten nun, daß Phokas Rom als „caput omnium ecclesiarum“ anerkannt habe. Dieses Faktum darf nicht geleugnet, aber ebensowenig in tendenziöser Weise als die wichtigste Grundlage aller römischen Primatsansprüche angesehen werden; es kann nur als Spezimen päpstlicher Politik gelten, die es nicht verschmähte, selbst von einem der verbrecherischesten Herrscher, den die Geschichte kennt, sich Vorrechte erteilen zu lassen. Endlich berichtet die Biographie des Papstes von einer Synode in der Peterskirche, welche in Bezug auf die Papst- und Bischofswahl bestimmte, daß niemand bei Lebzeiten des Papstes oder eines Bischofs von einem Nachfolger reden, oder einen Anhang für sich werben dürfe, und daß erst am dritten Tage nach der Beisetzung „vom Klerus und den Söhnen der Kirche“ zur Neuwahl geschritten werden solle. Bonifatius III. starb am 12. November 607. Zöpffel † (Hauck).

Bonifatius IV., Papst 608—615. — Jaffé 1. Bd S. 220; Vita Bonif. im Lib. pontif. ed. Duchesne 1. Bd, Paris 1886, S. 317; Paul. Diac., Hist. Langob. IV, 36, S. 160 ed. Waitz; Beda, Hist. eccl. gentis Angl. II. 4, S. 70 ed. Holder. Vgl. die im 1. Bd S. 237, 14 angeführten Werke von Walch S. 143, Bower 4 Bd S. 32; Gregorovius 2. Bd 3. Aufl. S. 102, Hefele 3. Bd 2. Aufl. S. 64; ferner: Baxmann, Die Politik der Päpste 1. Bd S. 150; Langen, Gesch. d. röm. Kirche, Bonn 1885 S. 501.

Bonifatius IV., folgte nach einer 10monatlichen Vakanz am 15. Sept. 608 Bonifatius III. auf dem Stuhle Petri. Wie sein Vorgänger stand er in einem freundlichen Verhältnis zu dem Kaiser Phokas, von dem er das Pantheon in Rom sich erbat, und auch erhielt, um diesen der Göttermutter Cybele und allen Göttern geweihten Tempel in eine Kirche der Mutter Gottes und aller Märtyrer umzuwandeln. Als Heraklius, der im J. 610 den Phokas stürzte, geeignete Wege zur Aussöhnung mit den Monophysiten suchte, scheint Bonifatius IV. auf diese Vermittlungspläne eingegangen zu sein; dararauf weist ein Schreiben Columbas von Bobbio (c. 613) hin, der dem Papste vorhält, daß man ihn „haereticorum receptor" und Beschützer derer nenne, die „in Christo duas substantias non esse credunt". Gewaltig kühn ist die Sprache Columbas; „Sorget", ruft er Bonifatius IV. zu, „daß Ihr nicht Eure Würde durch irgend eine Verkehrtheit verliert, denn nur so lange wird die Gewalt Euch verbleiben, als die rechte Lehre besteht" (Col. ep. 4). An den Geschicken der angelsächsischen Kirche, dieser Schöpfung Gregors d. Gr., scheint Bonifatius IV. regen Anteil genommen zu haben. Dem Bischof Mellitus von London, der auf einer 27. Febr. 610 zu Rom behufs Regelung des mönchischen Lebens abgehaltenen Synode zugegen war (Mansi X, S. 503), übergab er Briefe an den Erzbischof Laurentius von Canterbury und den gesamten angelsächsischen Klerus, sowie an den König Ädilberct und das englische Volk, stellte ihm auch ein Verzeichnis der von der Synode gefaßten Beschlüsse zu (Holstenius, Collectio Romana bipartita, Romae 1662, tom. I, p. 146. Jaffé 1990; gegen die Echtheit Hefele, S. 64 ff., Langen, S. 505). Auch zu der Kirche Galliens hatte Bonifatius IV. Beziehungen; dem Metropoliten Florian von Arles schickte er auf Bitten des Frankenkönigs Theodorich das Pallium, indem er jenen aufforderte, die Simonie zu bekämpfen, und diesem für seine bisherige Sorge um kirchliche Dinge reiches Lob spendete. Er starb am 25. Mai 615. Zöpffel † (Hauck).

Bonifatius V., Papst 619—625. — Jaffé 1. Bd S. 222; Lib. pontif. ed. Duchesne 1. Bd. Paris 1888, S. 321; Beda, Hist. eccl. gent. Angl. II, 7 ff. Ausgabe von Holder S. 76 ff. Vgl. die im 1. Bd S. 237, 14 genannten Werke von Bower, 4. Bd S. 37 ff., Gregorovius 2. Bd S. 122; ferner Schrödl, Das erste Jahrhundert der englischen Kirche, Passau 1840, S. 57, 65 ff.; Lappenberg, Gesch. v. Engl. 1. Bd, Hamburg 1834, S. 146; Baxmann, Die Pol. der Päpste 1. Bd, Elberf. 1868, S. 158 f.; Langen, Gesch. der römischen Kirche, Bonn 1885, S. 506.

Der Lib. Pont. berichtet, daß Bonifatius V. ein geborener Neapolitaner gewesen, als Papst oftmals seine Friedfertigkeit und Barmherzigkeit bewiesen und eine Reihe von Bestimmungen über die Befugnisse der verschiedenen Ordines im Klerus erlassen habe. Wichtigeres erfahren wir durch Beda, der nicht nur meldet, daß Bonifatius V. ermunternde Schreiben an den Erzb. Mellitus von Canterbury und den Bischof Justus von Rochester gerichtet habe, sondern der auch drei Briefe an Justus, König Ädwin von Northumbrien und seine Gemahlin Ädilberga in sein Geschichtswerk aufgenommen hat. Der erstere ist das Begleitschreiben bei Übersendung des Palliums, nachdem Justus 624 das Bistum Canterbury erhalten hatte. In dem Brief an Ädwin weist B. auf die Nichtigkeit der Götzen hin und fordert den König auf, den Christenglauben anzunehmen; Ädilberga endlich, eine christliche Prinzessin aus Kent, wird ermahnt, alles zu thun, um ihren Gemahl für die Kirche zu gewinnen; die Briefe an die Königin und den König waren von kostbaren Geschenken an beide begleitet. Die wichtigste Urkunde B.s hat Wilhelm von Malmesbury aufbewahrt. Es ist ein Schreiben an Justus aus dem Jahre 625, durch welches Canterbury für alle Zukunft zum Metropolitansitz Britanniens erhoben wird (Jaffé 2007 vgl. Bd I S. 521, 52). Bonifatius V. starb am 25. Okt. 625. Zöpffel † (Hauck).

Bonifatius VI., Papst 896. — Jaffé 1. Bd S. 439; Annal. Fuld. z. 896 MG SS 1. Bd S. 412; Flodoardi, Vers. de pont. Rom. ASB III, 2 S. 605; Baxmann, Die Politik der Päpste 2. Bd, Elberf. 1869, S. 70; Langen, Gesch. d. röm. Kirche, Bonn 1892 S. 303.

Bonifatius, der Sohn des Römers Hadrian, wurde im April oder Mai 896 nach dem Tode des Papstes Formosus durch eine Volksbewegung auf den Stuhl Petri gehoben, obgleich er von Papst Johann VIII. zweimal wegen unsittlichen Lebens seiner geistlichen Würden beraubt worden war. Er starb schon nach 15 Tagen.

Zöpffel † (Hauck).

Bonifatius VII., Papst 974. 984—985. — Jaffé 1. Bd S. 485; Watterich, Pontif. Rom. vitae, 1. Bd S. 66; Herimanni Augiens. chronic. in MG SS 5. Bd S. 116 ff.; Gerberti acta concil. Remens. a. a. O. 3. Bd S. 672. Vgl. die im 1. Bd S. 237, 14 genannten Werke von Bower Bd VI, S. 322, Gregorovius 3. Bd 2. Aufl. S. 393 u. 406, Hefele 4. Bd 2. Aufl. S. 632 und 635; ferner W. Giesebrecht, Jahrbücher des deutschen Reichs unter der Herrschaft Kaiser Otto II, Exc. VIII, S. 141 ff.; Damberger, Synchr. Gesch. d. Kirche u. d. Welt, Bd V, Regensb. 1852, S. 216 ff., S. 352 ff.; Ferrucci, Investigazioni . . . su la persona et il pontificato di Bonif. VII, 1856 (Ferrucci will Bonif. VII. von allen ihm Schuld gegebenen Verbrechen reinigen); Gfrörer, Gregor VII., 5. Bd, Schaffhausen 1860, S. 473 ff. und 544 ff.: Baxmann, Die Pol. der Päpste, 2. Bd, Elberf. 1869, S. 126 und 131 f.; W. v. Giesebrecht, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit 1. Bd, 4. Aufl., Braunschweig 1873, S. 588 und 630; Langen, Gesch. der römischen Kirche, Bonn 1892 S. 364 und 369.

Nach dem Sturze Benedikts VI. wurde von Crescentius dem Führer der Adelspartei, der römische Diakon Bonifatius mit dem Zunamen Franco, zur päpstlichen Würde erhoben (Juni 974). Eine seiner ersten Thaten war, daß er seinen Vorgänger umbringen ließ. Er selbst konnte sich nur sechs Wochen in seiner Stellung behaupten; dann gab er sie verloren und floh nach Konstantinopel. So lange Otto II. lebte und die von ihm eingesetzten Päpste, Benedikt VII. und Johann XIV. schützte, weilte Bonifatius mehr als 9 Jahre in Byzanz. Kaum war aber Johann XIV. mit dem Tode Ottos II. (7. Dez. 983) die Hauptstütze genommen, so hielt der Flüchtling den Zeitpunkt für gekommen, seine Ansprüche auf den päpstlichen Stuhl von neuem geltend zu machen. Nach Rom zurückgekehrt, gelang es ihm, im April 984 sich Johanns XIV. zu bemächtigen; er ließ ihn in die Engelsburg werfen und entweder Hungers sterben oder vergiften. Nach 11 Monaten ereilte dieses „monstrum horrendum" auf dem Stuhle Petri, wie ein Zeitgenosse Bonifatius VII. nennt, ein ähnliches Geschick, wie er es zweimal seinen Vorgängern bereitet; er starb, wahrscheinlich ermordet, im Sommer 985: der Haß seiner Feinde suchte Befriedigung in der Schändung der Leiche: man durchbohrte sie, schleifte sie durch die Straßen; vor dem Reiterstandbild Marc Aurels ließ man sie liegen. Daß die Kaiserin Theophano den Befehl, Bonifatius umzubringen, erteilt habe, ist eine Annahme Gfrörers, die in den Quellen keinen Anhalt besitzt.

Zöpffel † (Hauck).

Bonifatius VIII., Papst, 1294—1308. — Quellen: Digard, Faucon, Thomas, Les registres de Bonif. VIII., Paris 1884 ff.; Potthast 2. Bd, S. 1923 ff.; Posse, Analecta Vaticana, Innsbr. 1878, S. 167 f.; v. Pflugk-Harttung, Iter Ital. Stuttg. 1883; G. Schmidt, Päpstl. Urk. und Regesten aus den Jahren 1295—1352, die Gebiete der heutigen Provinz Sachsen . . betr. (Gesch.-Qu. d. Pr. Sachsen 21. Bd); Döllinger, Beiträge zur polit., kirchl. und Kultur-Gesch. 3. Bd, Wien 1882, S. 347 ff.; ZkTh 1883, S. 586 ff. Anderweitige Aktenstücke in den Fortsetzungen der Annal. eccles. des Baronius von Bzovius, Spondanus und Raynaldus. Molinière, Inventaire du tresor du saint siège sous Bonif. VIII., in der Bibliothèque de l'école des chartes 1882, p. 277 sq.; 1884, p. 31 sq.; 1885, p. 16 sq.; Müntz und Frotingham, Il tesoro della basilica di S. Pietro in Vaticano dal XIII. al XV. secolo, im Archivio della societa Romana di Storia patria 1883, t. VI, p. 1 sqq.; Ehrle, Zur Geschichte des Schatzes, der Bibliothek und des Archivs der Päpste im 14. Jahrh., im ALKG, 1. Bd S. 1 ff.; derselbe, Die päpstl. Registerbände des 13. Jahrhunderts ibid., 2. Bd, S. 1 ff.; Diekamp, Zum päpstl. Urkundenwesen von Alexander IV. bis Joh. XXII. in d. Mt des Inst. f. öster. Gesch.-F. 4. Bd S. 497; Kaltenbrunner, Röm. Studien a. a. O. 5. Bd S. 213 ff.; Finke, RQS 1895, S. 171 ff.; Tangl, Die päpstl. Kanzleiordnungen v. 1200—1500. Innsbr. 1894. Nikol. Specialis, Hist. sicula bei Muratori, Rerum Ital. scr. X, p. 690 ss.; G. Villani, Historie fiorentine bei Muratori XIII, p. 348 ss.; Ptolomäus von Lucca, Histor. eccles. bei Muratori XI. p. 1202 ss.; Bernardus Guidonis, Vitae pontif. Rom. ibid. t. III, I, p. 670 ss.; Ferretus v. Vicenza, Hist. rer. in Italia gestarum etc. ibid. t. IX, p. 967 ss.; Annales Parmenses maiores in MG SS XVIII, S. 715 ss.; Franciskus Pipinus, Chronicon bei Muratori, t. IX, p. 735 ss.; Dino Compagni, Istoria fiorentina galt lange als wertvolle Quelle, ist aber von Scheffer-Boichorst als Fälschung erwiesen (Scheffer-Boichorst, Florentiner Studien, Leipzig 1874, S. 45 ff.; derselbe, Die Chronik des Dino Compagni, Leipzig 1875); Chronicon Colmar. in MG SS XVII, p. 263 ss.; Annales Eberhardi archidiac. Ratisponens. in MG SS XVII, p. 599; Johannes Victoriensis, Chronicon Carinhtiae bei Boehmer, Fontes rer. Germ. I, p. 334 ff.; Guilelmus de Nangiaco Chronicon ap. Bouquet. Recueil des historiens des Gaules et de la France t. XX, p. 577 ss., auch MG SS XXVI S. 674 ff.; Petrus episc. Lodovensis, tractatus pro extirp. haer. Albig. ap. Duchesne, Hist. Franc. scr. t. V, p. 787 ss.; Nicol. Trivetus, Chronicon in der Ausgabe des Thomas Hog, Lond. 1845, p. 334 ss.; Walteri de Heminghburgh, Chronicon de gestis regum Angliae in

der Ausgabe von Hamilton, tom. II, London 1849, p. 39 ss.; Rishangeri chronica ed. by Riley, Lond. 1865, p. 145 ss., conf. auch p. 483 ss., etc.

Litteratur: A) betreffend die Stellung Bonifatius' VIII. zu den Fürsten und den Staaten Italiens: Petrini, Memorie Prenestine, Roma 1795; Sugenheim, Gesch. d. Entstehung und Ausdehnung des Kirchenstaates, Leipz. 1854, S. 201 ff.; Canale, Nuova istoria della Republica di Genova, Firenze 1860, p. 65 ss; Hefele, Die Restitution der Colonnas im Jahre 1304 in der ThQS 1866, S. 405 ff.; Denifle, Die Denkschr. der Colonna gegen B. VIII. im ALKG 5. Bd S. 493 ff.; Scheffer-Boichorst, Florent. Stud., Leipz. 1874, S. 131 ff. u. 150 ff.; G. Capponi, Storia della Republica di Firenze t. I, Firenze 1875, p. 91 ff. ꝛc.; Sägmüller, Die Thätigkeit und Stellung der Cardinäle bis B. VIII. Freib. 1896. B) betreffend die Stellung Bonifatius' VIII. zu Dänemark: Suhm, Hist. af Danmark, Kjobenhaven 1812, S. 229 ff.; Dahlmann, Gesch. v. Dänem., Bd I, Hamburg 1840, S. 425 ff.; Karup, Gesch. der kathol. Kirche in Dänem., aus dem Dänischen übersetzt, Münster 1863, S. 76 ff. C) betreffend die Stellung Bonif. VIII. zu Ungarn: Mailath, Gesch. der Magyaren, Bd II, 2. Aufl., Regensb. 1852, S. 1 ff.; Feßler, Geschichte v. Ungarn, Bd I, 2. Aufl. (von E. Klein), Leipzig 1867, S. 451 ff., Bd II, Leipz. 1869, S. 3 ff. D) betreffend die Stellung Bonif. VIII. zu Polen resp. Böhmen: Palacky, Geschichte v. Böhmen, Tl. II, Abt. I, Prag 1847, S. 351 ff.; Caro, Gesch. Polens, Bd I, Gotha 1863, S. 12 ff.; Schlesinger, Gesch. Böhmens, Prag 1869, S. 134. E) betreffend die Stellung Bonifat. VIII. zu Deutschland: Lichnowsky, Gesch. des Hauses Habsburg, Bd II, Wien 1837, S. 119 ff.; Droysen, Albrecht I. Bemühungen um die Nachfolge im Reich, Leipzig 1862, S. 53 ff.; Kopp, Gesch. der Wiederherstellung und des Verfalls des heil. röm. Reiches Buch VI, Berl. 1862, S. 167 ff., 202 f., Buch VII, S. 75 ff., 118 ff.; Mücke, Albrecht I., Gotha 1866, S. 101 ff., 119 ff.; O. Lorenz, Deutsche Gesch. im 13. und 14. Jahrhundert, Bd II, Abt. II, Wien 1867, S. 557 ff. und 628 f.; Lindner, Deutsche Geschichte unter den Habsburgern und Luxemburgern 1. Bd, Stuttg. 1890, S. 110 ff.; Bergengrün, Die polit. Beziehungen Deutschlands zu Frankreich während der Reg. Adolfs von Nassau, Straßb. 1884 S. 44 ff.; Engelmann. Die Anspr. der Päpste auf Konfirmation bei d. deutschen Königswahlen, Breslau 1886, S. 60 ff. F) betreffend die Stellung Bonif. VIII. zu England: R. Pauli, Gesch. von England, Bd IV, Gotha 1855; Tytler, The History of Scotland, Edinb. 1864; vol. I, S, 67 ff; G) betreffend die Stellung Bonif. VIII. zu Frankreich: P. Dupuy, Hist. du differend entre le pape Bonif. VIII. et Phil. le Bel, Paris 1655; Bulaeus, Historia universitatis Parisiens. tom. III, Paris 1666, p. 513 ff. und tom. IV, Paris 1668, p. 1 ss.; Adr. Baillet, Hist. des démêlez du pape Bonif VIII. avec Phil. le Bel, 2. ed. Paris 1718; L. Flathe, Gesch. der Vorläufer der Reform.. Tl. II, Leipz. 1836, S. 27 ff.; M. Michelet, Hist. de France in Oeuvres de Michelet, t. III, Bruxelles 1840, p. 388 ss.; N. Wailly, Mémoire sur un opuscule anonyme etc. in den Mémoires de l'Institut national de France: Académie des inscriptions et belles lettres, tom. XVIII, pars II, Paris 1849, p. 435 ss.; G. Phillips, Kirchenrecht, Bd III, Regensburg 1848, S. 239 ff.; M. Kervyn de Lettenhove, Hist. de Flandre, t. II, Bruges 1853, p. 38 ss.; Kervyn de Lettenhove, Recherches sur la part, que l'ordre de Citeaux et le comte de Flandre prirent à la lutte de Bonif. VIII. et de Phil. le Bel, Bruxelles 1853; Guettée, Hist. de l'église de France, t. VI, Paris 1856, p. 233 ss.; Ch. Jourdain, Un ouvrage inédit de Gilles de Rom, Paris 1858, p. 26; Gosselin, Die Macht des Papstes im Mittelalter, aus dem Französischen übers., 2. Aufl., Münster 1859, Bd II, S. 260 ff.; Edg. Boutaric, La France sous Phil. le Bel, Paris 1861, p. 88 ss.; F. X. Kraus, Aegidius von Rom in Oesterreich. Vierteljahresschrift für kath. Theol., Jahrg. I, Wien 1862, S. 20 ff.; Boutaric, Les idées modernes chez un politique du XIV. siècle in der Rev. contempor. 1864, p. 417 ss.; Schwab, Zur kirchlichen Geschichte des 14. Jahrhunderts in ThQS 1866, S. 1 ff.; Greil, Zur Geschichte des 14. Jahrhunderts ibid., Tüb. 1866, S. 645 ff.; Schwab, Über einen neu entdeckten Grund des Verfahrens Phil. gegen Bonif. VIII., ibid., Tüb. 1867, S. 232 ff.; J. Hergenröther, Kath. Kirche und Christl. Staat, 2. Ausg., Freib. i. Br. 1873, Abtl. II, S. 319 ff. (eine Apologie des Verfahrens Bonif. VIII. geg. Phil. IV.); W. Martens, Die Beziehungen der Ueberordnung, Nebenordnung und Unterordnung zwischen Kirche und Staat, Stuttg. 1877, S. 30 ff.; Michael, Die Rolle Nogarets ꝛc. in der ZkTh. 16. Bd (1892); Mury, La bulle Unam Sanctam, in der Rev. des questions histor. 1879; Desjardins, La bulle Unam Sanctam. Lyon 1880; Berchtold, Die Bulle Unam sanctam, München 1887; Fournier, Les conflicts de jurisdiction entre l'église et le pouvoir séculier (1180—1328), in der Rev. des questions histor., 1880, p. 449 sq.; Rocquain, Philippe le Belle et la bulle Ausculta fili, in der Biblioth. de l'école des chartes, 1883, p. 393 sq.; Digard, Bonifac. VIII. et les recteurs de Bretagne, in den Mélanges d'archéologie et d'histoire, t. III, fasc. 4, 5; Thomas, Les lettres à la cour des papes (1290—1423), Rome 1884. H) betreffend die polemischen Schriften über das Verhältnis v. Staat und Kirche: G. Lechler, Der Kirchenstaat und die Opposition gegen den päpstl. Absolutismus im Anfang des 14. Jahrh., Leipzig 1870, S. 12 ff.; ders., Joh. v. Wiclif und die Vorgesch. der Reformation. Leipz. 1873, Bd I, S. 98 ff.; Friedberg, Die mittelalterl. Lehren über das Verhältnis von Staat u. Kirche in ZKR 1869, Bd VIII, S. 79 ff.; S. Riezler, Die liter. Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiers, Leipz. 1874, S. 139 ff.

Allgemeine Litteratur über Bonifatius VIII.: J. Rubeus, Bonif. VIII. e familia Cajetanorum principum Romanus pontifex, Romae 1651; Arch. Bower, Unpart. Historie der röm. Päpste, übers. von R. Rambach, Bd VIII, S. 232 ff.; Schroeckh, Christliche Kirchengeschichte Bd 26, Leipz. 1797, S. 522 ff.; Planck, Gesch. der Christl. kirchl. Gesellschaftsverfassung. Bd V, Hannover 1809, S. 12 ff.; C. Höfler, Rückblick auf Bonifat. VIII. und die Literat. seiner Gesch. in den AMA, Bd III, Abt. III, 1843, S. 3 ff.; L. Tosti, Storia di Bonifazio VIII. e de' suoi tempi, 2 Bde, Monte Cassino 1846 (durchgängig eine Verherrlichung Bonif. VIII.); Wisemann, Abhandlungen über versch. Gegenst., Bd III, S. 170 ff.: Papst Bonifat. VIII. (gleicher Tendenz wie das vorgenannte Werk); Damberger, Synchr. Gesch. der Kirche und der Welt, Bd XII, Regensburg 1851, S. 95 ff.; W. Drumann, Gesch. Bonifatius VIII., 2 Tle., Königsberg 1852 (kritisch, hin und wieder allzu eingenommen gegen Bonif.); Christophe, Geschichte des Papsttums während des 14. Jahrhunderts, Bd I, Paderb. 1853, S. 62 ff.; Papencordt, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter, Paderb. 1857, S. 326 ff.; Chantrel, Bonif. VIII., Paris 1862; Hefele, Conziliengesch. Bd VI, 2. Aufl. von Knöpfler, Freiburg i. Br. 1890, S. 281 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, Bd II, Berlin 1867, S. 618 ff.; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom, 5. Bd, 3. Aufl., Stuttgart 1878, S. 502 ff.; Wattenbach, Gesch. des röm. Papsttums, Berl. 1876, S. 216 ff.; Jungmann, Dissertat. selectae in hist. eccles. VI. Regensb. 1886; Souchon, Die Papstwahlen von Bonif. VIII. bis Urban VI., Braunsch. 1888; Schulz, Peter von Murrhone in d. ZKG 17. Bd, S. 363; Balan, Il processo di Bonifazio VIII. Rom 1881; Buschbell, Prof. fidei in d. RQS 10. Bd (1896) S. 291.

Benediktus, Sohn Loffreds, stammte väterlicherseits aus dem in Anagni wohnhaften Geschlecht der Gaetani, mütterlicherseits aus dem Hause der Grafen von Segni; er widmete sich wahrscheinlich zu Paris dem Studium des bürgerlichen und kanonischen Rechts und erlangte die Doktorwürde. Seine kirchliche Laufbahn begann er als Kanonikus von Todi, erhielt dann Pfründen in Lyon und in Rom, wurde später Advokat, darauf Notar der römischen Kurie. 1281 kreierte ihn Martin IV. zum Kardinaldiakon von S. Nicolaus in carcere Tulliano und 10 Jahre später Nikolaus IV. zum Kardinal-Presbyter des Titels S. S. Sylvestri et Martini. Als Kardinal wurde Benedikt mit den verschiedensten Legationen betraut (s. Potthast S. 1923). Unter Nikolaus IV. und Cölestin V nahm er im Kardinalskollegium einen hervorragenden Platz ein. Als Cölestin V, sich mit dem Gedanken der Abdankung und der Rückkehr in die Einsamkeit beschäftigte, hat ihn Benedikt Gaetani in seinem Entschlusse bestärkt; er verfaßte die Abdankungsformel. Und ihm fiel auch Cölestins Erbe zu; denn nachdem dieser am 13. Dezember 1294 seiner päpstlichen Würde entsagt und die Kardinäle zur Neuwahl aufgefordert hatte, vereinigten sich bei der im Castel nuovo bei Neapel am 24. Dez. vorgenommenen Wahl die Stimmen fast aller Wähler auf ihn. Die Einmütigkeit ist nur erklärlich, wenn Benedikt sich mit Karl II. von Neapel, der eine große Partei im Konklave besaß, vorher verständigt hatte. Noch bevor er sich krönen ließ, widerrief Bonifatius VIII., so nannte sich Benedikt als Papst, eine Reihe Verleihungen seiner beiden Vorgänger Cölestin V. und Nikolaus V., entsetzte alle Erzbischöfe und Bischöfe, die ohne Zustimmung der Kardinäle von Cölestin ihre Würde empfangen hatten, und brach dann mit der gesamten Kurie von Neapel, wo ihn Karl II. vergeblich zu halten suchte, nach Rom auf. Hier wurde er am 23. Januar 1295 mit großem Pomp in St. Peter geweiht und gekrönt.

Bald nahm Bonifatius VIII. Stellung zu den Streitigkeiten, die damals Fürsten und Völker entzweiten. Zunächst wollte er zwischen Venedig und Genua Frieden stiften (13. Febr. 1295), doch Genua ließ seine Ermahnungen unbeachtet und als es sich endlich 1299 mit Venedig vertrug, suchte es nicht um die päpstliche Vermittlung nach. Dann lag ihm Sicilien am Herzen, welches sich 1282 vom französischen Joch befreit, Peter III. von Aragon zum König gewählt und damit sich vom päpstlichen Lehensverband losgesagt hatte. Wohl zeigte sich der Sohn und Nachfolger Peters, Jakob II., nachdem er durch den Tod seines älteren Bruders König von Aragon geworden war, bereit, auf Sicilien zu verzichten. Doch diesen Erfolg machte der jüngere Bruder Jakobs II., Friedrich, zu Schanden, indem er dem Rufe der Sicilianer folgte und sich 1296 als König von Sicilien krönen ließ. Weder der oftmals wiederholte päpstliche Bann, noch die vereinten Waffen Karls II., Bonifatius' VIII. und Jakobs II., noch der von der Kurie zu Hilfe gerufene Karl von Valois konnten Sicilien zur Unterwerfung bringen. Friedrich erlangte 1302 einen vorteilhaften Frieden und 1303 die päpstliche Anerkennung. Toscana, insbesondere Florenz, wurde damals durch den Kampf zwischen den Parteien der Schwarzen und Weißen in Unruhe gehalten. Jene gingen Bonifatius VIII. um seinen

Schutz an. Aber die Sendung eines päpstlichen Legaten und das von diesem über Florenz verhängte Interdikt blieben wirkungslos. Dem Abgesandten der Florentiner Weißen, Dante Aleghieri, gelang es nicht, den Einfluß der Schwarzen am päpstlichen Hofe zu brechen. Von jenem Aufenthalt des Dichters in Rom datiert seine tiefe Erbitterung gegen Bonifatius VIII. Im Einverständnis mit den Schwarzen setzte 1301 der Papst Karl von Valois unter dem Namen eines Friedensfürsten zum Statthalter von Toscana ein; aber nach einer fünfmonatlichen Mißregierung mußte der bald vom Papste unter die Oberaufsicht des Kardinals Matthäus von Aquasparta gestellte Valois Florenz wieder verlassen; sein einziger Erfolg war, daß er durch seine Unbesonnenheit und Gewaltthätigkeit die letzten Sympathien für den Papst zerstört hatte. Nur in Süd-Italien und in einzelnen Städten Mittel-Italiens schaltete der Papst damals nach seinem Gutdünken. Karl II. von Neapel wurde aus einem Beherrscher des Papsttums ein Diener der Kurie; Pisa, Velletri, Orvieto, Terracina übertrugen Bonifatius VIII. die höchste Munizipalgewalt, indem sie ihn zum Rektor oder Podesta ernannten. Aber in Rom selbst regte sich eine dem Papst feindliche Partei, deren Führer die Kardinäle Jakob und Peter Colonna, Onkel und Neffe, waren. Mag auch der Versuch Bonifatius' VIII., einen zwischen den beiden Kardinälen und ihren Verwandten ausgebrochenen Güterstreit zu schlichten, jene noch mehr gegen den Papst eingenommen haben, der Grund ihres oppositionellen Verhaltens lag tiefer: sie mißbilligten den engen Anschluß an Karl II. von Neapel, und unterstützten heimlich die Ansprüche des Hauses Aragon auf Sicilien. Am 10. Mai 1297 beraubte sie der Papst aller ihrer kirchlichen Würden, und am gleichen Tage sagten sie sich von ihm förmlich los, indem sie die Abdankung Cölestins für unzulässig, seine Erhebung für unrechtmäßig erklärten und an ein allgemeines Konzil appellierten. Bald fanden sie Bundesgenossen an den Mönchen aus dem Eremitenorden des Papstes Cölestin. Nachdem Bonifatius seinen beiden Gegnern und mehreren Gliedern ihrer Familie alle Rechte und Besitzungen abgesprochen, ließ er einen Kreuzzug gegen sie predigen und ihre Burgen angreifen; schließlich trotzte nur noch Palestrina dem päpstlichen Heere. Bonifatius forderte die Übergabe auch dieser Feste, ob bedingungslos, wie Tosti, Wisemann, Höfler, Hefele &c. behaupten, oder unter dem Versprechen der Zurückgabe Palestrinas und der anderen Kastelle nach vollzogener Demütigung, wie Drumann, Gregorovius &c. annehmen, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Im September 1298 unterwarfen sich die Colonna. Als nun Bonifatius VIII. 1299 Palestrina mit seinen Palästen und Kirchen von Grund aus zerstören, die verfehmte Familie aber nicht wieder in ihre früheren Rechte und Besitzungen einweisen ließ, erhoben die Colonna auf Grundlage des oben erwähnten angeblichen Versprechens Bonifatius' VIII. gegen ihn die Anklage des Treubruchs und griffen von neuem zu den Waffen: aber ihre Scharen wurden zerstreut, sie selbst mußten fliehen und fanden teils in Sicilien, teils in Frankreich Aufnahme. Ihre Güter wurden unter ihre Gegner, die Orsini und die Gaetani, verteilt. Die letzteren hatte der Papst schon früher reichlich versorgt, denn seinen Bruder Loffred Gaetani ließ er durch Karl II. von Neapel zum Grafen von Caserta erheben, den Sohn desselben, Petrus, ernannte er zum Pfalzgrafen des Lateran. Dieser kaufte sich später die herrlichsten Besitzungen Latiums für eine durch B. zusammengebrachte Totalsumme von 10 Millionen Thaler.

Bald nach dem Antritt seines Pontifikats wurde der Papst in die schwersten Kämpfe mit den außeritalienischen Staaten verwickelt. König Erich VIII. von Dänemark hatte im J. 1294 den Erzbischof von Lund, Joh. Grand, gefangen setzen lassen, angeblich wegen einer gegen seinen ermordeten Vater gerichteten Verschwörung, thatsächlich aber, um den Angeklagten zur Zahlung einer größeren Summe zu nötigen. Als der Papst hiervon Kunde erhielt, beauftragte er am 25. August 1295 Isarnus, einen Erzpriester von Carcassonne, sich nach Dänemark zu begeben, dort entweder die Befreiung und Restitution des Erzbischofs zu erwirken, oder den König mit dem Bann, das Land mit dem Interdikt zu belegen. Obwohl diese Kirchenstrafen 1296 verhängt wurden, unterwarf sich Erich VIII. doch erst 1302. Aber auch dann war der Sieg des Papstes nur ein teilweiser, denn er sah sich genötigt, den Erzbischof von Lund nach Riga zu versetzen und dem Legaten Isarnus das vakante Erzbistum zu verleihen.

In den ungarischen Thronwirren erhob Bonifatius VIII., „da er von dem Herrn über Könige und Reiche gesetzt sei, dem Unrecht zu steuern", und da Ungarn noch dazu „aus besonderen Gründen dem apostolischen Stuhl gehöre", den Anspruch, die Krone zu vergeben. Im Jahre 1300 sandte er den Enkel der Königin Maria von Sicilien, Karl Robert, den Ungarn als Herrscher; diese aber hielten zunächst an Andreas III.

fest, und wählten nach dessen Tode den Sohn des Königs Wenzel II. von Böhmen als Ladislaus V. zum König. Weder die Sendung des Kardinalbischofs Nikolaus v. Ostia noch die Verhängung des Interdikts fruchtete etwas; ja ein Teil der ungarischen Bischöfe beantwortete letzteres mit einer Exkommunikation Bonifatius' VIII. Zwar schien es 1302, als ob König Wenzel die Ansprüche seines Sohnes auf Ungarn dem Papst zur Begutachtung vorlegen wollte, und konnte Bonifatius VIII. die beiden Prätendenten vor seinen Richterstuhl laden; aber im entscheidenden Augenblick gaben die Gesandten des Königs von Böhmen die Erklärung ab, daß ihr Herr sich einem päpstlichen Richterspruch nicht unterwerfen werde. Auch diesen, mit so großem Pathos angekündigten Streit vermochte Bonifatius zu keinem glücklichen Austrag zu bringen. Er starb in dem Augenblick, da Wenzel und Philipp IV. von Frankreich sich gegen ihn zum gemeinsamen Kampfe vereinigten. Noch auf einem anderen Gebiet begegneten sich Bonifaz und Wenzel. In Polen war nach der Absetzung des Königs Wladislav (1300) Wenzel zum Herrscher gewählt worden. Bonifatius VIII. glaubte für den Vertriebenen, der bei ihm Schutz gesucht, eintreten zu müssen, zumal da „der römischen Kirche, wie jeder wisse, Polen gehöre" und der Böhmenkönig ohne päpstliche Genehmigung das Land in Besitz genommen habe. Aber Wenzel kam dem Befehl, den Titel eines Königs von Polen abzulegen, nicht nach, vererbte ihn vielmehr auf seinen Sohn.

Eines größeren Erfolgs durfte sich Bonifatius in seinem Kampfe mit Deutschland rühmen. Hier fand er auf dem Thron Adolf von Nassau vor. Dieser hatte sich durch den Nürnberger Vertrag vom 21. August 1294 verpflichtet, Eduard I. von England in seinem Krieg gegen Philipp IV. mit Waffengewalt zu unterstützen. Dadurch kreuzte er die politischen Absichten des Papstes; denn dieser wollte den Frieden zwischen Frankreich und England herstellen. Demgemäß erließ er am 23. Mai 1295 eine Anzahl von Schreiben nach Deutschland, an den König und an die drei geistlichen Kurfürsten. Den ersteren forderte er zur Niederlegung der Waffen auf und machte ihm herbe Vorwürfe darüber, daß er ihm seine Wahl nicht angezeigt habe; den letzteren gebot er, dem König bei dem Krieg jede Hilfe zu versagen. Als Adolf im Sommer des Jahres durch Boten dem Papst seinen kindlichen Gehorsam versichern und um die Gunst des apostolischen Stuhls bitten ließ, gewährte ihm der Papst diese in Form einer Erlaubnis, sich nach seinem Belieben einen Beichtvater zu wählen, einen tragbaren Altar mit sich führen zu dürfen 2c., setzte aber unterdes durch seine Legaten, den Erzbischof von Reggio und den Bischof von Siena, am deutschen Hofe seine Bemühungen für den Frieden fort, und gebot von sich aus allen drei Königen auf die Dauer eines Jahres einen Waffenstillstand, den er 1296 auf zwei weitere Jahre erneuerte. Endlich forderte er am 18. August 1296 die Fürsten auf, sich seinem Schiedsspruch zu unterwerfen. Diese gingen auf seine Forderung insoweit ein, daß er als privata persona et Benedictus Gaytanus seinen Spruch fälle; nur Adolf sandte keine Bevollmächtigten nach Rom. Der Papst entschied am 27. Juni 1298 den Streit, indem er Adolf und Philipp aufforderte, nicht über ihre Grenzen hinauszugreifen und diese, wo sie etwa verletzt seien, wieder herzustellen. Die Nachricht von dieser Entscheidung empfing König Adolf nicht mehr; am 23. Juni 1298 von den deutschen Kurfürsten wegen Mißverwaltung des Reichs entsetzt, verlor er im Kampf mit seinem Nebenbuhler Albrecht von Österreich am 2. Juli 1298 das Leben. Bonifatius suchte aus diesen Ereignissen Gewinn für die päpstliche Macht zu ziehen: er erkannte Albrecht nicht an, ließ ihn aber die Anerkennung hoffen, wenn er sie durch Zugeständnisse erkaufte (s. Potthast 24953 v. 13. Mai 1300). Als dann die Kurfürsten in Zwist mit dem König gerieten, gab er den Erzbischöfen von Mainz, Köln und Trier den Auftrag, in Deutschland zu verkündigen, daß er Albrecht, Herzog von Österreich, der „sich wider König Adolf" empört habe, und sich jetzt als „römischer König benehme", auffordere, vor ihm innerhalb 6 Monaten seine Unschuld und seine Rechte auf den deutschen Thron darzuthun, denn dem Papst stehe das Recht zu: „die Person des zum römischen Könige Erwählten zu prüfen" und ihn „wegen Untauglichkeit zu verwerfen" (Potthast 25036 v. 13. Apr. 1301). Aber der König überwand die ungetreuen Fürsten. Im März 1302 schickte er eine Gesandtschaft nach Rom mit großen Anerbietungen, besonders auch mit der geforderten Rechtfertigung. Daß sie dem Papste genügend schien, bewirkte wohl zumeist seine Lage Frankreich gegenüber: er erkannte Albrecht als römischen König und künftigen Kaiser an, um ihn gegen Philipp benützen zu können (Potthast 25234 v. 30. Apr. 1303). Albrecht erkaufte seine Anerkennung durch den Verzicht auf den Bund mit Philipp IV. und erwiederte sie durch eine Gegenerklärung vom 17. Juli 1303, in der er anerkannte, daß der „apostolische

Stuhl das römische Kaisertum von den Griechen auf die Deutschen übertragen und den Kurfürsten das Recht gewährt habe, den römischen König zu wählen". Auch schwor er dem Papste und seinen Nachfolgern gehorsam zu sein und in dem Zeitraum der nächsten fünf Jahre weder nach der Lombardei noch nach Tuscien einen Reichsvikar zu schicken. Villani, Tolemeo von Lucca rc. berichten, daß Bonifatius, als der Kampf zwischen ihm und Philipp IV. den Höhepunkt erreicht, dem deutschen Könige Frankreich als ein angeblich päpstliches Lehen zum Geschenk gemacht habe, welches sich aber Albrecht anzunehmen weigerte. Urkundlich läßt sich eine so weitgehende Verleihung nicht nachweisen. Eine Bulle vom 31. Mai 1303 besagt nur, daß die Geistlichkeit, der Adel und die Kommunen derjenigen am linken Rheinufer und an der Rhone gelegenen Gebiete des deutschen Reichs, welche Philipp bereits an sich gerissen oder eben mit Frankreich zu verbinden suchte, aller der von ihnen zum Schaden des deutschen Königs eingegangenen Verpflichtungen entbunden sein sollen (Potthast 25253).

Einen kräftigeren Widerstand als Deutschland setzte der König und das Parlament von England den Übergriffen Bonifatius' VIII. entgegen. Als Eduard I. 1298 zum zweitenmal Schottland sich unterworfen hatte, verwandte sich Bonifatius VIII. für die Freiheit der Schotten, indem er zugleich auf Schottland, als ein Besitztum der römischen Kirche, Anspruch erhob und den König wegen Antastung dieses päpstlichen Lehens vor seinen Richterstuhl forderte. Eduard I. legte 1301 die päpstliche Bulle dem Parlament vor. Die Antwort des englischen Volkes war fest und würdig: „Schottland ist nie ein Lehen der römischen Kirche gewesen, der König wird daher nicht vor Eurem Richterstuhl erscheinen, wollte er es, wir würden es nicht dulden". Ebenso unumwunden erklärte dann der König am 7. Mai dem Papste, daß er von Schottland nicht abstehen werde. Stillschweigend mußte sich Bonifatius diese empfindliche Zurückweisung gefallen lassen, denn unterdessen war der große weltgeschichtliche Streit zwischen ihm und Frankreich ausgebrochen. In ihm scheiterten die Ansprüche Bonifatius VIII. auf eine weltbeherrschende Stellung Roms.

Philipp der IV., der Schöne, war ein Herrscher, der völlig dem Typus entspricht, den Machiavelli später in seinem Fürsten gezeichnet. Er kannte nur ein Gesetz: das, welches der Eigennutz diktierte. Zur Erreichung seines Ziels, sich zum unumschränkten Alleinherrscher zu erheben, und die Macht sowohl des Adels als auch der hohen Geistlichkeit zu brechen, war ihm kein Mittel unerlaubt. Wo Gewalt nicht ausreichte, wußte er durch Verschlagenheit und Klugheit die Wege zu ebnen und dabei doch den Schein zu wahren, als ob er im Namen der gekränkten Ordnung und des verletzten Rechts, ja selbst im Namen der beleidigten Kirche handle. Waren auch die Beziehungen des Papstes zu Philipp im Beginn seines Pontifikats die besten, so mochten doch schon die vorhin berührten Aufforderungen Bonifatius' VIII. zum Einstellen der Feindseligkeiten gegen England den stolzen Fürsten unangenehm berührt haben. Als dann 1296 der Klerus von Frankreich und England sich über die von Philipp IV. und Eduard zum Zweck der Kriegsführung auferlegten Steuern bei Bonifatius beklagte, erließ dieser am 25. Februar 1296 die Bulle Clericis laicos, die in ihrem Eingang sich der „allgemein belastenden, und darum auch allgemein verletzenden, der Würde und Klugheit des apostolischen Stuhls nicht angemessenen" (Hefele S. 291) Phrase bediente, daß die Laien stets Feinde des Klerus gewesen und auch noch jetzt seien, und dann in ihrem weiteren Verlauf alle Fürsten, welche ohne Einwilligung der Kurie die Geistlichkeit besteuern, mit dem Bann bedrohte. Während Eduard nach anfänglichem Widerstand 1297 erklärte, es dürfe ferner keine Steuer ohne Zustimmung des Klerus erhoben werden, antwortete Philipp auf die päpstliche Drohung mit einem Verbot der Ausfuhr alles gemünzten und ungemünzten Silbers rc., d. h. der Übersendung aller in die päpstliche Kasse fließenden Summen (August 1296). Hierauf trat Bonifatius zuerst in der Bulle Ineffabilis amoris vom 25. September 1296 seinen Rückzug an, der in zwei Briefen vom 7. Februar 1297 an den König und zuletzt in zwei an die französischen Bischöfe gerichteten Schreiben vom 28. d. M. und vom 22. Juli 1297 in eine Flucht auszuarten drohte. Hier erklärte er, daß die Bulle Clericis laicos nicht zur Anwendung kommen solle, wenn die Geistlichkeit der Krone freiwillig ein Geschenk mache, sich auch nicht auf Notfälle beziehe, wann aber ein Notfall eingetreten, solle der König von sich aus bestimmen, ja er selbst, der Papst, würde nicht anstehen, zum besten des französischen Reichs das Besitztum der römischen Kirche zu opfern. Als er vollends am 11. August 1297 die Kanonisation Ludwigs IX. vollzog, schien das Einvernehmen mit Philipp IV. wieder hergestellt. Doch schon die freundliche Aufnahme, die die vom

Papst proskribierten Glieder der Familie Colonna bei Philipp fanden, drohte die Beziehungen wieder zu trüben, zumal da Philipp den maßlosen Verdächtigungen, welche die Vertriebenen auf den sittlichen Charakter des Papstes häuften, willig sein Ohr lieh. Ferner mehrten sich seit 1299 die Klagen des Papstes über das von dem König mißbrauchte Regalienrecht. Endlich im Jahre 1301 kam der Ingrimm zwischen Bonifatius VIII. und Philipp IV. zu einem heftigen Ausbruch. Die neue Fehde drohte mit um so viel größerer Schroffheit geführt zu werden, als beide Kämpfer nach jenem ersten Sieg des Königs und dem Rückzug Bonifatius' VIII. ihre Forderungen noch höher geschraubt und die letzten Konsequenzen ihres Standpunktes gezogen hatten. Des Papstes Selbstbewußtsein war durch das Jubiläum des Jahres 1300, zu dem hunderttausende von Pilgern nach Rom gewallfahrtet waren, auf eine Höhe gestiegen, daß er alle Könige und Fürsten tief unter sich sah. Erklärte doch damals ein Kardinal in einer vor Bonifatius gehaltenen Rede, der Statthalter Christi sei zugleich geistlicher und weltlicher Herrscher und die Kirche habe die Pflicht, zugleich mit dem geistlichen und weltlichen Schwert die zu bekämpfen, welche diese doppelte Herrscherstellung des Papstes nicht anerkennen wollten. Dürfen wir von der Umgebung Philipps IV. auch nur annähernd auf diesen selbst zurückschließen, so sind seine Pläne im Jahr 1300 nicht weniger hochfliegend gewesen. In diesem Jahre wurde dem König eine Denkschrift überreicht, betitelt: „Summaria brevis et compendiosa doctrina felicis expeditionis et abbreviationis guerrarum ac litium regni Francorum". Ihr Verfasser war wahrscheinlich der kgl. Advokat Pierre Dubois; er entfaltet das Programm einer französischen Weltmonarchie. Er weiß dem Könige anzugeben, auf welchen Wegen und mit welchen Mitteln Konstantinopel, Deutschland, Spanien, Ungarn, die Lombardei, Neapel und Sicilien, Frankreich unterworfen werden könnten. Seine Forderung in Bezug auf Rom lautete: Säkularisierung des Patrimoniums Petri; die Sache des Papstes sei es, Sünden zu vergeben, zu predigen und zu beten, nicht aber als weltlicher Herrscher durch Kriegführen ein schlechtes Vorbild zu geben. Mögen auch Philipps eigne Pläne nicht ganz so hochfliegend gewesen sein, der königliche Ratgeber hätte seine Ideen nicht zu Papier gebracht, wenn er nicht gewußt, daß sie seinem Herrscher sympathisch gewesen. Die äußere Veranlassung, daß die Verstimmung zwischen Bonifatius und Philipp in offene Feindschaft umschlug, war die Sendung Bernhards von Saisset, Bischofs von Pamiers, eines Franzosen, als päpstlichen Nuntius (1301) nach Paris, um Philipp zum Kreuzzug und zur ausschließlichen Verwendung des von der Kirche erhobenen Zehnten für diesen Zweck zu ermahnen. Schon die Wahl des Gesandten kam einer Herausforderung von seiten des Papstes gleich, war doch Bernhard von Saisset wegen vieler Reibungen am Hofe Philipps IV. eine mißliebige Persönlichkeit. Auch damals scheint er einen anmaßenden Ton gegen den König angeschlagen zu haben. So lange er am königlichen Hofe als päpstlicher Gesandter weilte, tastete Philipp ihn nicht an, aber nachdem er nach Pamiers zurückgekehrt war, ließ er ihn nach Paris vorladen und ihm den Prozeß als Hochverräter und Majestätsbeleidiger machen. Der Gerichtshof sprach ihn schuldig und forderte seine Verhaftung und Absetzung. Bis die letztere vom Papst erwirkt war, übergab ihn der König dem Erzbischof von Narbonne zur Überwachung. Kaum erfuhr Bonifatius VIII. von dieser Behandlung seines Gesandten, als er am 5. Dezember 1301 seine augenblickliche Freilassung behufs einer Reise nach Rom unter Androhung des Bannes, verlangte. An demselben Tage forderte er alle französischen Bischöfe, die hervorragendsten Äbte, die Doktoren der Theologie, die Magister des kanonischen und weltlichen Rechts und die Abgeordneten der Kapitel auf, persönlich am 1. November 1302 in Rom zu erscheinen, um ihm ihren Rat in Angelegenheiten der französischen Kirche zu erteilen, und machte in der Bulle Ausculta fili dem König unter heftigen Vorwürfen hievon Anzeige; auch forderte er ihn auf, sich persönlich zu dieser Gerichtssitzung einzufinden, oder seine Bevollmächtigten zu senden. Motiviert war dies Verlangen durch den Hinweis, daß Gott den Vikar Christi „über die Könige und Reiche gesetzt habe", wodurch er die Befugnis besitze „anzuordnen, was zur Abschaffung der Mißstände und zu einer guten Verwaltung des französischen Reichs nützlich sei". Wohl ließ Philipp nun den Bischof von Pamiers frei, erteilte ihm aber, wie auch dem päpstlichen Nuntius den Befehl, Frankreich innerhalb einiger Tage zu verlassen. Dann griff er zu einer für die Kurie gefährlichen Waffe, er berief auf den 10. April 1302 die Barone, Prälaten und auch die Vertreter der Städte zu einem Reichstag nach Paris. Hier legte er ihnen eine päpstliche Bulle vor, nicht die echte Bulle Ausculta fili, diese war sofort nach ihrer Übergabe verbrannt worden, son-

dern eine gefälschte, welche die päpstliche an Schroffheit im Ausdruck um vieles überbot. Nachdem die Barone und die Vertreter der Städte erklärt hatten, daß sie dem König in seinem gerechten Kampf gegen Bonifatius mit Gut und Blut beistehen wollten, sahen sich auch die Prälaten zu einem ähnlichen Gelöbnis genötigt. Ihre Bitte, zu der nach Rom berufenen Synode reisen zu dürfen, wurde rundweg abgeschlagen. Gesandte der drei Stände brachten diese Beschlüsse nach Rom. In ihrer Gegenwart erklärte der Kardinal-Bischof von Porto: „Die jurisdictio temporalis steht de jure dem Papste zu als Vikar Christi und Petri, aber nicht quantum ad usum et executionem"; der Papst selbst aber ließ sich in einer — von Boutaric mit Unrecht angezweifelten — Allokution zu der Drohung hinreißen, er werde den König, den er einen „Toren schalt, bei andauerndem Widerstand „wie einen Troßbuben (garçon)" absetzen. Trotz dieser Schroffheit der Form, zeigten sich übrigens sowohl der Kardinal-Bischof als auch der Papst in ihren Reden bestrebt, den Eindruck der früheren Bullen abzuschwächen, indem sie sich auf den, freilich überaus dehnbaren Satz zurückzogen, daß der König in weltlichen Dingen ratione peccati dem Papst unterthan sei. Erreicht wurde dadurch nichts; Philipp schritt zu weiteren feindseligen Maßregeln fort: gegen Schluß des Jahres 1302 ließ er durch seine Gesandten in Rom erklären, er sehe alle Befugnisse Bonifatius' VIII. als Schiedsrichter in dem Streit zwischen Frankreich und England für erloschen an. Nun ermahnte der Papst Eduard I. nicht mehr zum Frieden, sondern zum Krieg, konnte es aber nicht verhindern, daß die bisherigen Feinde 1303 sogar ein Bündnis schlossen. Zu der römischen Synode, die Bonifatius am 30. Oktober 1302 eröffnete, fand sich trotz der durch den König bereiteten Hindernisse eine nicht unbedeutende Zahl französischer Prälaten ein. Als das Resultat der Synode dürfen wir die Bulle „Unam sanctam" ansehen, deren Verfasser wahrscheinlich Aegidius Colonna (s. Bd I S. 202, 10) gewesen ist. Die Theorie von den beiden Schwertern ward hier mit den Worten: Beide Schwerter sind in der Gewalt der Kirche, das geistliche und das weltliche, jenes muß von der Kirche, dieses für die Kirche, aber „ad nutum et patientiam sacerdotis" geführt werden, zu einem Ausdruck gebracht, der sachlich nichts neues enthält, aber den kurialistischen Anspruch in schärfster Form aussprach. Indem der Papst am Schluß dieser Bulle erklärte, daß alle Menschen um ihrer Seligkeit willen dem römischen Pontifex sich unterwerfen müssen, und diejenigen, welche seiner Gewalt widerstreben, Manichäer schalt, häufte er zu den Beleidigungen gegen den König noch den einen Nachkommen des hl. Ludwig am tiefsten verletzenden Vorwurf der Ketzerei. Doch Philipp verstand seinen Haß zunächst unter dem Schein des Eingehens auf päpstliche Vermittlungsversuche zu verbergen. Als Bonifatius das Vergebliche seiner Bemühungen einsah, trug er seinem Kardinal-Legaten am 13. April 1303 auf, Philipp mitzuteilen, daß er infolge der Hinderung der französischen Bischöfe, die römische Synode zu besuchen, ausgeschlossen sei von der Gemeinschaft der Gläubigen und der Sakramente. Der Überbringer dieses Auftrags ward in Frankreich verhaftet, und der Kardinal-Legat hielt es für geraten, sofort zu fliehen. Am 13. Juni 1303 ließ der König eine ausgewählte Versammlung von französischen Geistlichen, Baronen und Juristen zusammentreten. Hier wurde der offene Kampf begonnen, indem Wilhelm du Plessis eine Art Anklageschrift gegen Bonifaz verlas: Die Kirche entbehre des rechtmäßigen Oberhaupts, da Bonifatius sein Amt erschlichen habe und den Stuhl Petri durch zahllose Verbrechen entweihe. Diese zählte er am folgenden Tage in einer Schrift auf, welche den Papst in 24 Punkten mehrfacher Ketzerei, der Begünstigung des Götzendienstes, des Verkehrs mit Dämonen und Wahrsagern, der krassesten Simonie, des Blutdurstes, des unerlaubten Umgangs mit seiner Nichte, der Sodomie, der Ermordung Cölestins, der Verachtung des Bußsakraments und der Fasten, der Geringschätzung des gesamten Geistlichen- und Mönchs-Standes rc. beschuldigte, Verleumdungen, welche von den italienischen Gegnern des Papstes dem französischen Hofe zugetragen worden waren. Auf diese Anklage hin beschloß die Versammlung, an ein allgemeines Konzil zu appellieren, vor dem sich der Papst verantworten möge. Von allen Korporationen und allen Klassen der Gesellschaft liefen unzählige Zustimmungen, teils freiwillig, teils aber auch infolge von Zwang, zu diesem Beschluß der Versammlung ein. Sollte die Zitation des Papstes vor ein Konzil nicht eine leere Drohung bleiben, so mußten Mittel gefunden werden, um ihn zu zwingen, der Aufforderung Folge zu leisten. Für diesen Zweck arbeitete in Italien Wilhelm Nogaret von Toulouse, der Vizekanzler Philipps. Mit ihm verband sich Sciarra Colonna, ein Glied der vom Papst geächteten römischen Adelsfamilie. Mit Gold gewannen sie die Barone der Campagna, die Bonifatius

wegen der Begünstigung seiner Nepoten, der Gaetani, haßten. Selbst in Anagni, wo sich die Kurie damals aufhielt, hat Nogaret hervorragende Männer der Bürgerschaft und der päpstlichen Umgebung in die Verschwörung hineingezogen. Unterdessen hatte sich Bonifatius zum äußersten entschlossen, am 8. September 1303 sollte Philipp in der Kirche von Anagni gebannt werden. Die Bulle war schon ausgestellt und vom Papst unterschrieben; allein zur Verkündigung des Bannes kam es nicht. Denn in der Morgendämmerung des 7. September drang Nogaret mit seinen Genossen und einigen hundert Mann Bewaffneter durch die von Verrätern geöffneten Thore in die Stadt Anagni. Da Verhandlungen zu keinem Ergebnis führten, und da Bonifaz unbeugsam jedes Zugeständnis zurückwies, wurde er in seinem Palast als Gefangener behandelt. Doch dauerte diese Lage nicht lange. Am 9. September erhoben sich die Bürger von Anagni für ihn; Nogaret und Sciarra Colonna flohen. Bonifaz konnte am 25. Septbr. nach Rom zurückkehren. Dort ist er wenige Wochen später, am 11. Oktober 1303, gestorben.

Nicht in der Gefangennahme und dem Tod des Papstes liegt seine Niederlage, sondern in der Thatsache, daß die geistlichen Waffen, die er verwandte, dem erregten französischen Nationalgefühl gegenüber völlig versagten. Der staatliche Gedanke erwies sich als mächtiger, denn der kirchliche. Diese Niederlage Bonifatius' VIII. erschütterte das Ansehen des Papsttums in seinen Grundfesten. Mit einem an die Zeiten des Investiturstreites erinnernden Eifer wurde die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat erörtert und die völlige Unabhängigkeit der Staatsgewalt vertreten. Die bedeutendsten Wortführer dieser Ansicht sind die Verfasser der Disputatio super potestate praelatis ecclesiae atque principibus terrarum commissa, als welchen man bisher Wilhelm Occam ansah, gegen dessen Autorschaft aber Riezler gewichtige Bedenken geltend gemacht hat, und der Dominikaner Johann von Paris in seinem tractatus de potestate regia et papali.

Bonifatius VIII. war kein unbedeutender Mann. Fast achtzigjährig, als er die päpstliche Würde erhielt, hat er während seiner Amtsführung nie eine Spur von der Schwäche des Alters gezeigt: so unbeugsam wie sein Wille, so klar und folgerichtig waren seine Gedanken. Sein ganzer Sinn aber stand auf Herrschaft. Daß er ein Jurist war, verleugnet seine Auffassung des päpstlichen Amtes nirgends. Hier erinnert er an Gregor VII. Kämpfe konnten ihm deshalb so wenig erspart sein als diesem. Aber im Kampfe zeigte er weniger sittliche Hoheit als Gregor, geschweige denn als Männer wie Nikolaus I. und Innocenz III. Das oft wiederholte Wort von Möhler: Sollte das Papsttum von der Höhe, die es im 12. und 13. Jahrhundert erstieg, wieder herabsteigen, so konnte das nicht auf eine ehrenvollere Weise geschehen als unter Bonifatius VIII., ist schief. Auch sonst klebt mancher Makel an der Persönlichkeit dieses Papstes. Er trug kein Bedenken, die Steuern und Zehnten, die er behufs Wiedergewinnung des h. Landes aufgelegt, zu seinen Kriegen und Kämpfen zu gebrauchen. Auch ist der Vorwurf nicht unbegründet, daß er die Vorrechte seiner Stellung benützte, um möglichst viel Geld und Geldeswert zusammenzubringen in der Absicht, das Haus der Gaetani mit fürstlichem Glanz zu umgeben. Wo er den Frieden, wie zwischen England und Frankreich, vermittelte, geschah es nicht ohne den klar hervortretenden Hauptzweck, sich als den obersten Schiedsrichter der Völker hinzustellen. Konnte er von der Zwietracht der Fürsten für sich Vorteil erwarten, so reizte er den einen gegen den andern, wie z. B. Albrecht I. und Eduard I. gegen Philipp IV. Dagegen muß eine objektive Kritik die von seinen Gegnern oftmals wider ihn geschleuderte Anklage eines unsittlichen, den schamlosesten Ausschweifungen ergebenen Lebens völlig bei Seite liegen lassen, sie wird von keinem glaubwürdigen Zeugen bestätigt. Ebenso unberechtigt ist die Anschuldigung der Ketzerei. Gewiß hatte Clemens V. guten Grund zu dem zweifelhaften Lob, das er Bonifatius spendet, wenn er ihn einen Vertilger der Häretiker nennt. Denn wir wissen, daß er die Gesetze Kaiser Friedrichs II. gegen die Ketzer nicht bloß bestätigte, sondern noch verschärfte; schwere Verfolgung erfuhr besonders der Orden der Cölestiner-Eremiten; er wurde aufgehoben. Der hervorragendste Mönch aus diesem Kreise, Fra Jacopone da Todi, der Dichter des Stabat Mater, büßte seine Widersetzlichkeit bis zum Tode Bonifatius' VIII. im Kerker.

Einen großen Einfluß auf die Weiterbildung des kanonischen Rechts gewann Bonifatius durch die Herausgabe des sogen. liber sextus 1298; er enthält seine Dekretalien und die seiner Vorgänger bis auf Gregor IX. und sollte eine Fortsetzung bilden zu den fünf Büchern, die der letztgenannte 1234 hatte zusammenstellen lassen.

Zum Ruhm gereicht es Bonifatius, daß er nach dem Vorbilde der Universität von Bologna zu Avignon und zu Fermo, in der Mark Ancona, Hochschulen für Theologie, die beiden Rechte, für Arzneiwissenschaft und die freien Künste errichtete. Vor allem hat er sich ein Anrecht erworben auf die Dankbarkeit Roms durch die Neubegründung der von Karl von Anjou 1265 gestifteten römischen Universität (1303). Unter seinen die Gesamtkirche betreffenden Bestimmungen ist endlich die Bereicherung des katholischen Festkalenders zu erwähnen; 1294 befahl er die Gedenktage der 4 Evangelisten, der 12 Apostel und der 4 großen Kirchenlehrer jährlich mit doppeltem Offizium zu begehen.

Zöpffel † (Hauk).

Bonifatius IX., Papst 1389—1404. — Quellen: Vita Bonifacii IX. bei Muratori, Rer. Ital. scr. t. III, II, S. 830; Gobelinus Persona, Cosmodromium bei Meibom, Scr. rer. Germ. I, S. 316ss.; Minerbetti, Cronica, bei Tartinius, Scr. rer. Ital. collect. II ad annum 1390ss.; Matthaeus de Cracovia, tractatus de squaloribus Romanae curiae bei Walch. Monimenta medii aevi, fasc. I, S. 3ss.; Sozomenus Pistoriensis, Specimen historiae bei Muratori, t. XVI, S. 1140ss.; Dietrich von Nieheim, De schismate liber II, c. 6ff.; Ausg. v. Erler. Lpz. 1890 S. 129ff.; Salviati, Cronica o memoire dall' anno 1398 al 1411 bei (Luigi) Delizie degli eruditi Toscani t. XVIII, S. 199ss.; Platina de vitis pontific. Roman. in der Kölner Ausgabe von 1626 S. 257ss. &c.; siehe auch die bei Papst Clemens VII. und Benedikt XIII. a verzeichneten Quellen. Die hierher gehörigen wichtigen Bullen und Aktenstücke finden sich bei Raynaldus, Annal. eccles. ad ann. 1390—1404; Janssen, Frankfurts Reichskorrespondenz, Bd. I Freib. 1863, S. 526ff.; Weizsäcker, Deutsche Reichstagsakten, Bd. 2f., München 1874, S. 369ff., 417ff. &c.; Deutsche Reichstagsakten unter König Ruprecht 1. u. 2. Bd, Gotha 1882—85; v. Pflugk-Harttung, Iter Italicum, Stuttg. 1883; Döllinger, Beiträge zur polit., kirchl. und Kulturgeschichte 3. Bd Wien 1882 S. 361: Monumenta Vaticana hist. regni Hung. illustr. 3. u 4. Bd, Pest 1888f.; Bower, Histor. der Päpste, übers. v. Rambach, 9. Tl. 1772 S. 3ff.; Christophe, Geschichte des Papstt. während des 14. Jhrh.s übers. v. Ritter, 3. Bd 1854 S. 86ff.: Sugenheim, Gesch. der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaats, 1854 S. 310; Creigthon, History of papacy 1. Bd 1882 S. 98f.; Jungmann, Dissertationes selectae 6. Bd 1886 S. 272; Pastor, Gesch. der Päpste seit d. Ausg. des MA 1. Bd 1886 S. 128; Weßenberg, Die gr. Kirchenvers. des 15. und 16. Jhrh.s 2. Bd 1845 S. 43ff.; Hefele, Conciliengesch. 6. Bd 2. Aufl. 1890 S. 812; v. Reumont, Gesch. der Stadt Rom, 2. Bd 1867 S. 1096; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom im MA 6. Bd 4. Aufl. 1893 S. 326; Du Puys, Hist. du schisme, 1654; Maimbourg, Hist. du grand schisme d'Occident, 1678; Lindner, Gesch. des deutschen Reichs unter König Wenzel 2. Bd 1880 S. 307; ders., Deutsche Geschichte unter den Habsburgern und Luxemb. 2. Bd 1893 S. 170ff.; Höfler, Ruprecht v. d. Pfalz, 1861 S. 136 u. ö.; Aschbach, Gesch. Kaiser Sigmunds 1. Bd 1838 S. 136; Häußer, Geschichte der rhein. Pfalz, 1. Bd 1845 S. 208; Frey, Verh. mit der Curie über die Approbation Ruprechts, 1886; Helmolt, König Ruprechts Zug nach Italien 1892; Winkelmann, D. Romzug Ruprechts, 1892; Palacky, Gesch. v. Böhmen 3. Bd 1. Abt. 1845 S. 57; Schwab, Joh. Gerson, 1858 S. 118; Th. Müller, Frankreichs Unionsversuch unter d. Regentschaft des Herzogs v. Burgund 1881; Noël Valois, La France et le grand schisme 2. Bd 1896 S. 157.

Peter Tomacelli aus einem Adelsgeschlechte Neapels stammend, wurde von Urban VI. zum Kardinaldiakon, später zum Kardinalpriester ernannt. Als dieser Papst am 15. Okt. 1389 gestorben war, wurde er in einem kurzen Konklave am 2. Nov. 1389 gewählt; er nannte sich Bonifatius IX. Es fehlte ihm an Bildung und Geschäftsgewandtheit, aber er galt als gescheut, leutselig und sittenrein. Sein hauptsächlichstes Ziel war die Wiederherstellung der päpstlichen Gewalt in Rom und dem Kirchenstaat. Nicht ohne Erfolg hat er daran gearbeitet. Zwar nötigten ihn die Römer 1392, die Stadt zu verlassen, nach Perugia und von hier nach Assisi zu gehn, aber da sie fürchteten, der Papst könne auf die Dauer seinen Sitz verlegen, riefen sie ihn 1393 zurück. Nur unter der Bedingung, daß sie auf einen großen Teil ihrer Freiheiten verzichteten, folgte er ihren Bitten. Eine neue Empörung gab ihm 1398 die willkommene Gelegenheit, die republikanischen Freiheiten der Stadt gänzlich zu zerstören. Auch im größten Teil des Kirchenstaates gelang es ihm das Ansehn des Papsttums wieder herzustellen. Das Glück blieb ihm auch Neapel gegenüber treu. Dort lagen die Verhältnisse infolge der wirren Politik Urbans VI. sehr ungünstig. Clemens VII. und Ludwig II. von Anjou glaubten die Zeit gekommen, das Königreich ganz zu erobern. Bonifatius trat jedoch in die engste Verbindung mit König Ladislaus und dank seiner Unterstützung errang dieser schließlich den Sieg über den französischen Prinzen. Dadurch war Neapel für die Obedienz Roms gewonnen.

Die Beseitigung des Schismas hoffte B. mit Hilfe der politischen Mächte zu erreichen. Zuerst setzte er seine Hoffnung auf den deutschen König Wenzel, den er zur Kaiserkrönung nach Rom aufforderte. Aber dieser war durch Unruhen im Reich sowie in seinen Erblanden viel zu beschäftigt, als daß er vorderhand an einen Romzug hätte denken können. Sodann richtete er eine Gesandtschaft an Karl VI. von Frankreich 1392, um ihn von der Obedienz Clemens' VII. abzuziehn; aber sie blieb ohne Erfolg. Ebenso der gleiche Versuch in Castilien. Die Aussicht auf Beilegung des Schismas, die der am 16. Sept. 1394 erfolgende Tod Clemens' VII. eröffnete, zerstörten die Kardinäle zu Avignon durch die von ihnen schon am 28. September vollzogene Wahl Benedikt' XIII. Bonifatius und Benedikt waren gleich fest von der Rechtmäßigkeit ihres Pontifikats überzeugt: daran scheiterten die Versuche der politischen Mächte, sie zum Rücktritt zu bewegen. Das Äußerste, wozu Bonifatius sich verstand, war das schwerlich ernstgemeinte Versprechen der Abdankung für den Fall, daß auch der Gegenpapst die via cessionis betrete (1398). Wohl die Geneigtheit Wenzels, auf die französischen Pläne zur Beilegung des Schismas einzugehen, bewog Bonifatius IX. 1400 den Kurfürsten von Mainz, Köln und Pfalz, als sie Wenzel absetzen und einen neuen König wählen wollten, seine Unterstützung nicht geradezu zu versagen. Da er um dieselbe Zeit dem Könige versicherte, er werde auf seiner Seite ausharren, ja ehe er in die Absetzung willige, für ihn sein Blut vergießen, so ist einleuchtend, daß er durch Zögern und Zweideutigkeit die Gefahr, die in der Spaltung des Reichs für ihn lag, umgehen wollte. Im August 1400 wurde Wenzel des Reichs verlustig erklärt und Ruprecht von der Pfalz zum König gewählt. Auch jetzt lehnte der Papst seine sofortige Anerkennung ab; er wollte abwarten, wie der Kampf um die Krone verlaufen werde. Als sich dann Ruprecht weigerte, irgendwelche Erklärungen in Bezug auf das fernere Verharren bei der Obedienz Bonifatius' IX. in den bei der Kaiserkrönung abzulegenden Eid aufzunehmen, so schienen sich die Beziehungen zwischen beiden ganz zu lösen. Aber die Furcht, daß Ruprecht sich völlig an Frankreich anschließen werde, führte Bonifatius 1403 zur Bestätigung der Absetzung Wenzels und zur Anerkennung Ruprechts. Im Jahre darauf, am 1. Oktober 1404, ist Bonifatius gestorben.

Während seines Pontifikats hat er sich einen schlechten Ruf erworben; allgemein beschuldigte man ihn unersättlicher Habsucht, Begünstigung seiner Nepoten, simonistischer Vergebung der Pfründen, einer maßlosen Steigerung in der Mißwirtschaft mit den Annaten und des schmutzigen Handelns mit den Jubiläums-Indulgenzen.

Zöpffel † (Hauck).

Bonifatius (Winfrid Wynfrith), gest. 755. — Quellen: hauptsächlich die Vita des Wilibald, übersetzt von W. Arndt (in Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit Bd 13) 1888 und die Epistolae et sermones St. B., herausg. v. Serrarius 1605, von Würdtwein 1790, Giles 1842, MSL 99. Bd, Jaffé (Bibl. rer. Germ.) 1869; Dümmler in MG Epist. 3. Bd 1892 S. 231 ff. Vgl. dazu Dünzelmann in d. FdG 13. Bd S. 3 ff.; Pfahler, Bonif. Briefsammlung. 1882 und Nürnberger, Aus der Hinterlassenschaft des B. und Burchard 1888. B. Carmina in MG Poet. aev. Car. 1. Bd 1881.

Litteratur: Die Monographien von Letzner 1602, Seiters 1845, J. P. Müller 1869, Werner 1875, Fischer 1882, Pfahler 1880, Buß 1880, Ebrard, B. der Zerstörer des columbanischen Kirchentums auf dem Festland 1882; Loofs, Zur Chronologie der auf die fränk. Syn. bez. Briefe, 1881; derselbe, in ZKG 1882, Hahn, Jahrbb. des fränk. Reichs 1863, und Bonifaz und Lul 1883; Ölsner, Jahrbb. des fränk. Reichs 1871. Außerdem die Kirchengeschichten Deutschlands von Rettberg, Friedrich und Hauck, und Ebert, Gesch. der Lit. des MA im Abendland 1. Bd 2. Aufl. 1889 S. 653 ff. — Weitere Litteratur bei Potthast, Wegweiser 2. Aufl. S. 164 ff. und 1216 ff.

Bonifatius' Leben und Wirken ist vielfach in Dunkel gehüllt, weshalb auch die Urteile über ihn sehr verschieden lauten. Man vermag nicht einmal mit Sicherheit seine Abkunft zu ermitteln und wie er zur Veränderung seines eigentlichen Namens Winfrid oder Wynfrith gekommen ist. Ohne sich auf Vermutungen oder Streitfragen einzulassen, will die nachfolgende Darstellung lediglich die allgemein anerkannten Thatsachen zusammenfassen.

Aus einem vornehmen angelsächsischen Hause in Wessex abstammend und etwa in der Zeit zwischen 675—683 geboren, hat B. seine erste geistliche Bildung im Kloster Adescancastre (Exeter?) empfangen, ist dann in das Kloster Nhutscelle eingetreten, wo er unter dem gelehrten Abt Wynbercht gründliche Studien machte und sich eine bedeutende Kenntnis der Bibel und der Kirchenväter aneignete, und mit der Leitung

der Klosterschule betraut wurde. Er erfreute sich nicht nur der Gunst seines Abtes und der Klosterbrüder, sondern ist auch in weiteren Kreisen ausgezeichnet worden, als ihn eine Synode mit Aufträgen an den Erzbischof von Canterbury betraute. Seine Begabung als Prediger, sein Verständnis für kirchliche Fragen, seine gelehrten Interessen erwarben ihm überall Freunde. Männer wie Aldhelm, Erzbischof Berchtwald, Bischof Daniel blickten auf ihn mit Vertrauen und Hoffnung, sein Kloster hatte Ursache stolz auf ihn zu sein. Gleichwohl vermochte die Heimat ihn nicht festzuhalten. Wie so viele seiner Landsleute und wie in früherer Zeit die Mönche der altbritischen oder iroschottischen Kirche über das Meer hinüber gezogen waren, um auf dem Festland an dem Werke der Heidenbekehrung und Ausbreitung der Kirche zu arbeiten und in Kampf und Tod die Krone des Himmelreichs zu gewinnen, so trieb es auch ihn hinaus in die Fremde. Dort saßen die stammverwandten Sachsen noch immer in heidnischer Finsternis wartend auf den Aufgang des ewigen Lichts und näher noch lag das friesische Land, dessen edles Volk durch Willibrord zwar dem Christentum angenähert war, wo aber der trotzige Radbod soeben mit roher Gewalt die christlichen Priester vertrieben, ihre Kirchen zerstört und die Missionsarbeit eines Jahrzehnts vernichtet hatte. Das war es wohl, was B. veranlaßte, gerade nach Friesland zu gehn, mit Radbod selbst zu verhandeln und mit frischem Mut das Werk zu beginnen. Im Frühjahr 717 kam er in Begleitung von Genossen, wohlausgerüstet, unter dem Segen und dem Gebete seiner Klosterbrüder herüber; aus unbekannten Gründen kehrte er aber schon im Herbst nach Nhutscelle zurück, allerdings nicht um da zu bleiben, sondern um ein Weiteres vorzubereiten, sonst hätte er gewiß die für ihn bei seiner Jugend doppelt ehrenvolle Wahl der Mönche zum Nachfolger Wynbrechts angenommen. Im folgenden Frühjahr zog er von neuem aus, diesmal ging sein Weg durch das Frankenreich nach Rom, und er ist niemals wieder nach England zurückgekehrt, obwohl er zeitlebens mit alten und neuen Freunden und Freundinnen in engem brieflichen Verkehr verblieb. Der Aufenthalt in Rom währte vom Herbst bis zum Frühjahr. Papst Gregor II. besprach mit ihm wiederholt die Vorschläge, die er vor den päpstlichen Stuhl gebracht hatte, und beauftragte ihn schließlich als Missionar nach Thüringen zu gehen, wo bereits Willibrord Verbindungen angeknüpft hatte. B. verpflichtete sich, die Taufe nach römischer Form und Ordnung auszuführen und an den Papst zu berichten, wenn er auf Schwierigkeiten stoßen sollte. Es kam darauf an, daß der nordwärts von den heidnischen Sachsen, südwärts von dem Herzogtum Baiern, im Osten von den Slaven begrenzte, in Mitteldeutschland gelegene jüngste Teil des Frankenreichs gewonnen würde. Es war dies um so nötiger, als hier längst nicht mehr das bloße Heidentum herrschte, sondern von iroschottischen oder altbritischen Missionaren, deren einer, der h. Kilian, in Würzburg erschlagen worden war, eine mehrfach von der römischen Ordnung abweichende Form des Christentums eingeführt worden war.

Die Schilderung, welche B. von den religiösen Zuständen Thüringens entwirft, selbstverständlich von seinen römischen Grundanschauungen beeinflußt, nach denen nur in der Übereinstimmung mit Rom das Heil zu finden ist, hebt die Zuchtlosigkeit des Klerus, die kirchliche Unordnung und Verwilderung scharf hervor, beklagt die Vermischung heidnischer und christlicher Sitte im Leben der Thüringer, beschuldigt christliche Priester der Teilnahme am Wotansopfer und klagt, daß die Taufe sogar von Heiden erteilt würde und daß das Heidentum unter den Augen der Priester weiter wuchere. Dabei mußte er die Erfahrung machen, daß das Volk zu den von ihm angegriffenen Priestern stand, und wie schwer es sei, hier erfolgreich einzuschreiten.

Auf einer Reise zum Majordomus Karl Martell erfuhr B., daß Radbod gestorben und Friesland wieder offen sei. Sofort eilte er auf diese Kunde den Rhein hinab nach Friesland, wo inzwischen auch bereits Willibrord seine Thätigkeit wieder aufgenommen hatte. Willibrord hätte wohl gern gesehen, wenn sein jugendlich eifriger Landsmann zu seiner Hilfe bei ihm geblieben wäre, doch zog es B., mit Berufung auf den ihm von Gregor II. erteilten Auftrag, vor, wieder nach Ostfranken zurückzugehen, nicht sofort nach Thüringen eilend, sondern vorerst in Hessen verweilend. In Hessen war vermöge naher und langjähriger Beziehungen zum Frankenreich das Christentum nicht unbekannt, aber durch die jährlich sich wiederholenden Einfälle der heidnischen Sachsen und wohl auch infolge Vernachlässigung seitens der fränkischen Kirche am Aufkommen verhindert. B. fand hier leichte Arbeit und für die Missionspredigt große Erfolge. Dank der Unterstützung zweier christlicher Grundherren konnte er in Amöneburg für sich und seine Gefährten eine Zelle schaffen als Zufluchtsort

und Mittelpunkt der Bekehrungsarbeit. Es erfolgten zahlreiche Taufen, sodaß er den Papst davon durch einen besonderen Boten benachrichtigte, woraufhin er selbst nach Rom gerufen wurde.

Bei diesem zweiten Aufenthalt in Rom wurde B. zum Bischof geweiht. Er leistete den in Rom gebräuchlichen Treueid mit dem für die deutschen Verhältnisse berechneten Zusatz: den Verkehr und die Gemeinschaft mit Priestern, die gegen die alte Ordnung der h. Väter wandeln würden, nach Möglichkeit meiden, andernfalls aber seinem apostolischen Herrn sofort getreulich Mitteilung machen zu wollen. Gleichzeitig wurde ihm eine Sammlung kirchlicher Vorschriften zu gewissenhafter Befolgung eingehändigt. Die hier übernommene Verpflichtung hat B. zeitlebens vor Augen gehabt und sich ängstlich bemüht, ketzerischen und schismatischen Priestern und Bischöfen schroff und hart zu begegnen. Wenn ihn später der Verkehr am fränkischen Hofe mit romfeindlichen Bischöfen und Großen zusammenführte, hat er das beinahe wie eine Sünde und Schuld empfunden. Die kanonischen Satzungen gegen „abtrünnige" Priester zur Geltung zu bringen setzte er sich als vornehmste Aufgabe seines Wirkens. B. hat vier Päpsten gedient, außer Gregor II. dem klugen, zielbewußten und energischen Gregor III., von diesem hochgeschätzt als tapferer Vorkämpfer weitschauender Papstpolitik, darnach den Päpsten Zacharias und Stefan II., ohne nähere Beziehungen zu letzterem, mit jenem aber keineswegs immer einverstanden und zufrieden. Wenn sich in den folgenden zwei Jahrzehnten das Ansehen des römischen Stuhls im Frankenreich zu einer geistigen Herrschaft ausgestaltete und der fränkische Klerus in freier Unterwerfung sich in Abhängigkeit von dem Papst begab, so ist dies, neben der Gunst der äußeren Verhältnisse, das Verdienst des Mönchs von Nhutscelle.

Bei seiner Rückkehr von Rom überbrachte B. dem Majordomus ein Empfehlungsschreiben des Papstes, worauf er einen Schutzbrief erhielt. Die Aufgabe, welche ihm der Papst gestellt hatte, bezeichnete der Geleitsbrief aus der römischen Kanzlei näher: In erster Linie Bekehrung der Heiden in Ostfranken, in zweiter jedoch auch noch die andere, nämlich Rückführung der in Irrtum verfallenen und Zurechtweisung der vom rechten Glauben abgewichenen Christen, die im wahren katholischen Glauben befestigt werden sollen. Wer die Tragweite dieses letzterwähnten Ausdruckes zu ermessen vermag und die kirchliche Lage der betreffenden Länder kennt, vermag sich ein Bild von der kirchenpolitischen Mission des B. zu machen. Dem Klerus und Volk von Thüringen und Hessen wurde in einer besonderen päpstlichen Bulle die Anerkennung des neuen Bischofs zur Pflicht gemacht. Von dem vierten Sendschreiben des Papstes, das B. den heidnischen Sachsen überbringen sollte, hat er niemals Gebrauch zu machen Gelegenheit gehabt.

B. fand zunächst in dem östlichen Franken genug zu thun, als er hier fertig war, wurde er in Baiern beschäftigt und bald darauf an den Hof Karlmanns und Pippins zur Ordnung der fränkischen Kirche berufen. Er begann in Hessen mit der Firmung der Neubekehrten und Fortsetzung der Missionspredigt. Jetzt fällt die Donnereiche, an ihre Stelle tritt ein Kirchlein, das überwundene Volk bekehrt sich. Zu spät kommt der Einspruch des Nachbarbischofs (Mainz?), der Hessen für sich beansprucht, der Papst und der Majordomus vermitteln zu Gunsten des römischen Bischofs. — Hierauf wendet sich B. nach Thüringen. Die landsässigen christlichen Priester — man nimmt an: Schüler der altbritischen Missionare — widersetzen sich der Autorität des Bischofs und der Einführung römischer Kirchengesetze. Umsonst. Die durch ein päpstliches Schreiben begrüßten Stammeshäupter christlichen Bekenntnisses befolgen die Ermahnung, dem Bischof zum Bau eines Hauses behilflich und sonstwie immer förderlich zu sein. Es entsteht das erste Kloster in Thüringen, Ohrdruf (724). Viele Orte Thüringens erheben den Anspruch, daß ihre Kirchen von B. begründet seien, — auch dann wenn diese Ansprüche unbegründet sind, ein Beweis dafür, wie weit der Bischof im Lande umhergekommen und wie hoch sein Ansehen gewesen ist. Die geistige Überlegenheit, der unermüdliche Eifer und die Energie, über welche er gebot, verschafften ihm einen vollständigen Sieg über seine Gegner. Noch war kein Jahrzehnt vergangen, als B. die neue Kirchenprovinz Hessen-Thüringen dem Papste zu Füßen legen konnte. Zum Dank für diese Leistung erhob ihn Gregor II. zum Erzbischof und rüstete ihn damit gleichzeitig zum Werkzeug für größere Unternehmungen. Doch ehe diese in Angriff genommen werden konnten, lag B. alles daran, die Bevölkerung in den neugewonnenen Gebieten mit dem rechten Geiste zu durchdringen und zur wahren katholischen Sitte zu erziehen. Zu dem Ende unternahm und vollführte er eine Reihe von

Klostergründungen, darunter auch drei Frauenklöster, deren Leitung angelsächsischen Mönchen und Nonnen übertragen wurde. Die Unterstützung, welche B. schon immer von England her gefunden hatte, bestand ja nicht bloß in Geld, Büchern, Kirchengeräten u. dgl., sondern vor allem in lebendigen und zum Teil sehr bedeutenden Hilfskräften, die aus den heimatlichen Klöstern herzueilten, um Deutschland Anteil an der höheren Bildung zu geben, die England bereits besaß. Wackere Männer und Frauen drängten sich förmlich dazu, in den Dienst des Apostels der Deutschen zu treten. In den Klöstern, auf den Burgen und Höfen der Edlen, in den kirchlichen Ämtern begegnet man diesen Gehilfen der Mission als Äbten und Äbtissinnen, Lehrern und Erziehern, Priestern und Bischöfen. Namen wie Tekla, Lioba, Egbert, Wilibald, Witto, Lul u. v. a. sind eng mit der kirchlichen Kulturgeschichte Deutschlands verwachsen. Auch die später (741) in Hessen-Thüringen aufgerichteten drei Bischofsitze, Würzburg, Buraburg (bei Amönaburg) und Erfurt, von denen freilich nur der erstere Bestand gehabt hat, wurden von Angelsachsen eingenommen, Erfurt wohl von B. selbst.

Man möchte erwarten, daß nach Abschluß der Missionsarbeit in Mitteldeutschland B. seine Schritte nunmehr nordwärts zu den heidnischen Sachsen lenken würde; allein dies ist nicht der Fall, vielmehr richtet er sein Augenmerk auf Baiern. Schon vor zwanzig Jahren hatte der Baiernherzog mit Rom über Anschluß der bairischen Kirche verhandelt; allein es war seitdem nichts in dieser Richtung geschehen. Die iroschottischen Abtbischöfe und Priester setzten ihre Wirksamkeit ungehindert fort neben Männern wie Vivilo in Passau, der seine Bischofweihe in Rom empfangen hatte, in den Klöstern galt vielfach noch die Columbaregel, die hierarchische Gliederung fehlte ganz, der Mangel an klerikaler Disziplin hatte mancherlei Übelstände zur Folge. Man wird nicht irre gehn, wenn man das Eingreifen des B. in die bairischen Verhältnisse auf einen Befehl des Papstes selbst zurückführt. Bei seinen kirchlichen Visitationen und in Verhandlungen mit Geistlichen und weltlichen Herren verschaffte er sich die erforderliche Kenntnis der Verhältnisse, um dem Papste weitere Vorschläge machen zu können. Dies geschah bei der dritten Anwesenheit in Rom (738). Es war die Absicht, die bairische und allemannische Kirche in eins zusammenzuziehen und auf einer gemeinsamen Synode der beiderseitigen Bischöfe die Dinge in Fluß zu bringen. Als Legat und päpstlicher Vikar mit besonderer Vollmacht ausgerüstet kehrte der Erzbischof nach Baiern zurück, trat mit Herzog Odilo in Verbindung und nahm die Reorganisation der bairischen Kirche alsbald mit gewohntem Eifer in die Hand. Es gelang wider Erwarten, die vier Bistümer Passau, Regensburg, Freising und Salzburg mit vertrauenswürdigen Männern zu besetzen, die Klöster zu reformieren, die kanonischen Satzungen zur Geltung zu bringen und die widerstrebenden Elemente im Klerus zu beseitigen. Ein paar Jahre genügten dazu. Nur von den allemannischen Bischöfen und von der gemeinsamen Synode läßt sich nichts hören. Auch blieb das Aufsichtsrecht des Legaten nicht unbestritten; der altbritische Abtbischof Virgilius von Salzburg hat späterhin noch einen harten Strauß mit ihm ausgefochten und sich trotz der in Rom erhobenen Anklage wohl zu behaupten gewußt.

Inzwischen war im Frankenreiche eine große Veränderung vor sich gegangen. Nach dem Tode Karl Martells, der für Rom und die Kirche wenig übrig hatte, war das Majordomat auf dessen im Kloster erzogenen Erben übergegangen. In Ostfranken regierte Karlmann, der, später selbst Mönch geworden ist, und jetzt sofort B. herbeirief, zum Erzbischof seines Landes bestellte und zu einer tief einschneidenden Wirksamkeit benutzte. Es lassen sich diese Dinge nicht in das Einzelne verfolgen, aber um so größer stellt sich das Gesamtergebnis dar. Seit langer Zeit war keine Synode gehalten worden. 742 fand in Gegenwart und unter dem Einfluß des B. die erste austrasische Synode statt, an der sich allerdings nur ein alemannischer Bischof beteiligte und bei der auch die Bischöfe Gewielieb von Mainz und Milo von Trier fehlten. Trotzdem und vielleicht gerade deswegen kamen hier höchst wichtige Beschlüsse zu stande, die im folgenden Jahre zu Lestinnes ihre Bestätigung und Erweiterung und nur in einem Punkte, bezüglich der Rückerstattung der in Laienhänden befindlichen Kirchen- und Klostergüter, eine Abschwächung fanden. Soweit der Widerstand der weltlichen Großen, einzelner Bischöfe und des in seinen Lebensgewohnheiten angegriffenen Volkes zuließ, wurden diese Beschlüsse von Karlmann energisch durchgeführt. Es handelte sich dabei in erster Linie um Ausrottung der Überreste des Heidentums, Beseitigung der im Lauf der Zeiten eingerissenen kirchlichen Unordnung und Verweltlichung des Klerus, des weiteren aber auch um Verdrängung der Columbaregel aus den Klöstern, Aufhebung der Wander-

bischöfe und Entfernung der als unwürdig erachteten iroschottischen Priester, Verbot der Priesterehe, Einführung des römischen Eherechts, Herstellung straffer Disziplin, bischöfliche Beaufsichtigung der Priesterschaft und Abänderung einer Reihe von Volkssitten. In gleicher Weise ordnete 744 die Synode zu Soissons für Westfranken die kirchlichen Verhältnisse. B. stand auch hier an maßgebender Stelle und hatte die Genugthuung, die hierarchische Ordnung, die Reform des Klerus und die Provinzialsynoden angenommen zu sehn. Pippin, der B., soweit es die Politik gestattete, freie Hand ließ, konnte freilich nicht alle Schwierigkeiten überwinden. Vor allem konnte er die Rückerstattung der Kirchengüter, mit denen einst Karl Martell die Großen des Reiches belehnt und sich verpflichtet hatte, nicht durchsetzen, wenn er auch bereit war, die Rechtsansprüche der Kirche zu wahren. Er konnte auch nicht hindern, daß die abgesetzten Priester, die sich weigerten, in das Kloster zu gehn, weiter amtierten, ebenso wenig konnte er die Grundherren, die ihre Rechte vertraten, zwingen, den Anforderungen des B. zu entsprechen. Das Volk aber begriff im Westen so wenig wie im Osten, daß ein verheirateter Priester oder Bischof untüchtig zum Kirchendienst oder daß die Ordination Bedingung für die Wirksamkeit religiöser Handlungen sei und einen character indelebilis habe. Auch das schien dem Volke unleidlich, daß die Giltigkeit der Taufe von dem Exorzismus, der Abrenuntiation, der trinitarischen Formel und der Anwendung des Kreuzeszeichens abhängig sein sollte. Niemand hatte je daran Anstoß genommen, daß ein Bischof Waffen trug, zur Jagd ging und mit in den Krieg zog. Aber geradezu unerträglich fand man die neuen Ehegesetze, welche die in Frankreich gebräuchliche Verwandtenehe verboten und die kirchliche Trauung forderten, ebenso wie die Häufung der Festtage, das Verbot von Pferdefleisch und anderen Nationalgerichten, kurz diese ganze gesetzliche Bevormundung des häuslichen und öffentlichen Lebens. Man schalt auf den „Fremden“, es bildete sich eine mächtige Gegenpartei an den Höfen Karlmanns und Pippins, hochangesehene und vornehme Männer, wie der Laienbischof Milo arbeiteten mit allen Mitteln gegen die sogenannte „kirchliche Reform“. B. hatte einen schweren Stand, ohne doch einen Schritt zurückzuweichen. In dieser Hinsicht hat der Prozeß gegen die Bischöfe Clemens und Aldebert ein besonderes Interesse. Derselbe zog sich durch mehrere Jahre und B. hatte nicht eher Ruhe, als bis sie in allen Instanzen verdammt, auch vom Papst auf einer römischen Synode, und beseitigt waren. Zuletzt mußte auch Gewielieb von Mainz weichen, ein waffenkundiger Herr, der eigenhändig in Blutrache einen Sachsen getötet hatte.

Es war ein großer Schritt vorwärts, als die gemeinsame fränkische Synode von 745 die Einheitlichkeit der „reformierten“ Kirche in beiden Landesteilen zum Ausdruck brachte, wobei dem Erzbischof als Metropoliten der Kölner Sitz zugesichert wurde. Daß hernach ein anderer und nicht B. Köln erhielt und zwar trotz der Bestätigung des Papstes, war für B. eine große Enttäuschung. Er mußte sich mit Mainz begnügen. Es war ihm mit Köln um die Nähe von Friesland zu thun gewesen, wohin er jetzt nach Willibrords Tod seine Blicke richtete. In Mainz hatten die Gebiete von Thüringen-Hessen den Vorzug seiner unmittelbaren Fürsorge, und hier war er auch unfern seinem geliebten Kloster Fulda. Fulda, 744 begründet, erstand damals in der „Wüste Buchonia“ unter der lebhaftesten Teilnahme des Erzbischofs, der sich von Pippin dazu Grund und Boden erbeten und seinen Schüler, den späteren Abt Sturm, zum Studium in italienische Klöster ausgesandt hatte. Es sollte eine Musteranstalt werden und ist es auch geworden. B. hat für Fulda auch jenes Privileg erworben, durch welches ihm Freiheit von jeder bischöflichen Aufsicht und unmittelbare Unterordnung unter den Papst zugesichert wurde. Nirgends weilte B. lieber als in Fulda. Da hat er gebaut, gelehrt, gebetet, geruht; da sollte auch sein Grab sein.

Als 747 die zur Synode versammelten fränkischen Bischöfe vereint mit B. eine Erklärung unterzeichneten, in welcher sie die päpstlichen Rechte und Gewalten feierlich anerkannten und die förmliche Unterwerfung des fränkischen Klerus unter Rom vollzogen wurde, sah er sich am Ziel. Der Papst Zacharias dankte ihm dafür und pries Gott, daß er jene Bischöfe alle einmütig zur Gemeinschaft der h. Mutterkirche zurückgerufen habe und bezeugte auch sonst seine Freude über das feste Band, das nun zwischen der fränkischen Kirche und Rom geknüpft sei sowie über die Bekehrung derselben zu dem Schützer und Meister, dem Apostelfürsten Petrus und über die Angliederung an die h. apostolisch-katholische Kirche, deren Haupt der Papst.

Es sind übrigens zwischen B. und Zacharias mitunter auch weniger freundliche Worte gewechselt worden. B. hatte zeitweilig seine eigene Meinung, was ihm in Rom

sehr verübelt wurde und geradezu verdrießlich war die Auseinandersetzung wegen der Pallienverleihung an drei neustrische, von B. geweihte Erzbischöfe. Mit dem Papst Stefan hat B. kaum nähere Beziehungen gehabt. B. scheint ihn nicht einmal gesehen zu haben, als der Papst persönlich bei Pippin im Frankenreich erschien. Die Verhältnisse hatten sich vor dem Staatsstreich Pippins wesentlich verändert. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß B. bei der Erhebung Pippins zum König anwesend gewesen ist. Der Verkehr am Hofe war ihm lästig geworden. Es scheint nur brieflich, und durch den Abt und Hofkaplan Fulrad mit dem Könige verhandelt worden zu sein. B. lebte der Verwaltung seiner Diöcese, der Sorge für seine Klöster, Kirchen, Priester und Mönche, und der Vorbereitung der Mission in Friesland. Um diese Zeit nahm er nämlich den Gedanken an die Fortführung und Vollendung von Wilibrords Werk allen Ernstes auf. Er bestellte, kraft erhaltener Vollmacht, Lul zu seinem Nachfolger in Mainz und begab sich 754 nach Friesland. Eoban wurde zum Bischof von Utrecht eingesetzt und diese Anordnung gegen den Widerspruch Kölns aufrecht erhalten. Im Winter ist B. wieder in Mainz. Ein großer Missionszug geht im Frühjahr 755 wieder Rheinabwärts. B. ist von Todesgedanken erfüllt. Am 5. Juni, am Morgen des zur Firmung der Neubekehrten bestimmten Tages, wird er mit seinen Gefährten im Lager am Flüßchen Borne von den Heiden überfallen und, als er mit dem Evangelienbuch in den Händen aus dem Zelt heraustritt, erschlagen. So endet er als Märtyrer in dem Lande, in dem er vier Jahrzehnte zuvor als Missionar begonnen. Sein Leichnam ruht in Fulda. Die Sage hat, wie sein Leben, so auch seinen Tod verherrlicht. Eine englische Synode ernannte ihn bald darnach zum Schutzpatron der englischen Kirche neben dem h. Gregor und Augustin. Pius IX. hat 1875 angeordnet, in den Nöten der Gegenwart in Deutschland und England seinen Namen besonders eifrig anzurufen. — Die dem B. zugeschriebenen Vitae Lebuini und Levini sind unecht, ebenso eine Reihe anderer ihm beigelegter Schriftstücke, vielleicht auch die Sermones. **A. Werner.**

Bonifatius-Verein. Bonifatiusbuch oder St. Bonifatius und sein Verein, 2. Aufl. Paderborn 1873; Gams, Der Bonifatiusverein in Süddeutschland 1850—1880, Paderb. 1880; Bonifatiusblatt, Paderborn 1853 ff.; Schlesisches Bonifatius-Vereins-Blatt, Breslau 1860 ff.

I. Die Begründung des Bonifatius-Vereins. — Während seit dem 30jährigen Kriege bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts die einzelnen Konfessionen abgeschlossen für sich lebten, trat mit Anfang dieses Jahrhunderts eine Verschiebung der konfessionellen Verhältnisse und eine Mischung der Konfessionen ein, so daß es jetzt wohl kaum eine einzige Gemeinde, wenigstens in den Städten giebt, welche rein katholisch oder rein protestantisch ist. Durch den wachsenden Handels- und Geschäftsverkehr, durch die Eisenbahnen und das Fabrikwesen, durch die Freizügigkeit kamen viele Katholiken an protestantische Orte, und die Seelenzahl fast aller katholischen Pfarreien in Gegenden, welche vom Bahnverkehr abliegen oder keine Industrie treiben, nahm bedeutend ab. Andererseits stieg die Zahl der zugewanderten Katholiken in bisher reinprotestantischen Landesteilen außerordentlich. Durch Mischehen und mangelnde geistliche Versorgung gingen der römischen Kirche viele Seelen verloren. Gams (a. a. O. S. 5) beziffert diesen Verlust für die Jahre 1802—1850 in Norddeutschland auf eine Million, in Süddeutschland auf 100 000; die historisch-politischen Blätter (Bd 68, S. 45) veranschlagten denselben für die Zeit von 1802—1870 auf mehr als 500 000 Seelen! Zunächst war es der „Xaverius-Verein", welcher sich auch der „Missionen" in Deutschland mit regem Eifer annahm, wie er denn noch jetzt gemeinsam mit dem Bonifatius-Verein arbeitet. Aber als seine eigentliche Aufgabe betrachtete er doch die Heidenmission; ebenso war es einer schnellen Hilfe hinderlich, daß sich sein Vorstand in Lyon befand. Auch durften bis zum Jahre 1848 keine Kirchen oder Schulen ohne Genehmigung der Regierung errichtet werden. Das Jahr 1848 brachte der römischen Kirche größere Freiheit, und nun begann eine Blüte des katholischen Vereinswesens. Schon die beiden ersten Katholikenversammlungen in Mainz (1848) und Breslau (1849) beschäftigten sich mit der Gründung eines besondern Vereins zur Beseitigung der kirchlichen Notstände in der Diaspora. Aber erst auf der dritten Generalversammlung zu Regensburg (Herbst 1849) kam derselbe zu stande. Döllinger entwarf die Statuten des Vereins, an dessen Spitze Graf Josef von Stolberg, der Sohn des bekannten Konvertiten Friedrich Leopold von Stolberg, trat. Der Verein stellte sich unter dem Schutz des hl. Bonifatius, „denn wie durch ihn die Segnungen des Christentums unserm deutschen Vaterlande zuerst gebracht wurden, so soll er dem frechen Unglauben und dem modernen Heidentum gegen-

über nur darin seine Kraft, und darin seinen Ruhm suchen, daß durch ihn, als durch ein Werkzeug in Gottes Hand die Wahrheit der katholischen Lehre unser Vaterland erleuchte, unser Vaterland erwärme, unser Vaterland durchdringe". § 1 der Satzungen sagt: „der Bonifatius-Verein bezweckt die Unterstützung der in protestantischen Gegenden Deutschlands wohnenden Katholiken in Beziehung auf Seelsorge und Schule". Noch im Winter 1849—50 empfahlen eine Anzahl Erzbischöfe und Bischöfe den Verein durch besondere Hirtenbriefe. Am Bonifatiustage 1850 fand in Fulda die erste Generalversammlung des Bonifatiusvereins statt und auf der IV. Katholikenversammlung in Linz (1850), wo auch die Statuten revidiert und endgiltig festgestellt wurden, wurde bestimmt, daß die Generalversammlung des Bonifatiusvereins gleichzeitig mit der Katholikenversammlung stattfinden solle. Sitz des Centralvorstandes wurde Paderborn, „von Gott wohl so gefügt, weil jene Orte, von welchen die Reformation ihren Ausgang genommen — Eisleben und Wittenberg gehören zur Diöcese Paderborn — in derselben liegen. Von wo die Krankheit, von dort auch die Heilung" (Bonifatiusbuch S. 37). Am 21. April 1852 genehmigte Pius IX. den Verein und stattete ihn mit Ablässen aus.

II. Weitere Entwicklung. — Zunächst ging es mit dem Verein nur langsam vorwärts, weil man vielfach befürchtete, derselbe thue dem Xaveriusverein Abbruch. In Bayern lehnten die Bischöfe zuerst die Einführung des neuen Vereins völlig ab mit Rücksicht auf den dort bestehenden, dieselben Ziele wie der Xaveriusverein verfolgenden Ludwigs-Mission-Verein. Derselbe änderte 1863 seine Satzungen dahin, daß ein Drittel seiner Einnahmen für die Missionen in Deutschland verwendet werden sollte. Während der Verein in Österreich unter der Leitung von Sebastian Brunner größere Fortschritte machte, schien er seit dem Jahre 1853 in Deutschland ganz ins Stocken zu geraten, so daß 1857 eine Anzahl Bischöfe in einem gemeinschaftlichen Hirtenbriefe den Bischöfen Deutschlands und Österreichs die Sache des Vereins dringend ans Herz legte. Derselbe breitete sich allmählich immer mehr aus; 1870 schloß sich der Adalbertus-Verein der Diöcese Ermland an den Bonifatiusverein an. Besonders rührig war der zweite Präsident des Vereins, Bischof Conrad Martin von Paderborn, welcher in 2 Schriften (1868 und 1882) es dem katholischen Deutschland als erste Pflicht hinstellte, den Bonifatius-Verein zu unterstützen.

III. Die Gewinnung von Mitteln. — Auf mannichfache Weise sucht der Bonifatius-Verein die für seine Arbeit erforderlichen Mittel zu erhalten: 1. durch Kirchenkollekten; 2. durch Einigungen für bestimmte Missionen, derart, daß eine Anzahl wohlthätiger Personen sich durch besonderes Statut verpflichtet, auf eine Reihe von Jahren (10 oder wenigstens 5) das Gehalt für den Geistlichen einer bestimmten Mission aufzubringen; 3. durch Schenkungen von Kapitalien an den Verein auf Lebenszeit, in Form eines Leibrentenvertrages; 4. durch den „nach dem Vorgang der liberalen Fechtvereine" 1885 gebildeten Bonifatius-Sammelverein, welcher kleine, scheinbar wertlose Gegenstände, wie Cigarrenabschnitte, Staniolkapseln, Kork ꝛc. sammelt. Dieser Sammelverein, der seine besondere Fürsorge den katholischen Waisenhäusern und Kommunikantenanstalten zuwendet, konnte schon im ersten Jahre 28548 Mk. nach Paderborn abliefern; seine weiteren Einnahmen betrugen 1889/91: 279906,50 Mk., 1892/94: 275216,27 Mk.; 5. durch die Erträge der Bonifatius-Druckerei und des Bonifatius-Antiquariats in Paderborn; 6. durch Verbreitung der Bonifatiusblätter und wiederholte Darlegung der Ziele des Bonifatius-Vereins in der katholischen Presse. Schon auf der ersten Generalversammlung wurde die Herausgabe einzelner Flugblätter beschlossen, welche zunächst nach Bedürfnis, dann seit 1861 sechsmal und seit 1866 11 mal erschienen. Aus ihnen ist das Paderborner Bonifatiusblatt hervorgegangen, dessen Auflage 1860 2700, 1873 22000, 1895 28400 Exemplare betrug. Seit 1860 giebt daneben der schlesische Bonifatius-Verein ein „Schlesisches Bonifatius-Vereins-Blatt" heraus; 7. durch Interessierung der studierenden Jugend. 1866 und 1867 erschienen eine Anzahl Artikel „Deutschlands katholische Jugend und der Bonifatiusverein", welche an 200 Professoren und Religionslehrer versandt wurden. Im Jahre 1867 bildete sich ein akademischer Bonifatiusverein in Münster, dann auf anderen Universitäten, auch in Greifswald. Am Piusfest 1869 übernahmen die akademischen Bonifatiusvereine den Bau einer katholischen Kirche in Greifswald; 8. Hand in Hand mit dem Bonifatiusverein gehen eine Anzahl anderer Einzelvereine, wie der gelegentlich der Breslauer Katholikenversammlung (1872) gebildete „Bonifatius-Verein katholischer Edelleute Schlesiens", welcher jährlich 2025 Mk. für die Berliner Diaspora spendet; ferner der von Münster ausgegangene Bonifatius-

Paramentenverein katholischer Damen" und der gleichfalls aus Damen bestehende, in Aachen gebildete „Salesianische Missionsverein für die Diaspora Deutschlands".

Die Einnahmen des Bonifatius-Vereins betrugen: 1849/51: 22419 Thlr.; 1859: 50566 Thlr.; 1869: 132115 Thlr.; 1877/79: 1547222 Mk.; 1892/94: 5233702 Mk.; 1895: 3073579,28 Mk., und dem gegenüber steht für das Jahr 1895 eine Ausgabe von 1852128,69 Mk. Es wurden in diesem Jahre unterstützt im ganzen 705 Missionsstationen mit 1160166,67 Mk. Ein größerer Teil wurde dem Dotationsfonds überwiesen. Seit seinem Bestehen bis zum Schlusse des Jahres 1895 hat der Bonifatiusverein zur Errichtung sowie zur Erhaltung früher errichteter Kirchen und Schulen in protestantischen Orten die Gesamtsumme von 20936847,21 Mk. ausgegeben und zwar: zu laufenden jährlichen Unterstützungen der Missionen und Schulen 7997435,16 Mk., zur Erwerbung von Grundstücken und Herstellung von Kirchen, Pfarr- und Schulgebäuden 9494593,17 Mk., zur verzinslichen Anlegung 3444798,88 Mk.

IV. Arbeitsgebiet und letzte Ziele. — Das Werk des Bonifatius-Vereins erstreckt sich auf Deutschland mit Österreich und der Schweiz, neuerdings auch auf Dänemark. In Deutschland sind besonders ins Auge gefaßt: Schleswig-Holstein, Oldenburg, Hannover, die Lippeschen Fürstentümer, Teile von Westfalen, Hessen-Kassel, die sächsischen Herzogtümer, Königreich und Provinz Sachsen, Braunschweig, Mecklenburg, die Provinzen Pommern und Brandenburg sowie Teile der Provinzen Schlesien und Preußen. Allein für Berlin bewilligte der Bonifatiusverein 1892 95378 Mk., 1893 84579 Mk., 1894 50637 Mk. Für Bayern handelt es sich (vgl. Gams S. 116 f.) darum, die nördlichen und südlichen katholischen Teile Bayerns durch eine Brücke zu verbinden. Als Hauptstation dieser Brücke, welche von Forchheim bis Eichstätt gehen soll, ist Nürnberg gedacht; andere Stationen sollen Erlangen, Bayreuth, Rothenburg a. T. werden. Als letztes Ziel erklärt das Bonifatiusbuch (S. 102): „der Bonifatius-Verein wird erst dann seine Aufgabe gelöst haben, wenn in jeder protestantischen Stadt oder in jedem protestantischen Städtchen und stellenweise auch in den protestantischen Dörfern katholische Kirchen und Schulen gegründet sein werden". C. Fey.

Bonivard, Franz, gest. 1570. — Franz Bonivard, Prior von St. Viktor bei Genf, der Gefangene von Chillon, Poet, Historiker u. s. w., ist geboren um 1493 in Seyssel an der Rhone. Der Zweig der Familie, aus welcher er entsprossen, besaß schon im 15. Jahrhundert unter savoyscher Oberlehensherrlichkeit mehrere Herrschaften und, nach damaligem kirchlichen Mißbrauche, auch fast erblich einige geistliche Benefizien, wie die Abteien von Pignorol und Payerne, ein Kanonikat an der bischöflichen St. Peterskirche von Genf, und daselbst auch die Priorei von St. Viktor, welche ihres Altertums wegen dem Inhaber einen angesehenen Rang in der Diöcese verlieh. Als jüngerer Sohn für den Kirchendienst bestimmt, hatte Bonivard auf den künftigen Besitz aller dieser Benefizien gezählt, mußte aber mit dem einzigen Priorat von St. Viktor vorlieb nehmen, da es den Intriguen des Herzogs Karl von Savoyen gelungen war, über das übrige zu verfügen und zwar teilweis zu Gunsten seines unehelichen Vetters Johann von Savoyen, des damaligen Fürstbischofs von Genf. Die Kränkung, die Bonivard dabei erlitt, muß man berücksichtigen, um sein nachheriges Verhalten, wie auch seine schriftlichen Leistungen richtig zu beurteilen.

Die ersten Folgen dieser angeblichen Spoliation waren, den jungen Geistlichen mit den Genfer Patrioten zu befreunden, welche damals ihre Rechte und Freiheiten gegen die Übergriffe des Hauses Savoyen verteidigten. Vielleicht hätte ihn auch ohnedem seine humoristische Neigung zu Abenteuern zu dieser Partei hingezogen, an deren Spitze, die Elite der Genfer Jugend (Berthelier, Levrier, Bezanton, Hugues 2c.), ja selbst Geistliche und Domherren sich befanden. Jedenfalls ist aber vieles abzurechnen von dem, was er selbst dreißig Jahre später über sein damaliges Auftreten sowie über seine frühzeitige Reformationsgesinnung erzählt. Es brauchte ohnehin nicht viel, um in beiden Hinsichten das Mißtrauen des argwöhnischen Herzogs Karl zu erregen.

Wie dem auch sein möge, hielt es Bonivard für ratsam, Genf zu verlassen, als der Herzog daselbst seinen Einzug hielt, um das eben abgeschlossene Bündnis Genfs mit der Stadt Freiburg aufzuheben. Zwei savoysche Herren, die sich ihm als Begleiter angeboten, benutzten unterwegs seine Angst, um ihm den Verzicht auf seine Priorei abzuzwingen, und lieferten ihn dennoch dem Herzoge aus, der ihn nach Genf abführen ließ. Auf den Rat des dortigen Kastellans schrieb Bonivard an den Herzog einen

demütigen Brief, um sich bei ihm zu entschuldigen, wurde aber erst nach 20 Monaten freigegeben.

Unterdessen war der Inhaber der Priorei von St. Viktor gestorben, und der Papst hatte darüber zu Gunsten eines in Rom wohnenden Neffen, Leonardo Tornabuoni, verfügt. Erst nach der Plünderung Roms im Jahre 1527, machte Bonivard Anstalten, um wieder in den Besitz derselben zu gelangen. Übrigens hatten sich neuerdings die Umstände günstig für ihn gestaltet, denn Genf hatte sich im vorigen Jahre von Savoyen losgerissen und seine politische Freiheit durch ein Bündnis mit Bern und Freiburg befestigt. Selbst der neue Fürstbischof, Pierre de la Baume, war damals dem Herzoge feind. Von großer Wichtigkeit war es also für Genf und die Schweiz, daß die Priorei von St. Viktor nicht in savoysche Hände geriet.

Leider stellte es sich aber bald heraus, daß der rechtmäßige Titular Tornabuoni keineswgs, wie B. angenommen hatte, in Rom umgekommen war, was dann auch durch die Klagen eines Bevollmächtigten desselben bestätigt wurde. Dies brachte Bonivard wieder zum Schwanken zwischen dem Herzog, der ihn mit eitlen Versprechungen hinhielt, und den verbündeten Städten Genf, Freiburg und Bern, denen er versprach, zu Gunsten ihrer Spitäler auf die Priorei zu verzichten, wenn ihm nur der Genuß der Einkünfte zugesichert würde. Nun hatte aber in Bern die Reformation begonnen; die Genfer waren mit ihrem Fürstbischof entzweit und dieser hatte sich mit den sogenannten Löffelrittern verbündet, einer adeligen savoyschen und burgundischen Genossenschaft, die auf eigene Faust mit Genf Krieg führte. Die Mönche von St. Viktor wurden verdächtigt, es heimlich mit dem Feinde zu halten, und wirklich versuchte es der Herzog wieder, auch den Prior für sich zu gewinnen. Bonivard aber, der ihm nicht traute, zog vor, sich ebenfalls in das kriegerische Getümmel zu werfen, das damals um Genf herum brauste. Er erzählt weitläufig in seinen Chroniken von dem persönlichen Anteil, den er daran genommen. Da es ihm aber nur um Wiedereroberung seiner Ländereien zu thun war, und dieses eigenmächtige Eingreifen die mißliche Lage der Dinge nur noch mehr verwickelte, erklärten sich Bern und Freiburg entschieden gegen dieses Treiben, und die Genfer Regierung verbot es ihm am Ende geradezu, sorgte aber auch dabei für einen Unterhalt.

Nun überfiel ihn auf einmal die Sehnsucht, seine greisen Eltern in Seyssel zu besuchen, und der Herzog, der davon hörte, gewährte ihm und seiner Dienerschaft dazu einen Geleitsbrief, der übrigens Bonivard nicht hinderte, seine Reise heimlich anzutreten, was den unstäten Prior wiederum bei den Genfern verdächtig machte. Von allen Seiten Gefahr spürend, besuchte er bald darauf den Schultheißen von Freiburg, der ihm verwandt war. Er fand bei ihm den savoyschen Statthalter der Waadt, der mit Einwilligung des Herzogs den Geleitsbrief auf einen Monat verlängerte, jedoch unter der Bedingung, Genf zu vermeiden, in welche Bedingung B. nur insoweit einging, als dieselbe ihn nicht hinderte, sich der Stadt genug zu nähern, um sich mit einigen Bürgern derselben zu besprechen. Er hielt nämlich darauf, die Genfer über seine Absichten auf die Priorei von St. Viktor zu beruhigen. Obendrein hatte er aber auch in Lausanne dem dortigen Bischof, Sebastian von Montfaucon, seine Priorei angeboten, falls die Städte Genf, Freiburg und Bern auf die Schenkung derselben für ihre Spitäler verzichten wollten — und wenn auch der Herzog die Donation annullieren wollte, welche seinerseits Tornabuoni von derselben Priorei an die Kapelle vom Schweißtuche in Chambery gemacht hatte.

Bald darauf begab sich Bonivard von Lausaune nach Moudon, wo eben eine Art von Landtag abgehalten wurde und wo ihn die anwesenden savoyschen Adeligen sehr gut empfingen. Des andern Morgens aber, 26. Mai 1530, wurde er auf seinem Rücktritt nach Lausanne plötzlich von einer bewaffneten Mannschaft überfallen und nach dem am östlichen Ende des Genfer Sees gelegenen Schlosse Chillon geführt. In den zwei ersten Jahren wurde der Gefangene ziemlich artig behandelt und bewohnte ein eigenes Zimmer; allein nach einem Besuche des Herzogs in Chillon im Jahre 1532 brachte man ihn in jenes unterirdische Gewölbe, welches Byron durch sein Gedicht über die Qualen eines fiktiven Gefangenen berühmt gemacht hat. Obgleich Bonivard selbst dem englischen Dichter eine gänzlich unbekannte Größe war, so entstand doch daraus die Lokaltradition, nach welcher der Prior eng an einen Pfeiler des Gewölbes geschmiedet worden wäre. Die letzten vier Jahre, die er daselbst zubrachte, waren ohnedem elend genug. — Als nun im Frühjahre 1536 die Berner das Waadtland eroberten und Genf entsetzten, schlug auch für Bonivard die Stunde der Befreiung, und die Genfer, die an der Ein-

nahme des Schlosses von der Seeseite teilgenommen hatten, führten den Prior nach Genf zurück, wo er mit Freuden aufgenommen wurde.

Während seiner Gefangenschaft waren Priorei und Kirche von St. Viktor, samt den Vorstädten Genfs, zur Verteidigung der Stadt geschleift worden und die Einkünfte hatte die nun protestantische Regierung dem Spital zugewiesen. Bonivard wurde als Ersatz freie Wohnung, eine Pension von 200 Thalern und ein Sitz im Rate der Zweihundert angeboten, unter der Bedingung, daß er ehrbar innerhalb der Stadt wohnen würde; er erhielt obendrein noch 20 Thaler zur Deckung seiner Schulden. Da aber diese Freigebigkeit seinen Ansprüchen keineswegs entsprach, wandte er sich wieder an die Berner, die gerne jede Gelegenheit benutzten, sich in die Genfer Angelegenheiten zu mischen. Durch ihre Vermittlung bekam er noch 800 Thaler zur Tilgung seiner Schulden und andere Vorteile. Es ist zu bemerken, daß diese Schulden sich periodisch erneuerten, ohne die freigebige Nachsicht der Regierung zu erschöpfen. Ein gleiches ward ihm für seinen anfangs liederlichen Lebenswandel zu teil.

Der gewesene Prior heiratete viermal und niemals glücklich; zuerst eine habsüchtige Bernerin, dann zwei Genfer Witwen, zuletzt, als beinahe Siebziger, eine ehemalige französische Nonne. Diese letzte Ehe endigte bald mit einer fürchterlichen Katastrophe. Die Frau wurde des Ehebruchs angeklagt mit einem ehemaligen Mönche, den Bonivard in seine Dienste genommen. Beide gestanden auf der Folter Verbrechen ein, welche durch ihren Prozeß keineswegs erwiesen sind. Bonivard selbst erklärte, daß er ihnen nichts dergleichen vorzuwerfen habe. Demungeachtet wurde, nach damaligem Rechtsverfahren, der Mönch enthauptet, die Frau in einen Sack genäht und in der Rhone ertränkt. — Bonivard selbst starb kinderlos 1570 in einem Zustande, der an Kindlichkeit grenzte. Zu seinem Erben setzte er die Stadt Genf ein, unter der Bedingung, seine Schulden zu zahlen. Demnach reduzierte sich die Erbschaft auf die, teilweis ihm geliehenen oder geschenkten Bücher des Verstorbenen, der unter diesem Titel als Gründer der Genfer Bibliothek gegolten hat.

Bonivard ist ein fruchtbarer Schriftsteller gewesen und besonders dieser Eigenschaft hat er die Schonung zu verdanken, die man ihm angedeihen ließ. Schon 1517 sehen wir ihn mit dem Titel poëta laureatus geschmückt. Jedoch wurden die meisten seiner Schriften erst in unserem Jahrhundert durch den Druck veröffentlicht. Aufzuzählen sind: Sein Gedicht auf den Tod des Berner Schultheißen Hans von Erlach (1539); eine französische Übersetzung der Schrift von Postel, de Magistratibus Atheniensibus (1543), von der aber nur die épitre dédicatoire sich erhalten hat; eine französische Übersetzung der Chronik von Stumpf (1549—50), zu welcher er einiges neues hinzuthat, namentlich die Erzählung von seiner Gefangenschaft in Chillon und der Einnahme dieser Burg. Dem Sebastian Münster war er behilflich mit der Notiz, die derselbe über Genf in seiner Kosmographie mitgeteilt hat (1548); ferner ist zu nennen: Ein Traktat vom Adel, von den Zehnten und Frohndiensten ꝛc.; Advis et devis de l'état ecclésiastique et de ses Mutations; De la source de l'idolâtrie et Tyrannie papale etc., enthaltend ein Kapitel über les difformes Réformateurs, worin er auch einige Gegner der Päpste, namentlich Heinrich VIII., nicht schont; Advis et devis des langues; l'Amartigénée (1562—63). Andere Schriften und Poesien sind nur durch den Titel bekannt.

Von größerer Wichtigkeit sind die Chroniken und geschichtlichen Werke, die Bonivard auf Antrag der Genfer Regierung, natürlich also zu Gunsten der herrschenden Partei, verfaßte, und welche dennoch auch erst in unserem Jahrhunderte durch den Druck bekannt wurden. Die Chroniques, im J. 1551 zu Ende gebracht, umfassen die Geschichte Genfs bis zur Reformation. Was wir jetzt unter einem Geschichtswerke verstehen, darf man freilich darin nicht suchen, noch weniger in der Schrift, die B. nach dem blutigen Siege der calvinistischen französischen Partei über die altgenferische und schweizerische Partei (1555) verfassen mußte, betitelt De l'ancienne et nouvelle Police de Genève. Obgleich die Irrtümer, die Widersprüche und die spöttelnden Übertreibungen, die sich in diesen Werken vorfinden, schon damals den Machthabern Genfs zu bedenklich schienen, um sie zu veröffentlichen, so haben doch diese Schriften, welche Jahrhunderte lang nur privilegierten Männern zugänglich waren, auf die Genfer Geschichtschreibung einen sehr nachteiligen Einfluß ausgeübt. Denn so entstand allmählich für die Geschichte Genfs im 16. Jahrh. eine Art von konventioneller Legende, deren grobe Mißgriffe und falsche Anschauungen erst nach und nach durch die Arbeiten der neuen kritischen Schule getilgt werden können.

Es ist zu bedauern, daß in der Stellung des besoldeten Geschichtschreibers an eigentliche geschichtliche Unparteilichkeit nicht zu denken war. Denn inmitten der Fehler **Bonivards** bemerkt man einen klaren gesunden Verstand, eine Gewandtheit, eine Schärfe des Blicks, die auf wirkliche Staatsklugheit schließen lassen. Desto weniger aber kann man ihm die Haltung verzeihen, die er als Bürger und Schriftsteller gegen seine früheren Freunde und Wohlthäter sich aufdringen ließ.

Doch behalten Bonivards Schriften ihren litterarischen Wert. Sie zeichnen sich aus durch fließenden Stil, durch Klarheit der Diktion, sowie durch das malerische des Ausdrucks. Was der strenge calvinistische Geist an ihnen aussetzte, ist gerade dasjenige, was jetzt für uns den größten Reiz dieser Schriften ausmacht, nämlich die anekdotische Darstellung, die Jovialität, die beißende possenreißerische Laune, die ihm vielleicht eine Vergeltung boten für den Zwang, den der mutwillige Prior sich im alltäglichen Leben gefallen lassen mußte. **Galiffe †.**

Bonizo, Bischof von Sutri, † 14. Juli 1090 — C. A. Vogel, De Bonizonis episcopi Sutrini vita et scriptis, Jenae 1858; J. Hennes, De fide, quae Bonizonis libro ad amicum tribuenda sit, Diss. Bonnae 1865; A. Krüger, Bonizonis liber ad amicum num ea fide dignus sit, quam illi recentiores scriptores tribuere solent, Diss. Bonnae 1865; H. Saur, Studien über Bonizo: FdG VIII 1868 S. 397—464; W. Martens, Ueber die Geschichtsschreibung Bonithos von Sutri: ThQS 1883 S. 457—483; H. Lehmgrübner, Benzo von Alba, Berlin 1887, S. 129—151; E. Steindorff, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich III., 1. Bd Leipzig 1874 S. 457—462, 2. Bd 1881 S. 473—482; G. Meyer von Knonau, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich IV. und Heinrich V., 1. Bd Leipzig 1890, 2. Bd 1894; W. v. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit 3. Bd 5. Aufl. 1890; W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 2. Bd 6. Aufl. 1894 S. 223 f.; E. Dümmler, MG libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti, tom. I Hannoverae 1891 p. 568—571, 629 ff.; J. v. Pflugk-Harttung, Beiträge zur Kritik von Bonizo, Lambert und Berthold: NA XIII 1888 S. 327—341; O. Holder-Egger, Berichtigung zur Bonizo- und Beno-Ausgabe: NA XIX 1894 S. 680 bis 682; A. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi, 2. Aufl. Berlin 1896 Bd I S. 166; W. Martens, Gregor VII., sein Leben und Wirken, Leipzig 1894; C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894; derselbe, Die Wahl Gregors VII., Marburg 1892.

Bonizo (Bonitho), wahrscheinlich ca. 1045 in Cremona geboren, schloß sich schon als junger Kleriker der patarenischen Bewegung in seiner Vaterstadt und dann in Piacenza an (Benzo v. Alba ad Heinricum IV. lib. I c. 21, MG SS XI p. 607 f., vgl. oben Bd. 2 S. 605). Nachdem er im J. 1074 nach Rom gekommen war, vielleicht infolge des Konflikts mit dem Bischof Dionysius von Piacenza (Gregorii VII. Registrum II 26), eröffnete sich ihm durch die Erhebung zum Bischof von Sutri (1075 oder 1076) ein größerer Wirkungskreis. Im Frühjahr 1078 finden wir ihn als päpstlichen Legaten in der Lombardei, wo er die Thomaskirche zu Cremona weihte, dann hat er nachweislich an der römischen Novembersynode desselben Jahres teilgenommen, welche über Berengar von Tours verhandelt hat. Als eifriger Parteigänger Gregors VII. (Bernold, chronic. SS. V p. 437, um Ostern 1082 von Heinrich IV. gefangen genommen, geriet er in die Gewalt des Gegenpapstes Wibert von Ravenna. Zwar gelang es ihm zu entfliehen, aber in sein Bistum ist er wohl nicht mehr zurückgekehrt. Nach Zeiten bitterer Not hat er bei der Gräfin Mathilde von Tuscien 1085 Zuflucht gefunden und in ihrem Gefolge der Bestattung des Bischofs Anselm von Lucca (vgl. oben Bd 1 S. 572) in Mantua am 18. März 1086 beigewohnt (Bardo, vita Anselmi c. 40 MG SS p. XII 24), um bald darauf, wohl noch im Sommer desselben Jahres, von der patarenischen Partei in Piacenza zum Bischof dieser Stadt gewählt zu werden. Da dies in unkanonischer Weise geschah, hat Anselm, der Metropolit von Mailand (1086—1093), sich geweigert, ihn zu inthronisieren, aber Bonizo vermochte sich zunächst zu behaupten und dann durch Papst Urban II., dessen Briefe aus dem Jahr 1088 (Jaffé nr. 5354—5366, ed. Ewald: NA V S. 353 f.) einen Einblick in diese Verhältnisse gewähren, seine Einführung zu erwirken. Mag dieselbe noch 1088 oder erst 1089 erfolgt sein, jedenfalls hat er seines Erfolges nicht lange sich erfreuen können: ein Aufstand der kaiserlichen Partei bereitete ihm ein schauerliches Ende (Bernold, Chronik 1089, SS V p. 449; Rangerius, vita Anselmi ep. Lucensis 6900 ff., vgl. Overmann, NA XXI 1896 S. 420). Der Tag der Katastrophe war der 14. Juli (Grabschrift: Ughelli, Italia Sacra II p. 210; Nekrologe von Cremona und Piacenza: NA III S. 316, V S. 439), vielleicht der des Jahres 1090.

Die bedeutsamste der Schriften Bonizos, sein Liber ad amicum (ed. Ph. Jaffé, Bibliotheca rerum germanicarum, tom. II, Berolini 1865, p. 603—689; E. Dümmler, post editionem Jaffeanam rec. MG, libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII. conscripti, tom. I, Hannoverae 1891, p. 571—620; MSL 150 p. 803—856), ist nach dem Tode Gregors VII. (23. Mai 1085) und vor der Erhebung Viktors III. (24. Mai 1086) verfaßt und wendet sich an einen „Freund" (nicht die Gräfin Mathilde sondern ein unbekannter Kleriker), welcher ihm zwei Fragen gestellt hatte: 1. quid est quod hac tempestate mater ecclesia premitur nec liberatur; 2. si licuit vel licet christiano pro dogmate armis decertare. Auf die erstere antwortet Bonizo mit der These: mater ecclesia tum maxime liberatur, cum premitur, tum maxime crescit, dum minuitur, und sucht dieselbe durch eine weit ausholende geschichtliche Skizze zu begründen, welche fast das ganze, 9 Bücher umfassende Werk ausfüllt. Umso kürzer ist die Beantwortung der zweiten Frage gehalten, welche in bejahendem Sinne entschieden wird. Von dem sechsten Buch an, in welchem der Verfasser die Mitte des 11. Jahrhunderts erreicht, ist das Freundbuch die Darstellung eines Zeitgenossen und hat als solche historischen Wert. Es gehört zu den hervorragendsten schriftstellerischen Leistungen der gregorianischen Partei und zeigt, wie in dem Sehwinkel eines ihr eifrig ergebenen Politikers die Zeitgeschichte sich dargestellt hat. Wenn in Deutschland Bernold von St. Blasien (vgl. oben Bd. 2 S. 642 f.) die meisten Streitfragen jener Zeit in besonderen Traktaten behandelt hat, werden dieselben von Bonizo wenigstens im Fluge gestreift. Mag es sich um die Bannung und Absetzung Heinrichs IV. durch Gregor VII. handeln oder um Priestercölibat und Simonie, geht man den verwickelten Kontroversen über den Wert der von simonistischen und verheirateten Priestern gespendeten Sakramente nach oder interessiert man sich für die Aufwieglung der Laienwelt gegen diese geächteten Geistlichen, verfolgt man das Problem der Laieninvestitur oder untersucht das Verhältnis von Staat und Kirche oder sammelt die Stimmen der Zeitgenossen über Gregor VII., immer stößt man auf den Namen B.s. Als Quelle für die Ermittlung eines geschichtlichen Thatbestandes ist er dagegen nur mit großer Vorsicht zu verwerten, denn es sind ihm nicht nur starke Flüchtigkeiten und Irrtümer nachgewiesen worden, sondern sogar offenbare Geschichtsfälschungen (z. B. die Leugnung des Kaisertums Karls d. Gr.; der Bericht über die Drohungen Gregors VII. gegen den deutschen König, wenn dieser seiner Wahl zum Papst zustimme; die Darstellung der Vorgänge in Canossa). Das Interesse an einer objektiven Berichterstattung ging B. vollständig ab, ihm war die Geschichte lediglich ein Beweismittel. Auch dort, wo er als Historiker zu schreiben scheint und vielleicht als solcher sich gefühlt hat, machte sein Subjektivismus und seine prononcierte Parteistellung sich geltend, war er thatsächlich Tendenzschriftsteller. — Der, nicht erhaltene, liber in Hugonem schismaticum hat nach Bonizos eigener Angabe (Decretum lib. IV c. 109) Urbani pontificis acta et eius victoria behandelt und setzt offenbar die Vertreibung Wiberts von Ravenna (Clemens III.) aus Rom am 8. Juni 1089 voraus. Da wir unter dem Adressaten den Kardinal Hugo Candidus zu vermuten haben, welcher bei der Wahl Gregors VII. eine entscheidende Rolle gespielt hat und dessen Vertrauen genoß (Reg. I, 6), dann aber sich zur Opposition schlug (Worms, Brixen) und den Papst auch litterarisch bekämpfte (Lambert von Hersfeld, Annales a. 1076 MG SS V p. 242), so ist der Verlust dieser Streitschrift beklagenswert. — Diesen publizistischen Arbeiten folgte, also im Jahre 1089 oder 1090, das große kanonistische Werk Decretum, aus welchem A. Mai, Novae bibliothecae tom. VII, Romae 1854, pars III p. 1—75 Exzerpte veröffentlicht hat. Dasselbe umfaßt 10 Bücher (I de baptismo; II de episcopis; III de ordinationibus; IV de excellentia romanae ecclesiae; V de secundi ordinis sacerdotibus; VI de monachis; VII de regibus et iudicibus et de his qui in laicali ordine in sublimitatibus sunt constituti; VIII quomodo subditi vitam debeant instituere; IX liber medicinalis sive poenitentialis; X de iudiciis criminum) und verdankte nach dem Epilog (p. 74) der Bitte eines sacerdos Gregorius (cum a me exegisses, . . . ut brevem ac compendiosam dictatiunculam ex sanctorum authenticis canonibus tibi componerem) seine Entstehung. — Von geringerer Bedeutung ist der libellus de sacramentis, welchen er Walter, dem Prior des Klosters Leno in der Brixener Diöcese gewidmet hat (ed. Muratori, Antiquitates italicae medii aevi, Mediolani 1740 col. 599—606). — Der noch ungedruckte, einem Abt Johannes zugeeignete, achtbändige Paradisus (excerptum sententiarum mirifici doctoris

Augustini) scheint seine erste Schrift gewesen zu sein (vgl. libelli de lite I 629); ihre Zugänglichmachung würde nicht nur für die Beurteilung von B.s Gelehrsameit (über das Verhältnis zu Anselm von Lucca vgl. libelli I 630) von Bedeutung sein, sondern vor allem für die Frage nach dem Einfluß Augustins auf das Zeitalter Gregors VII. **Carl Mirbt.**

Bonnus, Hermann, gest. 1548. — H. Hamelmann, Opera genealogico-historica, Lemgo 1711; K. H. Starcke, Kurtz gefaßte Lebens-Beschreibung derer Lübeckischen Herren Superintendenten, Tl. I. Lübeck und Leipzig 1710; ders, Lübeckische Kirchen-Historie, Bd I Hamburg 1724; L. Grote, ZhTh 1866 S. 435 ff.; B. Spiegel, H. Bonnus², Göttingen 1892 (dazu G. Kawerau in DLZ 1892, 524 ff.; G. Bossert in ThLZ 1892, 260 ff.). Bei Spiegel im Anhang auch Neudruck etlicher Schriften des B.

Geboren 1504 zu Quackenbrück im Fürstentum Osnabrück als Sohn des Ratsherrn Arnold Bonnus (Gude?), besuchte er nach Hamelmanns Angabe die Münstersche Schule, wo er aber kaum noch den Unterricht des 1513 nach Alkmaar abziehenden Murmellius genossen haben kann. Von hier scheint er sich nach Treptow in Bugenhagens Schule begeben zu haben. Sicher wissen wir nur, daß er 13. April 1523 in Wittenberg immatrikuliert wird und in nähere Beziehung zu Luther und Melanchthon tritt. Von hier geht er (1525?) nach Greifswald, wo er Magister geworden sein wird; leider fehlen in der dortigen Matrikel die Eintragungen der Jahre 1525—38, so daß nur die vage Notiz erhalten geblieben ist, daß er einer der drei Männer gewesen sei, die in dieser Zeit die dortige Universität aufrecht erhalten hätten (Publ. d. Preuß. Staats-Archive 52, 201). Peter Schwabe und Johann Äpinus werden als die beiden andern genannt. Eine Berufung in ein Lehramt an der Stralsunder Schule an die Seite des Äpinus zerschlug sich, er erhielt aber (1527?) auf Empfehlung seines Freundes P. Schwabe eine Anstellung in Gottorp als Präzeptor des Prinzen Johann (geb. 1521), des Sohnes Friedrichs I. von Dänemark. Eine für diesen entworfene latein. Grammatik gab er hernach von Lübeck aus in den Druck; sie fand schon um ihrer Verwendung des niederdeutschen Dialekts willen in Norddeutschland weite Verbreitung. Recht unsicher ist eine Notiz bei Mathesius (Historien von Luthers Leben, Nürnberg 1568 Bl. 71 b), daß Bonnus 1529 in Wittenberg sich aufgehalten und dort als Opponent in Luthers Disputation über das Abendmahl fungiert haben solle; ist doch ihm selbst seine Angabe zweifelhaft, wie ein beigefügtes „ist mir recht" beweist. In helleres Licht ist erst seine Lübecker Thätigkeit für uns gerückt. 1530 zum Rektor berufen, wird er bald darauf (9. Februar 1531) durch Bugenhagen bei der Organisation der Lübecker Kirche zum „Superattendenten" ersehen und ist fortan bis an sein Ende der feste, milde und besonnene Leiter der Kirche dieser Hansastadt gewesen und hat in den evangelischen Kirchen Norddeutschlands ungetrübten Ansehens sich erfreut. Hamburg bemüht sich 1532 darum ihn als Pastor zu gewinnen; Lüneburg beruft ihn 1534 zu sich als Superintendenten, in den Tagen, als er durch Wullenweber zeitweise vom Amte suspendiert worden war; aber da sich in Lübeck die Verhältnisse günstiger gestalteten, zog er vor, hier zu bleiben, und Lübeck wollte ihn nicht ziehen lassen. Auf dem Konvent der 6 freien Reichs- und Seestädte Lübeck, Bremen, Hamburg, Rostock, Stralsund, Lüneburg zu Hamburg 15. April 1535, um über das Verhalten gegen Papisten, Wiedertäufer und Sakramentierer gemeinsame Beschlüsse zu fassen, vertrat er seine Stadt und scheint an der Formulierung der Beschlüsse hervorragenden Anteil gehabt zu haben. Auf Bitten der Stadt Osnabrück beurlaubte ihn 1543 Lübeck, und er durfte hier mit Einwilligung des Bischofs Franz von Waldeck reformieren und eine KO. aufsetzen, die des Bischofs Bestätigung erhielt (Richter, KOO. II 23 ff.; vgl. auch de Wette V 580, Bugenhagens Briefwechsel S. 257). Dieser ließ ihn Ostern 1543 zu sich nach Iburg kommen und mit seinem Domprediger Johann von Aachen Kontroverspredigten halten; der Erfolg war für die evangelische Sache so günstig, daß Bonnus jetzt auch im Stift Osnabrück (auch in seiner Vaterstadt) reformieren und zu diesem Zwecke eine Landkirchenordnung verfassen durfte (bei Spiegel S. 182 ff.). Dem Versuch des Bischofs, diese Reformation auch auf die Münstersche Diöcese auszudehnen, widersetzte sich das Domkapitel in Münster mit Heftigkeit, doch hat Bonnus wenigstens in einzelnen Grenzgebieten dieser Diöcese (z. B. in Delmenhorst) noch evangelische Ordnungen aufrichten können. Für das ganze niedersächsische Gebiet ist er von Bedeutung durch seinen plattdeutschen Katechismus, Magdeburg 1539 (bei Spiegel S. 158 ff.) und vor allem durch seine Verdienste um das plattdeutsche Kirchenlied. Das Magdeburger GB. von

1543, das Lübecker von 1545, ein Parchimer von 1547 und noch mehrere spätere niederdeutsche GBB. enthalten Lieder „gecorrigeret durch Mag. H. Bonnum"; es sind das alles vermehrte Ausgaben des Slüterschen Rostocker GB.s von 1531, und es scheint, als wenn Bonnus nach Slüters Tode die weitere Redaktion des niederdeutschen GB.s übernommen habe. Wie weit er dabei selbst als Dichter resp. Übersetzer latein. Lieder thätig gewesen ist, wie weit nur als Korrektor bereits vorgefundener Lieder, ist schwer zu entscheiden. Sein eignes Werk scheint das Lied „Fred giff vns leve Here" zu sein, dessen Akrostichon „Fredderik Koning tho Denmerck" ergiebt. Wie dem deutschen Kirchengesange wendete er auch dem latein. Kirchenliede seine Sammler- und Korrektorenthätigkeit zu, denn die Hamburger Beschlüsse von 1535 hatten dem latein. Psalmen- und Hymnengesang einen weiten Spielraum im evang. Gottesdienst gewährt. Seine Sammlung der „Hymni et Sequentiae" erschien jedoch erst nach seinem Tode, Lübeck 1559.

Aus seiner Thätigkeit für die Stadt und Gemeinde in Lübeck selbst ist sein mutiges Auftreten gegen die demokratische Veränderung der städtischen Verfassung durch Jürgen Wullenweber in seinem Memorial „an den unordentlichen Rath" 1534 hervorzuheben (Spiegel S. 147ff.), das seine zeitweilige Suspension vom Amte durch den Machthaber zur Folge hatte, ferner seine 1539 verfaßte, deutsch und lateinisch mehrfach aufgelegte „Chronika der kaiserl. Stadt Lübeck" mit der Tendenz, das Gefährliche an den jüngsten Veränderungen der Verfassung aufzuweisen, daher am ausführlichsten in diesem letzten Teile, dabei aber mit völliger Zurückstellung seiner eignen Person und Schicksale; Wullenweber selbst wird dabei von ihm als durch Marcus Meyer aufgestachelt und verführt dargestellt. Wie durch die Beschlüsse von 1535 die Augsburgische Konfession offiziell als Lehrnorm für die Lübecker Kirche festgestellt war, so wehrte Bonnus in den nachfolgenden Jahren mit Erfolg ebenso den Wiederherstellungsgelüsten der päpstlich Gesinnten im Rate (Bürgermeister Brömse) wie der Propaganda des Täufertums. Sein Superintendentenamt verpflichtete ihn u. a. zu „lateinischen Lektionen aus der heil. Schrift für die Gelehrten und besonders für die anderen Prädikanten" (Lübecker KO. Bl. Aiij). So las er 1538—40 über die Apostelgeschichte. H. v. Seelen hat das Wichtigste daraus abgedruckt in seinen Athenae Lubecenses IV (1722) S. 58ff., ferner in seiner Bibliotheca Biblica I 1725, II 1729. Aus weiteren Vorlesungen stammten seine Enarrationes succinctae, 1571 vom Sohne herausgegeben; das sind lateinische Erläuterungen der Sonntagsepisteln; ferner die Institutiones de modo et ratione orandi, von demselben im gleichen Jahre ediert; die Handschrift seiner nach des Sohnes Urteil besten Vorlesung, einer fortlaufenden Erklärung des AT.s, die Drakonites veröffentlichen wollte, war verloren gegangen. Von seinen Predigten ist nur eine vor der Königin von Dänemark in Kloster Reinfeld niederdeutsch gehaltene (Lübeck 1546; bei Spiegel S. 194ff.) uns erhalten geblieben. Die Hamburger Beschlüsse hatten bestimmt, daß in der Predigt fleißig die „Exempel der Heiligen" herangezogen werden sollten. Demgemäß edierte er 1539 seine Farrago praecipuorum exemplorum de Apostolis, Martyribus, Episcopis et Sanctis Patribus veteris Ecclesiae, enthaltend Lebensbilder der Apostel und Märtyrer aus der Historia tripartita, dann Beispiele aus den Vitae Patrum, am Schluß die Vita Pauli Eremitae, Hilarionis und Malchi. Auch eine lat. Ausgabe des Chronicon Carionis zur Förderung geschichtlicher Studien der Jugend (1539) sei erwähnt. — Noch bemühte sich der König von Dänemark, ihn für ein ansehnliches Kirchenamt (wahrscheinlich das Bischofsamt in Schleswig) zu gewinnen, aber er blieb seinem Lübeck treu, wo er am 12. Februar 1548 nach kurzer Krankheit starb und unter großer Teilnahme der ganzen Stadt in der Marienkirche seine Ruhestätte hinter dem Altar fand. Von 4 seiner Kinder sind Nachrichten erhalten, mit ihnen aber starb das Geschlecht des Lübecker Reformators aus, dem zwar nicht hervorragende Gaben, aber treue, fromme und tüchtige Hingabe an seinen Beruf ein gesegnetes Andenken geschaffen hat. **G. Kawerau.**

Bonosus und Bonosianer. R. Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés V Paris 1735 (S. 708—711); Ch. W. F. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien u. s. w. III Leipzig 1766 (S. 598—625); A. Helfferich, Der westgotische Arianismus, Berlin 1860; C. Binding, Das Burgundisch-Romanische Königreich I Leipzig 1868; C. J. v. Hefele, Conciliengeschichte, 2. Aufl. II u. III Freiburg i. B. 1875 u. 77.

Aus einem bald nach der Synode von Capua (Winter 391 auf 392; vgl. Tillemont, Mémoires X, note 41 sur S. Ambr., éd. de Venise p. 753f.) geschriebenen

Briefe [des Siricius von Rom oder] eines unbekannten italischen Bischofs an Anysius von Thessalonich „und die übrigen illyrischen Bischöfe" (Jaffé Nr. 261; Mansi III, 674 f.) erfährt man über einen Bischof Bonosus, dessen Sitz nicht angegeben ist, folgendes. Kläger — anscheinend Nachbarbischöfe — waren gegen B. aufgetreten. Seine facta vel . . . . (scripta? vgl. Walch 604 Anm. 4) hatten diese Klage veranlaßt. Wir übersehen die Anklage nicht. Die Behauptung, daß Maria nach Jesu Geburt dem Josef Kinder geboren habe, ist das Einzige, was der Brief als Schandthat des Bonosus erkennen läßt. — Vor der zur Beilegung des Schismas in Antiochien (vgl. den A. Meletius) vom Kaiser Theodosius veranlaßten Synode zu Capua kam die Angelegenheit zur Sprache. Doch überließ die Synode die richterliche Entscheidung den Nachbarbischöfen „des Angeklagten und der Kläger", speziell den macedonischen Bischöfen. Diese suspendierten zunächst den Bonosus, sorgten für eine interimistische Verwaltung seines Bistums. Bonosus fragte nun bei Ambrosius an, ob er die Suspension durchbrechen dürfe; dieser mahnte zur Geduld. Die Bischöfe aber zögerten mit dem definitiven Urteil. Ein Urteil des Schreibers unserer Quelle wäre ihnen lieb gewesen. Doch dieser erklärte ihnen, ihm gezieme es nicht quasi ex synodi auctoritate judicare; sie selbst hätten die Pflicht, ein Urteil zu fällen und „weder den Klägern noch dem Angeklagten" die Möglichkeit eines Entkommens zu lassen.

So zart pflegte man „Ketzer" sonst nicht anzufassen. Es müssen Verhältnisse mit im Spiele gewesen sein, die wir nicht ahnen können. Es zu leugnen, daß Maria stets Jungfrau geblieben sei, schon das war nach dem Urteil der Zeit ein Verbrechen (vgl. den A. Helvidius). Ambrosius de instit. virg. 5, 35 (opp. II. 257 = MSL 16, 314 B) erwähnt mit Entrüstung, daß „ein Bischof" — wahrscheinlich meint er Bonosus — dieses „Sakrilegs" angeklagt werde. Um so zweifelloser folgt aus der Behandlung des Bonosus, daß er weiterer, noch ärgerer „Ketzereien" damals nicht schuldig gewesen sein kann.

Etwa 20 Jahr später hören wir mehr aus zwei Briefen Innocenz' I., einem an Marcian v. Naissus (nordwestlich von Sardica), und einem jüngern an die Bischöfe Macedoniens (Jaffé Nr. 299 anni 409 u. Nr. 303 anni 414; Mansi III 1057 f. und 1058—63). Bonosus ist, das zeigt sich hier, durch das definitive Urteil seiner Mitbischöfe verurteilt worden, hat dann eine eigene Kirchengemeinschaft gegründet. Die von ihm Ordinierten hatte man, „damit nicht ein großes Ärgernis entstünde", soweit sie es wünschten, als Kleriker wieder in die Kirche aufgenommen. Innocenz gestattet dies nur bei den von Bonosus vor seiner Verurteilung (ante damnationem) Ordinierten, falls sie relicto et damnato ejus errore zur Kirche zurückkehren (ep. ad Marc.); die später von B. Geweihten sollen bei Wiederaufnahme in die Kirche ihre Würde verlieren (ep. ad episc. Maced. c. 5). — Worin der error des Bonosus bestehe, erfährt man nicht.

Abermals 20 Jahre später (431) werden von Marius Mercator (Nestor. blasphem. capit. app. 15 ed. Baluze p. 165 f. = MSL 48, 928) als solche, die dem Ebion gefolgt seien, genannt: Marcell, Photin et ultimis temporibus Sardicensis Bonosus, qui a Damaso papa praedamnatus est (vgl. Damas. ad Paulin. Jaffé Nr. 235, Hahn Bibliothek der Symbole 2. Aufl. § 127, 5, 3. Aufl. 199, 5; Walch 619 f.). Daß es sich um denselben Bonosus handelt wie im Vorigen, darf als sicher angenommen werden (vgl. Ceillier). Marius Mercator lehrt demnach, wenn man seinen Angaben trauen darf, a) daß Bonosus Bischof von Sardica war, und b) daß sein nach 392 immer mehr ausgewachsener „Irrtum" ihn schließlich in dynamistisch-monarchianische Bahnen hatte einmünden lassen.

Von dem Schicksal seines Anhangs auf der Balkanhalbinsel hört man nichts weiter. Daß im sogen. Decretum Gelasii (Jaffé Nr. 700) Photin und Bonosus verbunden genannt sind als solche, qui simili errore defecerunt (epp. Rom. pontif. ed. A. Thiel I 1858 S. 469), kann der Nachricht des Marius Mercator über die Ketzerei des Bonosus zur Bestätigung dienen, beweist aber — ganz abgesehen von dem Dunkel, das über der Entstehung des Decretum ruht (vgl. den A. Gelasius) — für den Fortbestand der Kirchengemeinschaft des Bonosus nichts. Dasselbe gilt von dem Anathem, das Vigilius von Rom in seiner Encyklika von 5. Februar 552 (Jaffé Nr. 931) und in seinem Constitutum vom 14. Mai 553 (Jaffé Nr. 935) gegen Bonosus ausgesprochen hat (Mansi IX, 54 D und 97 D). Und wenn Gregor I. in der ep. ad Quiricum (Jaffé Nr. 1844; ed. Ben. ep. 11, 67 tom. II, 1167 C) wirklich die „Bonosiaci" neben den Kataphrygern als Ketzer genannt hat, die der Neutaufe be-

dürften, weil sie nicht an Christum den Herrn glaubten — die Ausgabe des Registrum in den MG wird diese Frage entscheiden —, so würde auch dies für das Vorhandensein von Bonosianern nur eine schwache Stütze sein und für die örtliche Fixirung derselben gar nichts bedeuten.

Anders steht es mit der mehrfachen Erwähnung der Bonosiaci oder Bonosiani bei spanischen oder südgallischen Schriftstellern. Bei dem spanischen Bischof Audentius (Ende des 4. Jahrh.), der nach Gennadius (de vir. ill. 14 MSL 58, 1068) gegen Manichäer, Sabellianer und Arianer maximeque speciali intentione contra Photinianos, qui nunc Bonosiaci dicuntur, ein Buch de fide adversum haereticos schrieb, ist freilich die Erwähnung der Bonosiaci wohl nur auf Rechnung des Gennadius zu setzen. Allein für Gennadius selbst beweist seine Nachricht, daß er Bonosianer kannte. Auch in de eccl. dogm. 52 (MSL 58, 993) erwähnt er die Photiniani, qui nunc vocantur Bonosiani (zum Text vgl. Walch S. 611), und bemerkt, daß sie beim Übertritt neu getauft werden müßten. Wenig später spricht Avitus von Vienne in zwei längst bekannten Stellen von ihnen. Contra Eutych. haer. II = ad reg. Gundob. ep. 3 (MG aut. antiqu. VI, 2 p. 26, 27 ann. 512) nennt er die Eutychianer weit schlimmere Ketzer als die Bonosiaci; in der ältern Schrift c. Arrianos 19 (ib. 8, 27) bemerkt er demselben Könige Gundobad (470—516) gelegentlich, daß man die Taufe der Bonosiaci anerkenne. Dieselbe entgegenkommende Haltung gegenüber der Taufe der Bonosiani zeigt can. 17 der sogen. 2. Synode von Arles (Mansi VII, 880), die zumeist in die Zeit zwischen 443 und 452 gesetzt wird (Hefele II, 298; oben A. Arles 2 Bd S. 59, 45 ff.). Die dritte Synode von Orleans i. J. 538 (can. 34 al. 31, MG LL. conc. 1, 83, Mansi IX, 19) läßt erkennen, daß die Bonosiaci zu ihnen Übertretende neu tauften. Gewiß hat man damals auch ihre Taufe nicht anerkannt. Etwa gleichzeitig polemisierte nach Isidor von Sevilla (de vir ill. 33 ed. Arev. VII, 156 f. = MSL 83, 1099 f.) Justinian von Valencia in Spanien (DchrB VII, 538; vgl. Hefele II, 708) in seinem verlornen — und zwar (dies gegen Helfferich S. 35—49) ganz verlornen — liber responsionum (vgl. P. Gams, Kirchengeschichte von Spanien II, 2 S. 137) contra Bonosianos, qui Christum adoptivum filium et non proprium dicunt. Und während in Gallien die Synode von Clichy i. J. 626 oder 627 die jüngste Erwähnung der Bonosiaci giebt (can. 5 MG l. c. S. 197; vgl. Hefele III, 77), und zwar eine Erwähnung, die ihr Seltenwerden bezeugt, hat man in Spanien, wo in der gleichen Zeit Isidor sie unter den Häretikern nennt (ethym. 8, 5, de haeresibus, 53 ed. Areval. 3, 357 f. = MSL 82, 302), noch 50 Jahre später auf sie Rücksicht genommen: die Erklärung der Toletaner Synode von 675, daß Christus filius dei natura, non adoptione sei (Mansi IX, 133 C), kann sich nur gegen die Bonosianer richten, denen auch Isidor (ethym. a. a. O.), wie Justinian v. Valencia, nachsagt, daß sie Christum filium dei adoptivum, non proprium asserunt (vgl. den A. Adoptianismus Bd I, 183, 21 f.). Dagegen kann die Erwähnung des Bonosus — nicht der Bonosianer — im adoptianischen Streit (ep. episcop. Hisp. 18 MSL 101, 1330 und Elip. ad Fidel. bei Heterius und Beatus ad Elip. I, 44 MSL 96, 919 A; vgl. A. Adoptianismus I, 183, 24 ff.) ein Fortbestehen der Bonosianer im Spanien des 8. Jahrhunderts nicht beweisen, und die mittelalterliche Behauptung, daß der Adoptianismus eine Erneuerung der Häresie des Bonosus gewesen sei (Paulus de haeres. 43 ed. princ. bei Oehler, Corpus haeresiol I, 318), ist keine Widerlegung wert. Seit dem endenden 7. Jahrhundert sind die Bonosianer verschwunden.

Daß aber ihre Erwähnung im südlichen Gallien und im Spanien des 5. bis 7. Jahrh.s nicht aus der Konservierung eines alten Ketzernamens verstanden werden kann, sondern das Vorhandensein von Bonosianern in jener Zeit und in jenen Gegenden bezeugt, ist mit Recht längst angenommen (vgl. Walch). Vollends evident wird dies durch eine Stelle des Avitus, die erst seit der neuen Ausgabe seiner Werke in den MG (1883) für diese Frage in Betracht kommt, während man vordem an der betr. Stelle (ep. 31 ad Sigismund. anni 514—16 a. a. O. S. 62, 16) „bonorum" statt (des von Binding I, 218 not. 753 schon conjicierten) „Bonosiacorum" las. Diese Stelle lehrt zugleich, wann die Bonosianer nach Südfrankreich kamen, und löst das Rätsel, das die Zwiespältigkeit der Überlieferung in Bezug auf die Anerkennung ihrer Taufe aufgiebt. In einem schwerverständlichen Satzgefüge, das ich deshalb übersetze, schreibt hier Avitus dem von ihm für den Katholizismus gewonnenen Sohne des arianischen Königs Gundobad: „Daher möchte ich, sobald als möglich wissen, ob mein Herr, Ew. Gnaden Vater,

zufällig jene Ordination erwähnt hat, welche die aus höllischen Schlupfwinkeln hervorgezogene pestilenzialische Irrlehre der Bonosiaci (Bonosiacoram pestem) zwischen die streitenden Katholiken und Arianer (als dritte Partei) einschob, bezw. ob noch heute jener bedauerliche Glaube oder vielmehr Heuchelglaube vorhanden ist, der, da er nicht in den Gemütern, sondern in Urkunden ausgeprägt ist, durch ein Vergessenwerden der Versprechung (lies statt litterata promissio mit cod. L: liturata promissio) allmählich (naturgemäß) zum alten Glauben seiner Kirche zurückgezogen wird. Gewiß, wenn sie (diese Irrlehre der Bonosianer) noch jetzt, wie sie begonnen hatte, in der arianischen Kirchengemeinschaft aufzugehen fortfährt, so wird unser Triumph unter Eurer Herrschaft noch glänzender, da, wenn zwei Häresien zu e i n e r verschmolzen sind . . . ., sowohl die Zahl der Sonderkirchler als auch die der Sonderkirchen sich verringert." Diese Stelle lehrt, daß König Gundobad die Hand dazu geboten hat, daß durch Bestellung eines bonosianischen Klerikers (Bischofs) eine besondere bonosianische Kirchengemeinschaft in Burgund entstand. Des Königs urkundliche Versprechungen bürgten für ihren Bestand. Sie rekrutierte sich aus den Arianern. Daraus erklärt sich die Stellung des Gennadius zu ihrer Taufe, selbst wenn Massilia damals burgundisch gewesen sein sollte (Arnold, Caesarius von Arles, Leipzig 1844 S. 190). Avitus kam durch entgegengesetzte Beurteilung ihrer Taufe den Bonosianern entgegen, sei es allein aus Rücksicht gegen den König, der ihnen zeitenweise geneigt gewesen zu sein scheint, sei es aus Politik. In der That begannen die Bonosianer in der Arianer-Kirche wieder aufzugehen, gegen Ende der Regierung Gundobads hoffte Avitus, sie würden ganz verschwinden, falls der König seine Versprechungen in Vergessenheit geraten ließe. Daß diese Hoffnung ihn trog, schon deshalb, und vielleicht allein deshalb, weil die Bonosianer nicht mehr nur auf Burgund beschränkt waren, zeigt die weitere Geschichte. Und daß gegenüber den bei ihrer Meinung bleibenden Bonosianern unter katholischem Regiment die Spannung die alte, ja verstärkte Schärfe erlangte (conc. Aurel. III, vgl. oben), ist begreiflich.

Nur e i n e Instanz läßt sich gegen diese Darstellung geltend machen: das angeblich um 450 gehaltene Konzil von Arles und seine Anerkennung der Bonosianer-Taufe. Allein der Einwand wird zu einer Bestätigung. Denn schon von andrer Seite und ohne jede Rücksicht auf die Bonosianer ist mit Recht die schon im vorigen Jahrhundert ausgesprochene These geltend gemacht, daß jenes zweite Konzil von Arles nie gehalten sei, die canones desselben nichts andres darstellten als eine „im endenden 5. Jahrhundert" veranstaltete Sammlung älterer Synodalbestimmungen (Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule I 1894 S. 141 Anm.). Can. 17 wird erst damals entstanden sein.

Doch waren die Bonosianer im arianischen Burgunder- und Westgotenreiche Abkömmlinge des Bonosus von Sardica? Der Name Bonosus ist nicht selten gewesen (vgl. Walch S. 602 Anm.; Chevalier, Répertoire des sources historiques s. v. Bonosus; dazu z. B.: Eutrop. Brev. 9, 17, 1 MG aut. antiqu. II. 160, 6; vita Severini 35, 1 ib. I, 24, 29; Venant. Fort. carm. V, 1 ib. IV, 1 S. 103, 24; vita Epifani 35 ib. VII, 88, 28). Dennoch ist wahrscheinlich der Doctor eponymos der Bonosianer kein andrer als der Zeitgenosse des Ambrosius. Denn. Isidor sagt ausdrücklich, die Bonosianer seien a Bonoso quodam episcopo exorti (ethym. a. a. O.), und im Burgunderreich ist die pestis Bonosiacorum nicht entstanden, da sie Avitus als ab infernalibus latebris excitata bezeichnet. Da nun den Gegenden, wo Bonosus von Sardica wirkte, zu seiner Zeit Westgoten nachbarlich nahe saßen, da mithin Beziehungen zwischen den Westgoten Südgalliens und jenen Gegenden geblieben sein können, das Überspringen der Lehre das Bonosus von der Balkanhalbinsel in das den Westgoten benachbarte Burgunderreich also sehr wohl möglich ist, und da die Lehrweise der Bonosiaci zu einer Ableitung derselben von Bonosus von Sardica — so wie ihn Marius Mercator schildert — sehr wohl paßt, so fügt sich alles wohl zusammen, wenn man die Bonosianer von Bonosus von Sardica ableitet und dem Bericht des Marius Mercator Vertrauen schenkt.

Loofs.

Boos, Martin, gest. 1825. — J. Goßner, M. Boos 1831.

Martin Boos ist in der Christnacht 1762 zu Huttenried an der schwäbisch-bayrischen Grenze geboren. Sein Vater war ein wohlhabender Bauer und Martin das vierzehnte unter seinen sechszehn Kindern. Als nach vier Jahren Vater und Mutter an einer epidemischen Krankheit plötzlich weggestorben waren, nahm die älteste, 18 jährige Schwester

den Martin auf den Rücken und hockte ihn herein nach Augsburg, um ihn dem Oheim, dem geistlichen Rat und Fiskal Kögel, zur Erziehung zu überbringen. Der Oheim nahm ihn auf und schickte ihn vom 8. Jahre ab in die Schule. Durch fleißiges Beten und Studieren rang es der Knabe seinem Oheim ab, daß dieser nach langem Schwanken zwischen dem Schusterhandwerk und dem Studium der Theologie in das letztere für seinen Neffen einwilligte. Besonders ward er dadurch bestimmt, daß Martin die Anfangsgründe der lateinischen Sprache auf eignen Antrieb heimlich gelernt hatte. So vollendete er in Augsburg bei den Exjesuiten den Schulkursus. Auf Befehl des Oheims sollte er die Universität Dillingen beziehen. Seine Lehrer widersetzten sich diesem Plane so gut sie konnten. Namentlich schilderten sie Dillingen als einen für junge Leute gefährlichen und bösen Ort, wo sie ihre Religion verlieren könnten. Sie wollten ihn in Augsburg behalten. Aber der Oheim, welcher den Jesuiten nicht sonderlich Freund war, beharrte bei seinem Entschlusse. So hat denn Boos unter der Führung von J. M. Sailer (s. d. A.), Zimmer und Weber vier Jahre Theologie studiert. Als er sein Examen rühmlich bestanden und die erste Messe gelesen hatte, gab sein 70 jähriger Oheim vor großer Freude ein dreitägiges Scheibenschießen. Der junge Priester mag an dieser Nachfeier seiner Primiz wenig Freude gehabt haben, denn der Herr hatte ihn bereits in seiner Studentenzeit gefunden. Ich beschreibe seinen innern Lebensgang mit seinen eigenen Worten: „Ich habe mir (ein Thor redet) entsetzlich viel Mühe gegeben, recht fromm zu leben. Ich lag z. B. Jahre lang, selbst zur Winterszeit, auf dem kalten Boden und ließ das Bett neben mir stehen; ich geißelte mich bis aufs Blut und krönte meinen Leib mit Cilicien; ich litt Hunger und gab mein Brot den Armen; jede müßige Stunde brachte ich in der Domgruft zu; ich beichtete und kommunizierte fast alle 8 Tage. Kurz ich war so fromm, daß mich die Exjesuiten und Studenten in Augsburg einstimmig zum Präfekt der Kongregation erwählten. Ich wollte par force ex bonis operibus et ex bonis moribus meis leben. Aber ja wohl leben! Der Herr Präfekt fiel bei aller Heiligkeit immer tiefer in die Selbstsucht hinein, war immer traurig, ängstlich, kopfhängend ꝛc. Der Heilige schrie immer in seinem Herzen: „Infelix ego homo! Quis me liberabit?“ und kein Mensch antwortete ihm: „Gratia Domini nostri Jesu Christi“. Kein Mensch gab dem Patienten das Kräutlein ein: Justus ex fide vivit“. Und als es ihm einmal eingegeben ward, und ich mich besser befand, kam die ganze Welt mit aller ihrer Gelehrsamkeit und hohem geistlichen Ansehen daher, und wollten mir weiß machen, ich hätte Gift gegessen, Gift gespien und alles vergiftet, man müsse mich hängen, ertränken, einmauern, verbrennen, davonjagen ꝛc. Ich weiß keinen elendern und furchtsamern Menschen als mich, und doch bin ich Hasenfuß der Welt fürchterlich und widerlich. Ich wäre erstaunlich gern still, unbekannt und unberühmt; aber es hilft nichts, ich bin im Orient und Occident bekannter als Sch . . h . . Sieh, das ist circa mein Lebenslauf. Wenn ich einmal tot bin, so sage der Welt: Ich lasse sie grüßen und ich habe ihr kein ander Kräutlein eingeben wollen, als dieses: daß der Gerechte aus dem Glauben lebe. Das habe mir und andern geholfen, daß sie aber kein Vertrauen zu mir und meiner Medizin gehabt hatte, dafür kann ich nicht“. — Das ist der Text zu seinem ganzen Leben. Er hatte die Gerechtigkeit aus Gnaden gefunden. Dazu hatte ihm der Herr eine überaus einfältige, praktische, herztreffende Weise gegeben. Er entwickelte der Gemeinde, daß sie in allen ihren Werken: Fasten, Wallfahrten, Almosengeben, Beichten, Kommunizieren weder Grund noch Gewißheit der Seligkeit habe. Sie hänge den Kopf, seufze, suche und finde nicht. Nie werde ihr die Antwort gegeben: „Es ist nun genug“. Immer bleibe die Frage übrig: „Was soll ich noch thun?“ Frieden würden sie erst finden, wenn sie den Christus für uns, d. h. das teure Verdienst Jesu Christi im Glauben ergriffen, und um seiner Gerechtigkeit, um seines heiligen Lebens und Sterbens willen selig werden wollen. Dann sei es genug. Aus dem Christus für uns müsse dann allewege der Christus in uns erwachsen; aus dem Glauben müsse die heilige Nachfolge, der neue Gehorsam erstehen. — Wo er mit dieser Predigt auftrat, da fing es auch an zu brennen. Den treuesten Leuten in den Gemeinden war der Stein vom Herzen genommen, ihrem eigenen Sehnen waren Worte gegeben, eine Erweckung folgt auf die andere, eine Christenfreude und ein Ernst der Heiligung ward angezündet, daß es eine Herzenslust ist, in jene Werkstätten des heiligen Geistes hineinzublicken. Das blieb denn auch nicht in der Gemeinde, in welcher Boos gerade arbeitete. Er war ein helles Licht auf dem Leuchter. Er wußte sich, obgleich er bis an sein Ende in der katholischen Kirche blieb, auch einig mit den gläubigen Evangelischen, und stand in vielfacher Korrespondenz mit ihnen. —

Natürlich widerstrebte in jeder Gemeinde der katholisch-gesetzliche Teil. Er hängte sich an die benachbarten Geistlichen, welche als Ankläger des Ketzers auftraten. Da geht es denn an Beschlagnahme seiner Papiere, Verhöre, geistliche Exercitien, geistliches, einmal ein Jahr langes, Gefängnis und Enthebung vom Amte. Widerholt begegnet er uns als heimatloser Flüchting auf der Landstraße. Gewaltig mußte sich der blöde Mann zu verteidigen. Die Schrift, St. Augustinus und die bessern Stellen des Tridentinums mußten für ihn reden. Nie konnte man eine wirkliche Schuld auf ihn bringen. Alle seine Abweichungen von der Praxis der toten Werke wußte er als gut katholisch zu erhärten. Seine Treuen aus den Gemeinden standen in den Verhören neben ihm und bekräftigten seine Aussagen mit den naivsten Zeugnissen. Aber er mußte fort, denn es graut dem Tode vor dem Leben. So ist er in Baiern an fünf Orten Kapellan oder Kanonikus gewesen. — 1799 verließ er Augsburg, schwamm auf einem Floße den Lech hinunter in die Donau, und stellte sich dem edlen Bischof Gall von Linz in Österreich, einem Gesinnungsgenossen Sailers, für ein geistliches Amt zur Disposition. Gall wußte bereits von ihm, nahm ihn mit Freuden auf, und bestellte ihn erst als Kooperator zu Leonding und dann zu Waldneukirchen. Von da erbat ihn sich der Pfarrer Bertgen, der Freund des Bischofs, zum Kapellan auf seine Pfarrei Peyerbach. Endlich ward er auf Bertgens Empfehlung 1806 Pfarrer in Gallneukirchen in der Nähe von Linz. Die Jahre von 1799—1810 sind Boos' Friedensjahre. Wo er es angriff, da regten sich die Totengebeine. Feinde fanden sich auch; aber aus Scheu vor dem Bischof wagten sie sich nicht hervor. 1807 starb Gall. An seine Stelle trat der schwache Sigismund von Hohenwarth. Aber noch lebte Bertgen, welcher im Lauf der Jahre Domscholastikus und zuletzt Regierungsrat ward. Er schützte den treuen Zeugen noch mit fester Hand. Eine im Jahr 1810 gegen Boos erhobene Anklage schlichtete er zu dessen Gunsten. Als aber dieser letzte irdische Hort im Jahre 1812 seine Augen geschlossen hatte, da brach die Verfolgung mit aller Macht los. Die Seele derselben war ein benachbarter, dem Boos scheinbar befreundeter Geistlicher, welchen nach der reichen Pfarrei gelüstete. Die Klage ging von Linz nach Wien an die Hofstelle. In dieser Zeit streckte Sailer aus Baiern herüber seine Hand noch einmal dem Freunde nach. In einem Gutachten von ihm über Boos heißt es: „Ich trete heute (1811) in mein 60. Jahr und würde zittern vor Gottes Richterstuhl zu erscheinen, wenn ich vor meinem Tode nicht laut bekennete: Die große Angelegenheit des frommen Boos ist aus Gott". In Wien wurde die Angelegenheit gewissenhaft behandelt. Selbst der Kaiser Franz hatte sich darüber vollständigen Bericht erstatten lassen. Er gab etlichen Männern aus Gallneukirchen, welche ihn auf einer Reise in der Nähe von Linz aufsuchten, die Antwort: „Liebe Kinder, euer Pfarrer Boos ist kein Irrlehrer". Vom Sept. 1813 bis Sept. 1814 war noch einmal Ruhe. Um sie zu erhalten, sollte er Moral, oder wie er sich ausdrückt, einen ver-Moseten, gehörnten Christus predigen. Das hat er allerdings nicht gethan. Daher sehen wir ihn denn im Juli 1815 wider als Verklagten in Linz vor dem Konsistorio und im Februar 1816 in eine Zelle des Karmeliterklosters eingesperrt, so daß er nicht an die Luft durfte. Noch einmal nahm sich die Hofstelle in Wien seiner an, und noch einmal sprach sie ihn frei von aller Ketzerei, Schwärmerei und sonstiger Anklage. Die weitere Untersuchung wurde, um den Märtyrer den Händen seiner Feinde zu entreißen, dem Bischof von Wien übergeben, „wenn es Boos anders nicht vorzöge, lieber auszuwandern". Er wählte das letztere, zog wieder in sein Vaterland Baiern, und fand dort in der Nähe von München auf dem Lande bei einem begüterten Freunde Aufnahme. Um nicht müßig zu sein, unterrichtete er die Kinder. Ob er nun gleich ohne Amt in aller Stille lebte, drohete dennoch die Verfolgung aufs neue. Nur seinem angesehenen Freunde verdankte er es endlich, daß er nicht eiligst den Flüchtlingsstab wieder in die Hand nehmen mußte. — Aber Gott hatte ihm doch noch einen Arbeits- und Ruheposten für sein Alter aufgehoben. Im Jahre 1817 berief ihn die preußische Regierung als Professor und Religionslehrer nach Düsseldorf, und im Juni 1819 versetzte sie ihn als Pfarrer nach Sayn. Dort fand er hartes Erdreich. Die rheinischen Kohlenbrenner waren unempfänglicher als seine österreichischen Bauern. Anfangs fehlte es ihm auch an der alten seligen Amtsfreudigkeit. Wer dann aber in Wahrheit sagen kann: „An diesen Bergen ist fast kein Plätzchen, wo ich nicht schon oft auf meinem Angesichte lag und weinte und flehte, daß mir der Herr wieder die Gnade gebe, mit Freudigkeit meinen Mund aufzuthun und mit Segen zur Erweckung der Herzen sein Wort zu verkündigen", dem wird die Amtsfreudigkeit gegeben. Sie wurde ihm gegeben. Er ist auch am Rhein

mancher Seele ein Vater Christo geworden. Am 29. Aug. 1825 ist er in dem Herrn entschlafen. In seinen 4000 Getreuen zu Gallneukirchen hat man das Leben mit List und Gewalt töten wollen. Den treuen Kapellan Leopold hat man nach Ungarn versetzt, den Ankläger des Boos (Brunner) hat man zum Pfarrer gemacht. Es ist doch umsonst gewesen. Auch heute ist der Brunnen des Lebens, wie der Unterzeichnete aus eigener Erfahrung weiß, in der Gemeinde nicht vertrocknet. **D. Fr. Ahlfeld †.**

Boquinus, Petrus (Pierre Bouquin) gest. 1582. — Autobiographische Mitteilungen zur Verteidigung gegen Heßhus in seiner Brevis notatio praecipuarum causarum diuturnitatis controversiae de coena domini 1576 (ed. 2. 1582 p. 140—179); Melchior Adam, Vitae eruditorum 1618 (ed. 3. 1706. Vol. II: vitae theol. exter. p. 72 ff.); Colomesius, Gallia orientalis 1665 (in Col. opp. ed Fabricius 1679 p. 32 f.); Freher, theatrum virorum eruditione clarorum 1688 p. 253; Bayle, dict. hist. 1. Bd s. v.; Alting, Histor. eccl. Palatinae 1701 p. 164 ff.; Struve, Pfälz. Kirchen-Historie 1721, passim; La France protest. 2. éd. II p. 875 ff.; Gooszen, de Heidelbergsche Cat. 1890 p. 6 ff.

Boquinus stammt aus der französischen Provinz Saintonge, nach anderen Angaben aus der Guienne. Das erste sicher überlieferte Datum seines Lebens ist seine Promotion zum Doktor der Theologie, am 23. April 1539, bei der Universität zu Bourges im Herzogtum Berry. Dort gehörte Boquin dem Karmeliterorden an, zuletzt als Prior. Seine evangelische Überzeugung trieb ihn, dem Kloster zu entfliehen. Ende 1541 weilt er in Basel, dann kurze Zeit in Leipzig und Wittenberg, wo er durch Empfehlungsschreiben sich bei dem längst verehrten Luther und namentlich bei Melanchthon einführte. Der Plan, mit einem Freunde und Schüler in Pommern zusammenzutreffen, wurde aufgegeben, als Bucer von Melanchthon einen Theologen erbat, welcher in Straßburg die Vorlesungen des kürzlich von dort geschiedenen Calvin fortsetzen möchte. Da der in erster Linie gewünschte Schotte Alesius (I, 336 ff.) grade nicht anwesend war, so ging auf Melanchthons Rat Boquin. Er traf September 1542 in Straßburg ein und interpretierte während der Ferien den Galaterbrief. Als bald darauf Martyr ankam und Bucer wegen der Kölner Reformation Straßburg für einige Zeit verließ, entfernte sich Boquin aus nicht ganz durchsichtigen Gründen. Er begab sich nach Bourges, über Basel und Genf, wo Calvin ihn von dieser verdächtigen Rückkehr abzubringen suchte. In Bourges lebte er bei einem dem Evangelium nicht ganz abgeneigten Bruder, von Hoffnung für den Sieg des Protestantismus in Frankreich erfüllt. Er hielt unentgeltliche Vorlesungen über hebräische Sprache, dann auch über die heilige Schrift. Als die Königin Margerete von Navarra gelegentlich der Hochzeit ihrer Tochter Jeanne d'Albret ihr Herzogtum Berry passierte, nahm Boquin Anlaß, der Mutter eine Abhandlung De necessitate et usu sacrarum litterarum und der Tochter eine solche De spirituali sponso Jesu Christo zu überreichen. Daraufhin empfing er eine Jahrespension und wurde unter Zustimmung des Erzbischofes zum Prediger an der Kathedrale bestellt. Seine Pension wurde ihm auch belassen, als die Schwester Heinrichs II., Margarete, Herzogin von Berry wurde. Dieser präsentierte er eine Abhandlung De homine perfecto. Bei den noch ungeklärten kirchlichen Verhältnissen darf die Haltung Boquins in Bourges nicht als Abfall vom Evangelium beurteilt werden. Jedenfalls ruht die durch Heßhus verbreitete Angabe, er habe das Mönchsgewand wieder angelegt, auf Verleumdung. Aber über jeden Zweifel erhaben steht Boquin nicht da: nicht bloß, daß Männer wie Calvin, Farel, Beza und andere sich höchst mißtrauisch äußern (Calv. opp. ed. Reuß XV p. 661, 666, 670, XVI p. 585, 592 f.), auch seine eignen Mitteilungen, die auch sonst sich nicht durch unbedingte Klarheit auszeichnen, lassen Verdacht zu. Doch brachte ihn seine Lehrweise zuletzt in Gefahr; das Predigtamt wurde ihm entzogen, und er hatte sich vor dem Pariser Obergericht und seinem Erzbischof zu verantworten. Nicht ohne Schwierigkeiten entfloh er 1555 nach Straßburg. In den dort beginnenden konfessionellen Wirren waren sämtliche Älteste der französischen Gemeinde nebst dem Prediger Garnerius ihres Amtes entsetzt worden. Boquin übernahm unter dem Schutze des Rates provisorisch die verwaiste Stelle: die Gemeinde sträubte sich auf das heftigste gegen ihn wegen seiner Vergangenheit, und weil er mangels einer legitimen Berufung als ein Werkzeug der lutherischen Partei erscheinen mußte. Als im August Petrus Alexander als ordentlicher Pfarrer bestellt wurde, blieb Boquinus noch längere Zeit in Straßburg, hier und dort eine Beschäftigung suchend (Calv. opp. XVI p. 82, 136). Auf eine Empfehlung Marbachs gestützt und durch die Vermittelung des lutherisch gesinnten Kanzlers

v. Mindwitz hat er sich selbst dem Kurfürsten Otto Heinrich angeboten, welcher zur Hebung der theologischen Fakultät in Heidelberg damals vergeblich Martyr und Musculus zu gewinnen suchte. Er wurde „bis auf andere und stattlichere Versehung“ versuchsweise angenommen (Hautz, Gesch. der Univ. Heidelb. II p. 29 f.) und trat im März 1557 sein Amt mit einer unbedeutenden Rede De Pauli ad Timotheum epistolis an (Frankf. 1557). Der viel umgetriebene und vielleicht eben deshalb in Charakter und Überzeugungen bisher nicht ganz gefestigte Mann wuchs in ehrenhafter Weise in seine Stellung hinein und erhielt 1558 die dritte theologische Professur. Seinen Standpunkt in der werdenden konfessionellen Spaltung nahm Boquin immer klarer bei der reformierten Partei. Noch zu Otto Heinrichs Zeiten wurde er des Zwinglianismus verdächtig (Kluckhohn, Briefe Friedrich des Frommen I p. 140). Thatsächlich eignete er sich immer mehr Calvins Gedanken an, dessen Rat er gelegentlich begehrt (Calv. opp. XIX p. 595 ff.), und dessen Katechismus er ins Griechische übersetzt. In dem Straßburger Streite über die Perseveranz 1561 votiert er in Calvins Sinne gegen seinen früheren Gönner Marbach (Schweizer, Centraldogmen I p. 140). Bei diesen Gesinnungen behauptete er unter Friedrich III. (seit 1559) nicht nur als einziger der früheren Heidelberger Theologen seine Stellung, er rückt auch an die Spitze der Fakultät und wird Mitglied des 1560 begründeten reformierten Kirchenrates. Sein Name erscheint in alle pfälzischen Kirchensachen verflochten. Doch wird seine thatsächliche Bedeutung weit überschätzt (besonders bei Gooßen a. a. O.). Die eigentlichen Träger der Bewegung waren jüngere und originalere Männer, wie Ursin und Olevian. Noch am meisten im Vordergrunde steht er bei der fünftägigen Disputation über das Abendmahl im Juni 1560, in welcher er als Dekan der theologischen Fakultät gegen die Sachsen Mörlin und Stößel auftritt, jedoch mit so kräftiger Unterstützung des Zwinglischen Mediziners Erast, daß die Lutheraner spotteten, ihre schwachen Gegner bedürften des Arztes (Seisen, Gesch. der Ref. zu Heidelb. 1846 p. 98 ff. Ein Bericht Olevians in Calv. opp. XVIII p. 191 ff.). Boquins Theses, quae veram de coena Dom. sententiam . . . continent ꝛc. erschienen im Druck nebst kurzer Erläuterung (Heid. 1560). Andere Schriften in gleicher Sache folgten: Examen libri, quem D. Til. Heshusius nuper scripsit de praesentia corporis Chr. in coena Dom. (Bas. 1561); Exegesis divinae atque humanae *κοινωνίας* (Heidelb. 1561; stellt im Anschluß an Melanchthons Gutachten von 1559 opp. IX p. 962 die Frage trefflich in einen größeren Zusammenhang, vgl. Heppe, Dogmatik des deutschen Protest. im 16. Jahrh. II p. 312 f., III p. 81); Justa defensio adv. injustam vim Heshusii et Villagagnonis de judicio P. Melanchthonis ad electorem palatinum misso de coena Dom. (Heid. 1562); Canones, quibus defenditur *διάνοια* in verbis Christi: Hoc est corpus meum, item assertio ritus frangendi et in manus sumendi panis eucharistici (Heid. 1563); De una et ea perpetua totius Christi praesentia in sua ecclesia peregre agente thesium sectiones 25 (Heid. 1565). Im übrigen nahm Boquin neben dem Hofprediger Diller an der verspäteten Gesandtschaft nach Poissy 1561 teil, doch hauptsächlich, weil er des Französischen kundig war (Kluckhohn I p. 208. Sein Bericht p. 215 ff.). Beim Religionsgespräch zu Maulbronn 1564 (s. d. A.) war Boquin beteiligt, ohne irgend hervorzutreten Mit dem Tode Friedrichs III., dem er eine dankbare Lobrede hielt (Oratio de vita et morte Fred. III. Heid. 1577) war seine und der übrigen reformierten Theologen Zeit für Heidelberg vorüber. Boquin, Ende 1577 seiner Stelle enthoben, wurde 1578 Professor und Prediger in Lausanne. In seinen letzten Jahren schrieb er polemische Werke: Adsertio veteris et veri christianismi adversus novum et fictum jesuitismum (Heid. 1579); Apodeixis anti-christianismi, qua christianismum veram religionem, pharisaismum christianismo contrarium, papismum pharisaismo simillimum esse ostenditur (Gen. 1583), wie er schon früher eine kleinere polemische Schrift geliefert: Defensio ad calumnias doctoris cujusdam Avii in evangelii professores (1558). — Boquin starb mitten in rüstiger Arbeit 1582 eines unerwarteten Todes, mit den Worten: „Domine, suscipe spiritum meum!“ E. F. Karl Müller.

Bora, Katharina von, Luthers Ehefrau, gest. 1552. — Genealogia Lutherorum a Dr. M. Luthero deducta in den Consiliis Wittenberg. IV.; Jo. Fr. Mayeri, De Catharina Lutheri conjuge Diss. Hamb. 1698 und öfter (deutsch Frankf. und Leipz. 1724); Dav. Richter, Genealogia Lutherorum, Berlin und Leipz. 1738, 8°; Chr. W. Fr. Walch, Wahrhaftige Geschichte der sel. Frau Katharina v. Bora, 1. Tl. 2. Aufl., Halle 1752. 2. Tl. 1754;

Kreußler, Denkmäler der Reform., Abt. I, Leipzig 1817; W. Beste, Die Geschichte Katharinas v. Bora, Halle 1843; Fr. G. Hofmann, Katharina v. Bora oder Luther als Gatte u. Vater, Leipzig 1845; Seidemann, ZhTh 1874, S. 546 ff.; derselbe, Luthers Grundbesitz, ZhTh 1860, S. 475 ff. Die Hauptschmähschrift ist: Eusebii Engelhards (Michael Kuen) Lucifer Wittenbergensis oder der Morgenstern von Wittenberg, 2 Teile, Landsberg 1747. 1749. Genauere Nachweisungen s. Hofmann S. 190 ff. — Ueber das Geschlecht Luthers vergl. Richters Genealogia. — Beste S. 113 ff. Besonders: Nobbe, Stammbaum d. Familie des Dr. M. Luther, Grimma 1846. Außerdem die Lutherbiographien von Köstlin, Kolde, Dorneth, Berger.

Katharina von Bora stammte aus dem alten Geschlechte derer von Bora zu Klein-Laußig (and. unrichtig Lausitz, Klein-Lausitz) bei Bitterfeld in Meißen. Ihre Mutter war Anna v. Bora, aus dem Geschlechte derer v. Haubitz oder Haugwitz; der Name des Vaters ist nicht bekannt. (Verschiedene Vermutungen s. bei Walch I, 295; II, 15; Hofmann, S. 63, Anm. 40. — Über J. J. Vogels Versuch, sie in einem jedoch nicht gedruckten Werke Prosapia Lutherina als Tochter eines Leipziger Bäckers Simon Bores oder Born darzustellen, vgl. Walch II, 11.) Sie wurde geboren 29. Jan. 1499 (dieses Datum liest eine von Joh. Adr. Gleich bekannt gemachte Denkmünze. Bieler, Geistliches Denkbild, Wittenb. 1733. Vorrede; Walch II, 6). Im 10. Lebensjahre wurde sie in das Cistercienserkloster Nimpsch gebracht und legte 1515 die Gelübde ab. Von der Verkehrtheit des Klosterlebens überzeugt, entfloh sie, da die Bitten an ihre Verwandten um Befreiung aus dem Kloster vergebens waren, unter Luthers Mitwissen und Leonhard Koppes, Ratsherrn von Torgau (dem Luther die Schrift: „Ursache vnd Antwort, daß Jungfrawen Klöster göttlich verlassen mügen, April 1523“ zuschrieb), listiger Hilfe mit acht andern Nonnen in der Nacht des Sonnabends vor Ostern (4.—5. April) 1523 aus dem Kloster. Am dritten Ostertage (7. April) kamen sie nach Wittenberg. Luther nahm sich ihrer an, veranstaltete zu ihrer einstweiligen Unterstützung eine Kollekte, schrieb an die Verwandten, und als diese die Aufnahme verweigerten, brachte er sie „bei ehrlichen Leuten“ unter. Katharina kam zu Philipp Reichenbach, damals Stadtschreiber, nachher Bürgermeister von Wittenberg, „da sie sich stille und wohl verhalten“ (Wittenb. Bericht). Luther dachte allerdings daran, sie zu verheiraten, an seine eigene Ehe mit ihr noch nicht. Die Liebe des Hieronymus von Baumgärtner, eines Nürnberger Patriziers, zu ihr (vgl. den Brief Luthers vom 12. Okt. 1524, De Wette II, 553; V, 402) scheint nicht dauernd gewesen zu sein. Einen Antrag des Dr. Kaspar Glatz, Vikars in Orlamünde, soll Katharina Amsdorf gegenüber mit der Äußerung abgelehnt haben, Glatz werde sie nie heiraten, wohl aber sei sie bereit, mit ihm oder mit Luther eine christliche Ehe einzugehen (bei Scultetus, Annales evang. I, 274). Doch ist diese Nachricht nicht hinreichend verbürgt (vgl. Kolde II, 197). Noch im Anfange des Jahres 1525 dachte Luther nicht an seine eigene Vermählung. Die erste Andeutung findet sich in einem Briefe an Spalatin vom 10. April 1525 (de Wette II, 643). In einem Briefe an Bidel vom 4. Mai (De Wette II, 655) wird Katharina zum erstenmal von Luther als die genannt, die er „dem Teufel zum Trotz“ zur Ehe nehmen wolle. Unter den Stürmen gerade des Jahres 1525, als der Bauernkrieg das Evangelium in die größte Gefahr brachte, die durch den Tod Friedrichs des Weisen (5. Mai) noch vermehrt wurde, reifte der Entschluß rasch. Der Spott der Gegner, Luther wage selbst nicht zu thun, was er andern zu thun rate, trug ohne Zweifel dazu bei. Gerade jetzt wollte Luther seinen Feinden zeigen, daß „es doch etwas sei mit der Freiheit eines Christenmenschen“ (Kolde II, 200). Am 13. Juni wurde die Ehe im Hause Luthers (nicht, wie oft angegeben, im Hause Reichenbachs) geschlossen. Luther hatte dazu Bugenhagen als Stadtpfarrer, Dr. Jonas, den Juristen Dr. Apel und Lucas Kranach mit seiner Frau geladen. Bugenhagen vollzog die Trauung in der damals üblichen Form. Über den Akt finden sich viel unrichtige Angaben, die sich auf eine hundert Jahre nachher gegebene falsche Darstellung der Wittenberger Theologen (Consilia theol. Wittenb. IV, 17 ff.) stützen. Das Richtige giebt ein Brief des Jonas vom 14. Juni (Briefwechsel herausg. von Kawerau I, 94) und ein Brief Melanchthons vom 21. Juni (Corp. Ref. I, 753; W. Meyer SMA, philosophisch-philolog. Klasse 1876, I H. 5). Darnach ist nicht zu bezweifeln, daß Luther am 13. Juni (nicht am 27.) und zwar (gegen Friedbergs Ansicht in seiner Schrift über das Recht der Eheschließung) kirchlich getraut ist. Am 14. Juni folgte ein Frühmahl in kleinerem Kreise (Brief des Jonas vom 14.), erst am 27. ein größeres Hochzeitsmahl, zu dem Luther auch seine Eltern und auswärtige Freunde einlud. (Über die Trauung vgl. v. d. Hardt, De annulo doctorali et pronubo Lutheri.

Helmst. 1703; Küster, Nachricht von des sel. D. L. Verlöbnißringe, Berlin 1741. — Der im Braunschweiger Museum aufbewahrte Ring ist ein späteres Geschenk von Freunden).

Fragen wir, was Luther bewogen hat, den folgenschweren Schritt zu thun, den seine Gegner bis auf diese Stunde gegen sein Werk ausgebeutet haben und den auch seine Freunde zum Teil (namentlich der zaghafte Melanchthon) nicht billigten, so hat gewiß seine eigene Lage mitgewirkt. Er wohnte fast allein in dem verlassenen Kloster ohne Pflege, deren er bei seiner Kränklichkeit bedurfte, und ohne aufheiternde Gemeinschaft, die ihm, der ohnehin zum Trübsinn neigte, Bedürfnis war. Dazu kam der Wunsch seines Vaters und auch eine aufkeimende Neigung zu Katharina. Aber Verleumdung ist es, wenn von seiten seiner Feinde behauptet ist, die Schönheit Katharinas (sie war gar nicht eigentlich schön) habe ihn gefangen genommen. Die Hauptsache bleibt doch, er wollte seinem Zeugnis für den Ehestand als einer göttlichen Ordnung, seinen Feinden zum Trotz, durch seine eigene Ehe das Siegel aufdrücken. Das hat er gethan, obwohl er wußte, welche Ursache zu lästern er den Feinden der Reformation gab, in der vollen Zuversicht, damit dem Evangelio zu dienen, und in der gewissen Hoffnung „daß die Engel dazu lachen und die Teufel weinen würden". Er hat damit, wie Berger (I, 506) mit Recht sagt, „einen stillen Lebensort gegründet, an dem sich dem Evangelium eine neue Heimat bereiten sollte, die jungen Herzen dem Höchsten verlangend aufzuschließen, und einen stillen starken Strom sittlicher Kräfte in die Welt zu leiten: das evangelische Pfarrhaus".

Das Glück der Ehe hat durch keine der zahlreichen Schmähungen und Verleumdungen angetastet werden können. Luther selbst bezeugt in seinem Testamente „seiner lieben treuen Hausfrauen", daß sie ihn „als ein fromm, treu ehrliches Gemahl allzeit lieb, wert und schön gehalten". Sie war ihm „ein fromm treu Weib, auf welche sich des Mannes Herz verlassen kann", eine sorgsame Hausfrau, eine treue Krankenpflegerin. „Sie hat", sagt Luther, „wie ein frommes Weib nicht allein meiner treulich gepflegt, sondern mir auch wie eine Magd gedienet." Sie war ihm „willfährig, gehorsam, gefällig" (Luther an Stiefel, 11. Aug. 1526; vgl. De Wette III, 125) und er achtete sie höher „als das Königreich Frankreich oder der Venediger Herrschaft" (Walch XXII, 1724). Mit den Kindern kam Freud und Leid. Am 7. Juni 1526 brachte sie ihrem Manne den Erstgebornen, Hans oder Johannes, der, immer ein Sorgenkind, später die Rechte studierte und eine untergeordnete Stellung in der kurfürstlichen Kanzlei fand. Ihm folgte am 10. Dez. 1527 ein Töchterchen Elisabeth. Elisabeth starb schon am 3. Aug. 1528, wurde jedoch durch ein zweites Töchterchen Magdalena (geb. d. 4. Mai 1529) ersetzt, ein Kind, das sich vortrefflich entwickelte, und an dem die Eltern große Freude hatten. Dann folgte Martin, geb. am 7. Nov. 1531, Paulus geb. am 28. Jan. 1533, der begabteste von Luthers Söhnen, nachher Leibarzt Johann Friedrichs II. zu Gotha, dann bei den Kurfürsten August und Christian I. zu Dresden († 8. März 1593), endlich am 17. Dezember 1534 wurde das sechste, letzte Kind geboren, Margareta. Die Kinder, deren Erziehung vorwiegend der Vater leitete, nur daß seine Strenge hie und da durch der Mutter Milde gemäßigt wurde, brachten viel Freude, aber auch an schwerem Leid fehlte es nicht. Luthers häufige Krankheit, Katharinas Kränkeln vor der Geburt Elisabeths, ihre schwere Krankheit im Jahr 1540 (Walch I, 243), Krankheiten der Kinder, das war „des Ehestands Beschwerung", von der Luther mehrfach redet. Am tiefsten wurden beide Ehegatten getroffen durch den Tod Magdalenas, die am 20. Okt. 1542 vierzehn Jahre alt ihnen entrissen wurde. Katharina war besonders schwer getroffen. Luther tröstete sie mit den Worten: „Liebe Käthe, bedenke doch, wo sie hinkommt; sie kommt ja wohl".

Der Witwenstand, der sieben Jahre währte, brachte für Katharina viel Not und Kummer. Das von Luther hinterlassene Vermögen soll etwa 9000 Gulden betragen haben, doch war es zum größten Teil in wenig ertragreichen Grundstücken angelegt (vgl. über die verschiedenen Berechnungen Hofmann S. 119; Ruhmer, Über die Vermögensumstände L.s, Leipz. 1791; Seidemann, Luthers Grundbesitz). In seinem Testamente vom 6. Jan. 1542 (De Wette V, 422; Doleschall, L.s Testament 1887) hatte Luther seiner Frau ein Leibgedinge ausgesetzt, das Haus Bruno, das dem letzten Prior des Augustinerklosters Eberhard Brisger, dem es der Kurfürst geschenkt hatte (es wurde von Bruno Bauer, Pfr. zu Dobich verwaltet, daher der Name) gehörte, von dem es Luther 1531 kaufte, das Gütchen Zülsdorf (Zeilsdorf, Zolldorf), das den Brüdern Katharinas gehört hatte und diesen, als sie in Not gerieten, für 610 fl. abgekauft war,

und die Becher und Kleinodien 1000 fl. wert. Für den Unterhalt der Familie reichte das nicht aus, zumal noch 450 fl. darauf lasteten. Doch fehlte es anfangs nicht an Unterstützung. Der Kurfürst ließ der Witwe sofort hundert Gulden auszahlen und wies weitere 2000 Gulden den Vormündern für die Kinder an, für welche Summe das Gut Wachsdorf (Seidemann a. a. O., S. 530 ff.) erworben wurde. Eine gleiche Summe versprachen die Grafen von Mansfeld. Sie wurde aber nicht ganz ausbezahlt, sondern einstweilen verzinst. Bei K.s Tode waren noch 1000 Gulden rückständig. Außerdem setzte Christian III. von Dänemark ihr einen Gnadengehalt von 50 Thalern aus (das Dankschreiben K.s s. Schuhmacher, Briefe gel. Männer an die Könige in Dänem. II, 266; Hofmann 123). So hätte Katharina in ruhigen Zeiten ihr Auskommen gehabt, der schmalkaldische Krieg störte ihre Ruhe. Obwohl Luther in der Meinung, „die vier Elemente würden sie zu Wittenberg nach seinem Tode nicht wohl leiden", schon zu seinen Lebzeiten gewünscht hatte, Katharina möge sich von da wegbegeben (Brief vom 28. Juli 1545; De Wette, V, 753), so blieb sie dennoch vorerst da. Die veränderten Umstände berechtigten sie zu dieser Nichtachtung des Wunsches ihres Gatten, erst der unglückliche Ausgang des Krieges vertrieb sie mit vielen andern. Sie flüchtete mit ihren Kindern, in der Absicht, nach Kopenhagen zu gehen, kam jedoch nur bis Gifhorn, von wo sie auf die Nachricht, es sei allen Ausgewanderten gestattet, frei heimzukehren, wieder nach Wittenberg zurückging. Dort erwartete sie Mangel. Der Kurfürst konnte sie nicht mehr unterstützen, das Jahrgeld von Christian III. blieb aus, die kleinen liegenden Gründe wurden mit Abgaben überlastet. Sie mußte Geld aufnehmen, auf ihre Kleinodien als Pfand leihen; die Vermietung ihres Hauses an Kostgänger gewährte ihr ein kümmerliches Auskommen. Melanchthon und Bugenhagen verwandten sich für sie bei Christian III.; da die Gesuche ohne Erfolg waren, schrieb sie selbst am 6. Okt. 1550 (Schumacher II, 268; Hofmann S. 129) und 8. Januar 1552 (Schumacher II, 269; Hofmann S. 131), welches Gesuch Bugenhagen 11. Jan. unterstützte. So erfolgte endlich eine Unterstützung, wie das nach dem Tode der Mutter abgefaßte Dankschreiben Johannes Luthers vom 28. Jan. 1553 (Schumacher II, 171; Hofmann 132) zeigt. Katharina selbst sollte sie nicht lange genießen. Als im Jahr 1552 in Wittenberg die Pest ausbrach, so daß die Universität nach Torgau verlegt werden mußte, folgte Katharina, als schon ihr Haus von der Krankheit angesteckt war, mit ihren Kindern dahin. Auf der Reise wurden die Pferde scheu, K., um die Kinder besorgt, sprang aus dem Wagen und fiel in den Graben. Schreck, Erkältung und die heftige Erschütterung zogen ihr eine Krankheit zu, die bald in Auszehrung überging, an der sie am 20. Dez. 1552 in ihrem Hause an der Schloßgasse in Torgau sanft und selig verschied. Ihr letztes Gebet galt der lutherischen Kirche und ihren Kindern. Unter der Teilnahme der Universität, welche Paul Eber als Vize-Rektor durch ein Programm (s. Mayer, p. 63) dazu eingeladen, wurde sie am folgenden Tage in der Stadtkirche begraben (über den Leichenstein und dessen Abbildung vgl. Beste, S. 90, Anm. 1). — Von seiten mancher römischer Schriftsteller ist Katharinas Andenken durch zahlreiche Schmähungen und bis in die neueste Zeit immer neu wiederholte grundlose Verleumdungen besudelt worden, aber ihre reine Gestalt, wie die Reinheit und das Glück ihrer Ehe haben keine Schmähungen zu beflecken vermocht. Katharina war eine einfache christliche Hausfrau. Gelehrsamkeit und glänzende Gaben des Geistes besaß sie nicht, doch beweist sie in allem, was wir von ihr hören, einen hellen Blick, wie Luther auch manches mit ihr besprach. Im Evangelio war sie fest gegründet, mit Ernst las sie die Schrift (Luther an Jonas 28. Okt. 1535 bei de Wette IV, 645; vgl. Werke XXII, 24), Luther selbst bezeugt ihren starken Glauben (Werke XXI, 1065), wie ihr Wort bei Luthers schwerer Krankheit 1527 denselben beweist: „Mein liebster Herr Doktor, ists Gottes Wille, so will ich euch bei unserm lieben Gott lieber, denn bei mir wissen". Ihr ganzes Wesen zeigt Festigkeit und Entschlossenheit, ein Selbstgefühl, in dem sie sich eines Amsdorf oder Luthers wert achtete, das aber leicht vom Neide in Stolz umgedeutet werden konnte, wie sie Luther selbst früher für stolz hielt (Tischr. S. 309). Eine Neigung, ihren Willen durchzusetzen, verrät sich öfter, wie es denn nicht bloß Scherz war, wenn sie Luther bisweilen seinen „Herrn Käthe" nannte. Die Verwaltung des Hauswesens überließ ihr Luther so ziemlich ganz, ohne sich seiner Herrschaft im Hause zu begeben. Er konnte ihr auch mit Vertrauen alles überlassen, denn sie war eine gute Hausfrau, genügsam und verständig. Bei Luthers großer Gastlichkeit war ihre Sparsamkeit doppelt wert, seine oft allzugroße Freigebigkeit mußte sie weise zu mäßigen. Der Vorwurf des Geizes wie der Verschwendung ist grundlos; daß sie auch

im Witwenstande verständig wirtschaftete, beweist der Erbscheidungsrezeß der Kinder (vgl. Richter S. 398 ff.; Beste S. 126). Luthern war sie in vielen Krankheiten eine sorgsame Pflegerin, den Kindern eine treue Mutter, wie sie in Sorge um die Kinder den Tod fand. Über ihr äußeres Ansehen stimmen die Berichte nicht ganz überein. Römische hatten ein Interesse, ihre Schönheit über das Maß zu erheben. Die Abbildungen (vgl. über dieselben Beste S. 131; Hofmann S. 168 ff.; Jos. Heller, Lukas Kranachs Leben und Werke, Bamberg 1821) zeigen ein einfaches deutsches Frauengesicht, nicht „wunderhübsch“, wie Erasmus sagt, um anzudeuten, daß ihre Schönheit Luther gefangen genommen habe, aber doch fein und edel, kräftig und gesund, mit etwas stumpfer Nase und starken Backenknochen. G. Uhlhorn D.

Borborianer, Borboriten, Barbeliten s. d. A. **Gnostiker.**

Bordelumsche Rotte, die. Vgl. Acta historico-ecclesiastica T. V (Tl. 29) p. 653 sqq. u. Anhang p. 1014 sqq. — T. VII (Tl. 39) p. 381 sqq.

Von den ungesunden Elementen, welche gleichzeitig mit den pietistischen Bewegungen zum Vorschein kamen, hatte vornehmlich Schleswig-Holstein dadurch zu leiden, daß man an manchen Orten aus weltlichen Absichten den Sekten geradezu Thür und Thor öffnete. Längere oder kürzere Zeit haben sich die Bourignon, Dippel, Edelmann und andere in den schleswig-holsteinischen Herzogtümern aufgehalten. So begegnet uns auch in Bordelum im Bredstädtischen (Amt Flensburg) um 1739 eine separatistische Partei von 15 bis 20 Personen unter einem sächsischen Kandidaten David Bär (Bähr), dem schon ein anderer Kandidat, Borsenius, daselbst vorgearbeitet hatte, indem er, aus Reue über sein wüstes akademisches Leben zum Pietismus getrieben, nun auf freiem Felde Bußpredigten hielt. In Bordelum haben die Separatisten ihr Wesen getrieben, bis im genannten Jahre die beiden dortigen Pastoren sie anklagten. Bei dem Verhör vor dem Konsistorium zu Flensburg ergab sich, daß sich die Angeklagten für Heilige hielten, die es weiter gebracht hätten, als Paulus nach Rö 7, 24. In diesem Bewußtsein und in der Meinung, für ihre Handlungsweise durch besondere Eingebungen Gottes bestimmt zu werden, mieden sie die Kirche als ein Teufelshaus und verachteten ihre Sakramente; als „Reine“, denen alles rein sei, verwarfen sie die Ehe und lebten in freiem geschlechtlichen Verkehr; zur Bestreitung ihrer materiellen Bedürfnisse aber hatten sie eine Art Gütergemeinschaft eingeführt. Das Ergebnis der Untersuchung veranlaßte den König Christian VI. zu dem Edikt vom 11. Juni 1739, nach welchem über die Führer der Sekte Zuchthausstrafe verhängt, die eines unzüchtigen Lebens Überführten nach den Gesetzen bestraft und die übrigen ermahnt werden sollten. Der Führer, Bährs und Borsenius', konnte man sich indes nicht bemächtigen; während dieser auf den Inseln der Nordsee Propaganda machte, dann aber vorzog, sich in Borgum zu verheiraten und als Privatmann zu leben, hatte Bähr, nachdem er einem Ehemann seine Frau entführt, in Jena Zuflucht gesucht. Erst später als er, von dort ausgewiesen, sich wieder im Holsteinischen sehen ließ, wurde er in das Zuchthaus zu Glückstadt gebracht, wo er unter harter Behandlung verlähmte, so daß man ihn entlassen mußte. Er starb, unbekehrt, in einem elenden Zustande 1743 in Bredstädt. Seine Anhänger aber haben dem Pastor von Bordelum noch viel zu schaffen gemacht. (W. Klose †) **Paul Tschackert.**

Boreel, Adam, gest. 1666. — Sandius, Biblioth. Antitrinit. Freistadii 1684, p. 144; G. Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie, Frankf. 1715, III S. 67 ff.; De la Rue, Geletterd Zeeland, Middelb. 1734, S. 13—15; [Van Nimwegen] Historie der Rhynsburgsche Vergadering, Rott. 1775, S. 91 ff.; Le Long, Boek-Zaal der Nederduytsche Bybels, Amst. 1732; S. 842 f.; J. Hoornbeck, Summa Controversiarum (ed. 1a p. 429—434, ed. 2a p. 463 bis 562); Nicéron, Mémoires, XXVIII p. 69. Litteratur: Benthem, Holländ. Kirchen- und Schulen-Staat, Frkf. u. Lpz. 1698, I, S. 895 f.; Paquot, Mémoires p. servir à l'hist. litt. des Pays-Bas, Louvain 1765, I, p. 42 s.; Nagtglas, Levensberichten von Zeeuwen, Middelb. 1890, I, 58; Van Slee, De Rynsburger Collegianten, Haarlem 1895, S. 138 ff. u. ö.; die Lexx. von Moréri und Van der Aa s. v.

Adam Boreel von Duinbeke, 1603 zu Middelburg in Seeland aus adligem Geschlecht geboren und 1666 zu Amsterdam gestorben, ein gelehrter Mann, besonders in der hebräischen Sprache geübt (die Provinzialstaaten verliehen ihm sogar i. J. 1646 die Octroi zur Herausgabe eines talmud. Traktats) war ein religiöser Individualist, dessen 1645 erschienene Schrift Ad legem et ad testimonium Aufsehen erregte. Er betrachtete die Heilige Schrift als die einzige Glaubensnorm, leugnete die Autorität der Bekennt-

nisse und Katechismen, verwarf das Kirchenamt, lehrte die gänzliche Freiheit und Gleichheit der Gemeindeglieder, und erklärte, die Kirche sei seit dem Tod der Apostel von Christo gänzlich abgefallen, und Absonderung sei deshalb pflichtmäßig. Bekämpft wurde er von S. Maresius in diss. theol. de usu et honore sacri ministerii, von Hoornbeeck in der apologia pro ecclesia christiana non apostatica, und als B. darauf 1653 ein Propemticum pacis schrieb, in der Summa Controversiarum 1653 und 1658. Sie warfen ihm vor, seine Irrtümer aus Pucci, Seb. Frank und dem deutschen Korrektor Eusebius Meißner in Leyden geschöpft zu haben. Aus Middelburg nach Amsterdam übergesiedelt, gesellte er sich zu den Kollegianten (s. d. A.), gründete mit De Breen und a. c. 1646 das Amsterdamer Kollegium und verkehrte freundschaftlich mit Galenus Abrahams, Prediger der freisinnigen Mennoniten-Gemeinde, der ihm auch das Abendmahl erteilte, und nach seinem Tode seinen schriftlichen Nachlaß bewahrte. Boreel verfaßte noch 1. De veritate historiae evangelicae concatenatio aurea Christiana 1677 (auch holl.), 2. Tractatio de fraterna religione, 1664 MS (auch holl.), 3. Vraagstukken, Amst. 1664, 4. Das Ev. Matth. und der Brief an die Röm. Griechisch mit holl. Übers. Amst. 1693, 5. Scripta A. Borelii posthuma, Cosmopoli 1683, 6. Ein geistliches Lied, Lusthof der Zielen. Harl. 1686. Seine Anhänger, die Borelisten (von Stouppa, Traité de la religion des Hollandois, Utr. 1673 und im Cammerenkrygh 1663 erwähnt), haben wohl nie eine besondere Gemeinschaft gebildet. **Kleyn** †.

Bornholmer, die. — C. A. Cornelius, Svenska kyrkans historia efter reformationen (Upsala 1887) II, 210f.; R. Petersen, Fra det svenske Kirkeliv (Kopenhagen 1895) 252f.; P. Madsen, „Bornholmerne" eller den saakaldte luth. Missionsforening (Kopenhagen 1886); Storjohann, Nyevangelismen, popularet fremstillet (Christiania 1890); R. J. Olsen, Hvad er Nyevangelisme? (Bergen 1892).

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sind in mehreren Gegenden Schwedens religiöse Richtungen aufgetaucht, die in höchst einseitiger Weise das Evangelium von der freien unverdienten Gnade Gottes in Christo hervorhoben. Um das Jahr 1805 bildeten sich in der Piteå-Gemeinde (in Norrland) die sogenannten „Nya Läsare" (d. i. neue Leser), die im Gegensatz zu den alten „Läsare", welche, die lutherische Lehre festhaltend, ihre Erbauung in Luthers Schriften und Arndts „wahrem Christentum" gesucht hatten, Arndt verwarfen und die Behauptung aufstellten, der seligmachende Glaube könne sich sehr wohl bei solchen finden, in deren Herzen die Liebe zur Sünde und zur Welt noch ungebrochen herrschte. Desgleichen verwarfen sie jede Hervorhebung des Gesetzes als Versuchung zu pharisäischer Selbstgerechtigkeit. Mit besonderer Vorliebe zogen sie die Stellen der Schrift ans Licht, die von Sünde und Schwäche der Heiligen berichten. Im Laufe der Zeit kam es zwischen dieser Partei, die anfangs von einem verabschiedeten Soldaten, Erik Stålberg, geleitet wurde, und der Staatskirche zu einem endgiltigen Bruch. Zuletzt erklärten die „neuen Leser", die Prediger der Staatskirche verkündigten die Lehre des Teufels.

In den vierziger Jahren trat der finnische Prediger Frederik Gabriel Hedberg, später Probst und Prediger an der Gemeinde Kimito im Erzbistum Åbo, mit ähnlichen neuevangelischen und antinomistischen Behauptungen auf. In einer Schrift über „Pietismus und Christentum" beschuldigte er Spener und seine Anhänger, sie hätten gelehrt, daß der Mensch in gewissem Sinne rein und heilig sein müsse, bevor er zu der unverdienten Gnade in Christo Vertrauen fassen könne. Hedberg scheint die Menschen im allgemeinen als eine Schar gnadenhungriger Seelen, die nach der Erlösung seufzen, betrachtet zu haben. Solche dürfe man nach der „biblischen Heilsordnung" nicht fragen: „Hassest du die Sünde und willst du sie fürderhin meiden?" sondern nur: „Bist du ein Sünder, weißt du dich außer stande, dir selbst zu helfen, willst du geheilt werden, willst du die Gnade und Vergebung der Sünden unentgeltlich in Empfang nehmen?" 1846 bildete sich sowohl in Stockholm wie in Helsingland eine Partei von „Hedbergianern", die von Reue und Buße nichts wissen wollten und jede Ermahnung zur Besserung als ein Hindernis für die Seligkeit, einen Auswuchs schlimmer „Werklehre" betrachteten. „Die Lehre von der Gnade", sagten sie, „muß so gepredigt werden, daß klar hervortritt, daß die unverdiente Gnade in Christo einem jeden zu teil wird, der da glaubt, selbst wenn er die Sünde nicht so ernstlich haßt oder sich nicht ernstlich vornimmt, sie zu meiden".

Ein ähnlicher Gedankengang trat in Stockholm in einem Kreise frommer Männer und Frauen auf, die sich um Karl Olof Rosenius (geb. 1816, gest. 1868) sammelten. Rosenius hatte in Upsala Theologie zu studieren begonnen, war aber durch körperliche Schwäche und Armut genötigt worden, das Studium wieder aufzugeben. Er wurde darauf Hauslehrer. Als solcher erlebte er heftige innere Kämpfe. In diesen suchte er Trost und Hilfe bei dem Methodistenprediger Georg Scott, der in der schwedischen Hauptstadt einen bedeutenden Einfluß ausübte. Methodist ward Rosenius jedoch nie; von Kindheit an war er mit Luthers Schriften vertraut und wollte bis zu seinem Tode dessen echter Jünger verbleiben. Das, was hauptsächlich Rosenius mit Scott verknüpfte, war ein brennender Eifer für die Ausbreitung des Reiches Christi. 1840 zog er nach Stockholm, um in Gemeinschaft mit Scott für des Herrn Sache zu arbeiten. Aber schon 1842 mußte Scott Schweden verlassen, und Rosenius blieb allein zurück als geistiger Vormund einer Schar Erweckter. Er fing an, eine religiöse Zeitschrift herauszugeben: „Pietisten" (d. i. der Pietist), welche eine außerordentlich große Verbreitung fand. 1857 ward ihm erlaubt, in der englischen Kapelle, in der Scott gepredigt hatte, als Verkündiger des Gotteswortes aufzutreten. Die Kapelle bekam jetzt den Namen „Bethlehemskirche". Von da ab übte Rosenius durch seine Predigten, durch den „Pietist" sowie durch eine Menge kleiner Schriften einen bedeutenden Einfluß auf das religiöse Leben seines Vaterlandes aus.

Obgleich Rosenius seine Zeitschrift „der Pietist" nannte, war er doch nichts weniger als ein Pietist. Die Gesetzesrichtung des alten Pietismus war ihm zuwider. Dagegen verweilte er in der Predigt, wie in seinen Schriften immer wieder bei der Gnade Gottes in Christo. Die in Schweden so tiefe Nachwirkung des Herrnhutismus war ihm ein geistiger Jungbrunnen. Mit seinem Freunde Hedberg, der gleichfalls von dem Herrnhutismus stark beeinflußt war, ward Rosenius jedoch nie ganz einig. Hedberg gegenüber erinnerte er daran, daß nicht das Evangelium von nöten, sondern daß „alle Schrift von Gott eingegeben nütze" ja notwendig sei „zur Lehre, zur Strafe u. s. w." Aber seine eigene Verkündigung drehte sich immer um das „süße Evangelium". Er schrieb an Hedberg: „Das Blut Christi ist vergossen zur Vergebung der Sünden. O, es steht ja geschrieben: *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*! Und das — das gilt auch mir! Das ist mein einziger Trost im Glauben, und das soll meine Religion sein: *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*"! Er konnte von der Verderbtheit der menschlichen Natur in den stärksten Ausdrücken reden, aber die Sünde war in seinen Augen doch eher ein Unglück oder eine Plage als ein Versehen, eine Schuld. Ferner hob er die Bedeutung der Versöhnung durch Christus so stark hervor, daß er sagen konnte: „Die Sünden aller Menschen sind vergeben, getilgt, bedeckt, bevor sie sich bekehren und glauben." Derartige Ausdrücke hat er jedoch später zum Teil widerrufen; in seiner Auslegung des Römerbriefs kann er z. B. es als eine Irrung bezeichnen, wenn „Seelen auf den Gedanken kommen, daß unsere Rechtfertigung unabhängig vom Glauben ist und ein- für allemal für die ganze Welt im Tode Christi geschehen ist". Aber trotz dieser und ähnlicher Retraktationen muß man von ihm sagen, daß er viele zu einer im hohen Grade mißlichen Verwechslung von Versöhnung und Rechtfertigung verleitet hat. Im hohen Grade mißlich muß auch die milde Nachsicht genannt werden, die er, namentlich in seinen „Briefen über geistige Materien" Sündern gegenüber an den Tag legte. Als rechtes Kennzeichen eines Kindes Gottes erkannte er es, wenn jemand unter dem Druck der Sünde leidet, und von den Sünden der Gläubigen konnte er das Wort gebrauchen: „Gott der Herr führt die Seinen wunderbar". Die Sakramente hatten für ihn nur geringen Wert; der Einfluß Scotts hat ohne Zweifel dazu beigetragen, seinen Blick für ihre Bedeutung abzustumpfen.

Der Hedbergianismus und die Schriften des Rosenius riefen in den fünfziger und sechziger Jahren in vielen Gegenden Schwedens eine neuevangelische Richtung hervor, die, wie es so zu geschehen pflegt, weit über die Meister hinausging. Die Aussprüche des Rosenius wurden, ohne daß man sie sich immer genau überlegt hatte, aus dem Zusammenhang herausgerissen oder zugespitzt, selbst von den Predigern, die sich dem Neuevangelismus angeschlossen hatten. Die Anhänger des letzteren sagten: „Gott hat in und mit der Versöhnung der Welt ihre Sünden vergeben oder die Welt gerechtfertigt". „Verden i Kristo retfaerdig er vorden" (d. i. die Welt ist in Christo gerechtfertigt worden), so heißt es in einem Gesangvers, der in den Versammlungen der neuevangelischen Richtung ein geflügeltes Wort wurde. Der eigentliche Inhalt des Evangeliums ist für den Neuevangelismus die Botschaft, daß die Sünden vergeben

sind; es handelt sich nur darum, daß alle davon Kenntnis erhalten, und daß sie es für wahr halten. Der Glaube besteht demnach wesentlich darin, die Zusage des Evangeliums für wahr zu halten und dadurch die Gabe der Sündenvergebung entgegenzunehmen. „Was für ein Unterschied," so fragte ein Kolporteur des Neuevangeliums in einer Ansprache, „besteht zwischen dir, der du dich in Sünden und Ausschweifungen ergehst, und mir, der ich meinem Heiland in der Heiligung des Lebens zu folgen mich befleißige? Kein anderer als der, daß ich weiß, daß ich die Vergebung der Sünden habe, während du es nicht weißt". Ein neuevangelischer Prediger rief von der Kanzel herab: „Der Säufer im Rinnstein und die Hure mitten in ihrem Laster sind dem väterlichen Herzen Gottes ebenso nahe, wie der Gottesfürchtige auf seinem Betschemel."

Der schwedische Neuevangelismus hat nicht nur in Schweden Proselyten erworben, sondern auch in Norwegen und unter den Mitgliedern der amerikanischen Missouri-Synode. Einen besonders gut verbreiteten Ackerboden fand derselbe jedoch auf der dänischen Insel Bornholm. Von da aus hat er seine Fangarme über einen Teil von Dänemark ausgestreckt; er hat dort Eingang gefunden in Gemeinden, in denen die Prediger mittelmäßig waren, teils in Gegenden, in denen das „süße Evangelium" durch eine einseitige Gesetzespredigt in Schatten gestellt worden war, nicht selten auch da, wo die Wogen des Parteikampfes hoch gingen.

Ein junger Prediger, P. L. Trandberg, war nach einer kurzen Thätigkeit als Kapellan in Jütland 1860 als Pastor nach Bornholm, seiner Heimat, gekommen, um dort christliches Leben zu wecken. Er war stark beeinflußt von Sören Kierkegaard, hatte daneben auch durch einen Aufenthalt in Hermannsburg bei Ludwig Harms Eindrücke empfangen. Eine Zeit lang war er Vikar bei einem bornholmischen Prediger, der zugleich Mitglied des Reichstags war; später wirkte er auf der Insel ohne festes Amt. Er war ein gewaltiger Bußprediger, der die Menschen zu packen, zu wecken, fast zu hypnotisieren verstand. Als ihm ein Gesuch um allgemeine Predigtfreiheit in den Kirchen der Insel abgeschlagen worden war, fing er an, die Staatskirche anzugreifen. Im Verein mit dem Freiprediger Grunnet († 1897) reiste er auf der Insel umher und predigte, oft unter freiem Himmel, vor großen Versammlungen. Am Johannistage 1863 sagte er auf einer großen Versammlung in einem Walde Bornholms der dänischen Volkskirche als der Wohnung der großen Hure Lebewohl. Er brach den Stab über das Staatskirchentum, weil in ihm Staat und Kirche vermischt wären, weil die Gemeinden bei der Wahl der Prediger nicht mitwirkten, und weil am Altartische keine Kirchenzucht ausgeübt werde. Darauf wurde eine Freigemeinde gestiftet, die schon im Oktober 1863 gegen 1000, später mehrere Tausende Mitglieder zählte. Trandberg begann darauf Laienprediger zu entsenden. Einigen von diesen erlaubte er, im Notfalle die Sakramente zu verwalten. Es wurden für die freie Gemeinde 4 Kapellen auf der Insel gebaut (in Öster Marie, St. Ols, Aaker und Nexö); außerdem richtete man in mehreren Privathäusern Betsäle ein.

Dem schwärmerischen und nur wenig organisatorisch veranlagten Trandberg wurde es selbstverständlich nicht leicht, den bunten Haufen, der sich um ihn scharte, im Zaume zu halten. Es entstanden Streitigkeiten in den Gemeinden, und die Laienprediger fingen an, sich der Bevormundung zu entziehen. In seiner Not wandte sich Trandberg an den von Grundtvig stark beeinflußten Wilhelm Birkedal, Prediger einer Wahlgemeinde auf Fünen. Unter seinem Einflusse fing er an, den Taufbund und seine Bedeutung hervorzuheben. Alsbald verlor man das Vertrauen zu ihm: im Jahre 1870 konnte er in dem Umkreise einer Meile keine 20 Familien finden, die sich ihm derart angeschlossen hätten, daß er eine Wahlgemeinde hätte gründen können (s. d. A. Dänemark). 1872 gelang es ihm zwar, die vom Wahlgemeindegesetz geförderten Bedingungen zu erfüllen, aber schon 1877 zog er sich zurück, um zunächst als Prediger der inneren Mission in Dänemark, später als Lehrer an dem Predigerseminar der Independenten in Chikago und Freiprediger in Amerika seine Arbeit für das Gottesreich fortzusetzen.

Nur einer von den Laienpredigern Trandbergs besaß besondere Gaben: der Grobschmied Christian Möller aus Rönne. Aber er ward schon 1864 von der schwedischen neuevangelischen Richtung gewonnen und 1866 von Grunnet ordiniert, mit dem er freilich später brach, um sich voll und ganz dem Rosenius anzuschließen. Auf Bornholm fand der schwedische Neuevangelismus großen Anhang, so daß seine Anhänger in Dänemark in der Regel die „Bornholmer" (auch wohl „Möllerianer") genannt werden. Der Norweger Traasdahl, der Schwede Oskar Ahnfelt und der dänische Schuh-

macher Andersen arbeiteten in Nordseeland, in Kopenhagen, auf Lolland und Falster und in Westjütland. Selbst über die Südgrenze Dänemarks wanderten die Kolporteure und Prediger dieser Richtung. Im Jahre 1869 wurde der „lutherische Missionsverein zur Förderung des Evangeliums in Dänemark" gebildet, und im Jahre 1881 bildete sich ein ähnlicher Verein für Schleswig und Holstein mit dem Hauptsitz in Flensburg, geleitet von dem Herrnhuter Chr. Bau. 1876 baute der Verein in Kopenhagen ein großes Missionshaus, das ihm auf über 80000 Kronen zu stehen kam. Gegenwärtig besitzt er auch außerhalb der Residenz mehrere Missions-Häuser und -Säle.

In den Statuten des lutherischen Missionsvereins heißt es: „der Verein bekennt sich in Einem und Allem zum Worte Gottes in der heiligen Schrift und zu den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche. Sein Zweck ist, dahin zu wirken, daß die Lehre, die wir in unserem lutherischen Bekenntnis haben, für möglichst viele Seelen Leben und Wirklichkeit werde". Die Mittel, durch die er wirkt, sind „die Verkündigung des Gotteswortes im allgemeinen, Versammlungen zum Zwecke der Mission, Verbreitung von Schriften, Hausbesuche und Sonntagsschulen". Die nötigen Geldmittel werden durch Nähvereine und freiwillige Beiträge aufgebracht. Zur Erbauung der Mitglieder des Vereins hat Chr. Möller unter dem Titel: „Geheimnisse in Gesetz und Evangelium", eine Sammlung der Schriften des Rosenius in dänischer Übersetzung veranstaltet.

Nach den Statuten sollte man urteilen, daß der lutherische Missionsverein eine ähnliche Stellung einnehme wie die „Gemeinschaften" Württembergs; aber er tritt der Volkskirche gegenüber oft äußerst polemisch auf. Er hält in der Regel seine Versammlungen zu der Zeit, wo der Gottesdienst der Volkskirche stattfindet, und nicht selten greift er in heftigster Weise die Predigt wie die sonstigen Einrichtungen der Volkskirche an. „Es giebt keinen einzigen Prediger in Dänemark, der da weiß, was Christentum ist," so kann man die „Bornholmer" sagen hören. Dieses harte Urteil gründet sich auf der Überzeugung, daß die dänischen Prediger allzumal „Gesetzesprediger" seien, die die freie Gnade, wie sie unverdient und ohne Bedingungen, ja ohne Entsagung und Glauben geschenkt wird, nicht kennen. Wir brauchen das Gesetz nicht zu erfüllen; Christus hat es für uns erfüllt. Jede Erwähnung der Entsagung ist Gesetzespredigt, ist die „Decke Mosis über der freien Gnade". Kurz, das Evangelium des Neuevangelismus bestehe darin: „Die Welt ist durch Christum gerechtfertigt worden". „Gott," sagen die Bornholmer, „ist dir ebenso gnädig, wenn du hurst, säufst, stiehlst, wie wenn du auf deinen Knien dein Gebet mit inbrünstiger Andacht verrichtest." Man sollte denken, daß diese Lehre eine antinomistische Praxis hervorrufen würde. Das ist jedoch nicht der Fall. Die „Bornholmer" sind in der Regel fromme, ernste Menschen und ihre antinomistische Theorie geht für gewöhnlich in eine nomistische, an den Pietismus erinnernde, Praxis über. Diese Praxis ist darum auch bisweilen ein Band geworden zwischen den „Bornholmern" und der sogenannten „inneren Mission" in Dänemark. Der dänische Neuevangelismus scheint die Taufe etwas höher zu achten als der schwedische, aber ihm fehlt die Klarheit über ihre Bedeutung als Bad der Wiedergeburt, und er weist alles Reden über einen Taufbund ab. Seine Mitglieder empfangen die Taufe und das Abendmahl in der Volkskirche; ihr geistiger Schwerpunkt liegt aber in den Zusammenkünften in ihren Missionshäusern.

Trotz der großen Mißdeutungen, die der Richtung der „Bornholmer" eignen, ist dieselbe jedoch für nicht wenige im dänischen Volke eine der Formen geworden, unter der ihnen lebendiges Christentum entgegengekommen ist. Es sind nicht immer ihre Irrtümer, sondern nicht selten die ihr eignenden Wahrheitsmomente, die ihre Propaganda gefördert haben.

Fr. Nielsen.

Borowski, Ludwig Ernst von, gest. 1831. — Ausgew. Predd. und Reden in den J. 1762—1831 gab nach B.s Tode heraus sein Enkel K. L. Volkmann, Königsberg 1833. Die Sammlung wird eingeleitet durch den Versuch einer Schilderung: Borowski als Prediger, von Kahle und eine wenig eindringende biograph. Mitteilung von Ed. Österreich S. 3—47; am Schluß ein Verzeichnis der gedruckten Schriften B.s. Unter diesen beleuchtet die Abhandlung über liturg. Formulare bes. der luth. Gemeinden in Preußen, Königsberg 1789, eine theol.-kirchl. Seite seiner Bildung; die Darstellung des Lebens und Charakters Imman. Kants, ebend. 1804, läßt sein Verh. zu Kant erkennen. In den Mittelpunkt seiner religiösen Ueberzeugungen führen die Predigten ein. Auf seine kirchenregimentliche Thätigkeit fallen Streiflichter durch Briefe Borowskis im 5. Bd der Sammlung: Aus den Papieren des Ministers u. s. w. Th. von Schön, Berlin 1882. Sein Verhältnis zu Friedrich Wilhelm III. wird durch eine An-

zahl von Briefen des Königs (veröffentlicht von Kawerau Ev. KZtg. 1870) bezeugt. Die Leichenrede, gehalten von Ludwig Aug. Kähler, ist gedr. Königsberg 1831 bei Unzer. Ein Nachruf des Konsistoriums und des Prov.-Schulkollegiums in der Königsb. Königl. Preuß. Staats-, Kriegs- und Friedenszeitung Nr. 200; wohl von demselben. Biogr. Skizze von Erbkam in AdB. 3, 177 und von Kahle in Dtsch.-Ev. Blätter, 15. Jahrg. H. 11. Ein Stich von Knorr, gedr. von Hampe, herausg. von Küster zeigt B.s Bild.

Unter den Männern der preuß. Landeskirche, deren Wirksamkeit in das vorige und unser Jahrhundert fällt, ist wohl nur einer, dem es beschieden gewesen, noch unter den Feldzeichen Friedrichs zu predigen, in schon beginnendem Greisenalter die Erhebung des Vaterlandes mit der Frische eines Jünglings zu fördern und zu feiern, an der Vertiefung des religiösen Lebens thätig Anteil zu nehmen, um zuletzt auf eine 70jährige Amtsführung zurückzublicken: Ludwig Ernst v. Borowski.

Die Borowskis, einst eine wohlhabende polnische Familie, sollen um ihres Glaubens willen aus ihrem Vaterlande nach Preußen ausgewandert sein. Dem Hofküster Andr. Ernst Borowski in Königsberg wurde am 17. Juni 1740 ein Sohn geboren, dessen Lebensgang die stolze Bewunderung des Vaters wurde. Noch nicht 15 Jahre alt bezog er die Universität Königsberg. Unter dem leuchtenden Gestirn Kants stand seine Bildung. Er war einer seiner frühesten Schüler, blieb ihm auch später nah und in dankbarer Verehrung zugethan, ohne religiös von ihm abzuhängen. Zwar überzeugte er sich, daß Kants Moral mit der christlichen nicht im Widerspruch stehe; aber er urteilte doch 1792 in seiner Biogr. Kants S. 87, die Motive seien bei der christlichen anderswoher genommen. Auch rühmte er es als Einfluß Kants, daß die jungen Theologen gelernt hätten, der „falschen, windigten, viel prahlenden und nichts fruchtenden Aufklärung auszuweichen", nicht um Kants System nachzubeten, sondern um über alles, folglich auch über Theologie tiefer nachzudenken. S. 85f. Dabei entging ihm nicht der Mangel in Kants Verhältnis zur Offenbarung und zur h. Schrift. Er wünschte, daß der große Denker die Bibel, „die Urkunde des Christentums" nicht nur als ein leidliches oder gutes Leitungsmittel der öffentlichen Volksunterweisung geschätzt, daß er Jesus nicht nur für ein personifiziertes Ideal der Vollkommenheit, sondern für den hinlänglich beglaubigten Gesandten und Sohn Gottes, für den Heiland der Menschheit laut und öffentlich deklariert hätte, daß er das Gebet nicht für eine unwürdige Handlung gehalten, daß er, den in der Jugend die liturgisch formulierten Kirchengebete erschüttert, auch später dem Kultus beigewohnt haben möchte. S. 198f. Von theologischen Schriftstellern haben Borowski wohl Supranaturalisten am meisten angezogen. Sacks verteidigter Glaube der Christen belebte in ihm, wie in dem jüngeren Bruder Kants, mit dem zusammen er jenes Buch las, den Hang zum theologischen Studium. In rednerischer Hinsicht kam es ihm zu Gute, daß er als Student schon 1756 Mitglied der von Friedrich II. 1743 gestifteten Königl. deutschen Gesellschaft wurde. Hofprediger Quandt und Prof. Rogall wurden hier die Bildner seines Stils. Früh regte sich in ihm der Trieb zu litterarischem Schaffen. Ein Gedicht des Sechzehnjährigen über den freudigen Geist ist gedruckt worden.

Noch nicht voll 18 Jahre alt wurde er von Kant an den General von Knobloch als Hauslehrer empfohlen. Dann veranlaßte die Empfehlung des Generalfeldmarschalls von Kunheim, dem er wegen seiner beredten Predigt aufgefallen war, seine Berufung zum Feldprediger. Anfänglich durch den russischen Gouverneur Suwarow hintertrieben, wiederholte sich dieser Ruf 1762, und der jugendliche Feldprediger trat, nachdem Probst Süßmilch ihn am 5. Juli ordiniert, am 2. September im Feldlager zu Sorau sein Amt beim Regiment Lehwald an. Seine Antrittspredigt war eine freimütige von Talent und Eifer zeugende Apologie des Predigtamts im Anschluß an den Text 1 Sa 12, 20—24. Streifte er hier das eigentümlich Christliche nur, so trat es kurz aber bestimmt in der Friedenspredigt hervor, die er am 12. April 1763 zu Bartenstein hielt. Predd. S. 22. 26. 30. Und wie durch seinen christlichen Ernst und Takt und seine Beredtsamkeit hatte er sich auch durch Geistesgegenwart und Entschlossenheit Achtung erworben.

Er blieb bis 1770 in dieser Stellung. Dann bewirkte es Süßmilchs Einfluß, daß er zum ersten Prediger und Erzpriester d. i. Superintendenten von Schaaken in Ostpreußen berufen wurde, an eine Gemeinde, die sich aus 40 Ortschaften sammelte. Nach 12jähriger durch Ordnungsliebe und pünktlichen Fleiß ausgezeichneter Wirksamkeit gelangte er, 1782 vom Königsberger Magistrat als Patron berufen, in die Neuroßgärtsche Pfarrstelle. Aber zu der Gunst dieser Wendung, die ihn in seine Vaterstadt zurückführte, wurde bald der

tiefste Schmerz seines Lebens gefügt. Seine Frau, die Mutter seiner 7 Kinder, starb ihm 38 Jahre alt. Er trug diesen Verlust und spätere, als seine Söhne und seine Lieblingstochter hinstarben, mit Ergebung in Gottes Willen. Seine Arbeitslust und -kraft litt nicht darunter. Sein Bestes reifte unter solchen Fügungen aus. Seine Predigtgabe war ihren Anfängen getreu geblieben, hatte aber durch Vertiefung in die Schrift gewonnen, an der er lernend und weiterforschend hing, die er auch in den Wochengottesdiensten einmal durchgepredigt hat. Seine theologische Bildung erstreckte sich auch aufs Liturgische, wie eine der preußischen Agende von 1789 angefügte ausführliche Abhandlung beweist. Für immer weitere Gebiete nahmen ehrenvolle Aufträge den tüchtigen Mann in Anspruch. 1793 wurde er in die Königl. Spezial-Kommission für Kirchen und Schulen berufen und war ein thätiges Mitglied; 1804 erhielt er den Titel eines Konsistorialrats.

Inzwischen zogen die Wetter über Deutschland herauf, die sich besonders auch in Ostpreußen entluden. Das wurde die größte Zeit in Borowskis kirchlichem Tagewerk. König Friedrich Wilhelm III. und Luise, die von 1807—1809 in Königsberg residierten, richteten an seinen Predigten ihre Herzen auf. Man hörte den Donner der Kanonen, als B. am 14. Juni 1807 auf der Kanzel ermahnte: Habt Glauben an Gott, denn er ist und bleibt getreu (Predd. S. 72); 8 Tage darauf, als Königsberg von den Franzosen eingenommen worden war, ging er im Anschluß an 2 Chr 20, 12 dem Gedanken nach: Wie gut wir uns befinden würden bei dem Entschlusse: Wir wissen nicht, was wir thun sollen, aber unsere Augen sehen, Herr, nach dir. Predd. S. 71. In den folgenden 2 Jahren des Unglücks bildete sich zwischen dem greisen Prediger und dem Herrscherpaar ein Verhältnis aus, in welchem Verehrung und Pietät auf beiden Seiten gezollt und empfangen wurde. Religiöse Betrachtungen, welche die Königin in stillen Stunden aufzeichnete, teilte sie B. mit; ein Wort, das sie kurz vor ihrem Ende niedergeschrieben, flocht er in die Gedächtnispredigt ein, die er schmerzerfüllt am 19. Juli 1810 zu halten hatte. Pred. S. 127. Ein länger fortgesetzter Briefwechsel zwischen dem Prediger und dem Könige galt der Unvergeßlichen.

Schon 1809 erweiterte sich der Kreis der Pflichten. Er erhielt mit dem Titel eines Oberkonsistorialrats und als Direktor bei der Geistlichen und Schul-Deputation größeren Einfluß auf das religiöse Leben wie auf das Schulwesen der Provinz. Auch das Recht die Kandidaten zu ordinieren wurde ihm übertragen. 1812 feierte er sein 50 jähriges Amtsjubiläum. Der König ernannte ihn zum Generalsuperintendenten. Die mit Schön gewechselten Briefe lassen erkennen, daß seine Kraft noch nicht verfallen war. Er bemühte sich um die Herstellung einer littauischen Bibel (Schön 5, 47f. 59), folgte den neuen Bestrebungen auf dem Gebiet des Volksschulwesens, an dessen Reform in Pestalozzischem Geiste man damals unter hochgespannten Hoffnungen Hand legte, wendete sich aber auch gegen die Überschätzungen und redete einmal unmutig von dem „verwünschten Elementarschulmethodenwesen“ (Schön 5, 59). Ebenso achtete er unter Anklagen gegen Neologie auf den Zusammenhang zwischen der Universitätstheologie und dem kirchlichen Leben (ebenda S 59). Endlich blieb er auch den Fragen der staatlichen Reformen nah und durfte gnädiger Aufnahme und Antwort gewiß sein, wenn er dem Könige in Briefen Klagen und Wünsche vortrug (Schön 5, 44f. 55f. 58). Dieser bezeugte ihm sein Vertrauen auch in weiteren Ehren. 1815 berief er ihn zum Oberhofprediger an der Residenzschloßkirche; 1816 ernannte er ihn zum Bischof, 1829 zum Erzbischof der evangelischen Kirche seiner Lande. In diesen letzten 16 Jahren war der Hochbetagte als Präsident der Bibelgesellschaft und des Missionsvereins, der im Januar 1822 gegründet worden war (Schön 5, 132) noch thätig. An der Herstellung der Agende hat er nicht Anteil genommen. Gegen Schön sprach er sein Bedauern aus, daß der König in rein geistlichen Sachen sich selbst zu viel zutraue; doch erkannte er dessen Absicht an, der Petulanz mancher ungeistlicher Geistlichen entgegenzutreten; nahm in einem „Räsonnement über die neue Agende“ sich des Guten an, das sie enthielt, äußerte aber sein Mißfallen an dem weitläufigen Ordinationseid, in dem die Ordinanden auf die Agende als auf ein symbolisches Buch schwören müßten (Schön 5, 128ff.). Das betraf gerade die Funktion, der er außer der Predigt sich bis zum Erlöschen seiner Lebenskraft widmete. In den Ordinationsreden ist sein Alter wie seine Jugend, alles frisch und geistreich. Predd. 313ff. Noch in den Phantasien seiner letzten Krankheit war sein Geist mit den Ordinanden beschäftigt. 92 Jahre alt starb er 1831 an Luthers Geburtstag. Bei der Beerdigung am 22. November bezeugte Konf.-Rat D. L. Aug. Kähler, welcher ihm vor dem Ende das hl. Abendmahl gereicht, in der Leichenrede seine

Demut, Dankbarkeit, Milde und Pflichttreue. Die Züge des Verewigten zeigt ein Stich aus der späteren Zeit seines Lebens. Aus einem vollen Gesicht blicken die klugen großen Augen unter hochgeschwungenen Brauen würdevoll ernst, doch ohne asketischen Zug. Das halblange glatte an den Enden ein wenig gewellte weiße Haar, in der Mitte gescheitelt, bedeckt die Seiten der hohen Stirn. Das Ganze von dem Typus des vorigen Jahrhunderts. **Hermann Hering.**

Borrhaus, Martin, genannt Cellarius, gest. 1564. — Die Artikel Borrhaus oder Cellarius in den bekannten Encyklopädien, z. B. Melch. Adam, vitae germ. theol. 1620 p. 399 ff., Teissier, Eloges des Savans 1694 I, 238 f., Bayle, Dict. hist., 1702 I, 653, Jöcher Gelehrtenlexikon 1750 I, 1259. J. Hartmann in AdB III, 179, B. Riggenbach RE[2] III, 166 f. — fußen auf gelegentlichen brieflichen Äußerungen von Luther, Melanchthon, Speratus, Bucer, Capito, Zwingli, auf der Melanchthonbiographie des Joachim Camerarius p. 48 und auf der Prosopographie des Heinrich Pantaleon 1565 III, 381. Einen fortlaufenden biographischen Faden gewährt erst die kürzlich aufgefundene narratio de Martini Borrhai vita Ms. Basil. A. λ. II 22. Eine durch diesen Fund veranlaßte ausführliche Monographie über B. fand sich fast druckfertig in dem Nachlaß von † Bernhard Riggenbach vor und soll auf 1899 veröffentlicht werden.

Das Geburtsjahr ist 1499. Die Heimat Stuttgart. Der Elternname wohl Burreß oder Borrhus, später mit symbolischer Anspielung auf die Nordreise oder auf die Stürme, die sein Leben durchbraust haben, zu Borrha-us (= *βοῤῥαῖος* nach dem attischen *βοῤῥᾶς*, also der „Wettermann", „Nordmann") latinisiert. Von einem gelehrten und hochgestellten Verwandten Simon Cellarius erzogen und adoptiert, nannte sich B. jedoch bis gegen sein 40. Jahr ausschließlich Cellarius, ein damals häufiger Gelehrtenname; mit dem 24. Januar 1519 in Heidelberg immatrikulierten Mag. Johannes Cellarius aus Gnodsstett (Matr. d. Univ. Heidelberg, her. v. Toepke, I, 517) hat ihn Melch. Adam verwechselt. Von seinem 13. bis in sein 20. Jahr studierte B. in Tübingen, wo er 1515 zum magister artium promovierte (Urkunden zur Geschichte der Universität Tübingen, her. von Roth S. 588). Bei Stadian und Stöffler erwarb er sich philosophische und mathematische Bildung. Theologisch war er damals noch ganz in den Anschauungen der mittelalterlichen Schulscholastik befangen; dennoch schloß er mit dem um zwei Jahre älteren freisinnigen Melanchthon innige Freundschaft. 1520/21 studierte B. unter dem alten Reuchlin in Ingolstadt griechische und semitische Sprachwissenschaft. Er will sich der akademischen Laufbahn widmen und promoviert unter dem Dekanat des Johannes Eck zum Baccalaureus der Theologie. Ein persönliches Zerwürfnis mit Eck, dessen Anhänger er gewesen war, führt ihn nach Wittenberg, wo ihn der unterdessen berühmt gewordene Melanchthon bei sich wohnen und in seiner Privatschule den mathematischen Unterricht erteilen ließ. So lernte B. den Marcus Stübner kennen und kam vollständig in den Bann dieses, wie es scheint, äußerlich sehr einnehmenden Schwärmers. Seine eigentliche Erleuchtung und innere Befreiung führt B. auf die Lektüre von Luthers de libertate christiana zurück und nach Luthers Rückkehr von der Wartburg war B. durch die acht Predigten von der Persönlichkeit des Reformators überwältigt. Aber im Übereifer seines Glaubens an Stübner erklärte er sich mit diesem solidarisch und verließ, nachdem er sich gegen Luther ungebührlich betragen hatte, Wittenberg, an dessen Hochschule er am 7. April 1522 immatrikuliert wurde (Alb. acad. Vit. 110), bereits wieder vor dem 22. April (Lutherbriefe ed. De Wette, II, 178, 181). Er begab sich nach Stuttgart und von da nach der Schweiz, trieb sich dort namentlich mit Manz herum (Brief des B. an Oekolampad, bei Herzog II, 303 f.), trat jedoch vor Zwinglis Disputation mit den Täufern 17. Januar 1525, an der er hätte teilnehmen sollen, seine große Reise nach Österreich, Polen und Preußen an, vielleicht als Sendling der Anabaptisten an die in jenen Gegenden zerstreuten Waldensergemeinden. In das eben evangelisch gewordene Preußen war ihm das Gerücht von Wittenberg her zuvorgekommen. Speratus, Briesmann, ja Herzog Albrecht in eigner Person hatten ein wachsames Auge auf ihn. B. hatte ein Verhör bei Hofe zu bestehen und wurde, ohne eigentlich verhaftet zu sein, unter die persönliche Aufsicht des Bischofs Georg von Polentz zu Balga am frischen Haff gestellt und dann zu einer scheinbar freiwilligen Klausur (in Königsberg?) veranlaßt, wo er seine theologischen Ansichten zu Papier brachte. Das vom Fürsten darüber eingeforderte amtliche Gutachten fiel so aus, daß man den abenteuerlichen Gast mit Glimpf loszuwerden suchte. Er mußte einen Revers ausfertigen, in dem er versprach, unverzüglich nach Wittenberg aufzubrechen und sich Luthern zu stellen (Urkunden zur Reformationsgeschichte des

Herzogtums Preußens, her. von Tschackert in den Publikationen aus den preußischen Staatsarchiven Bd 44 S. 150 f.). Die Audienz mit Luther, 1526, umfaßte namentlich die Prädestination, den Wertunterschied zwischen Altem und Neuem Testament und die eschatologischen Weissagungen Christi. Die theologische Selbstständigkeit des 27 Jährigen erfüllte Luther mit Achtung; er lud ihn ein, zu bleiben. Da jedoch der beginnende Abendmahlsstreit eine Verengerung von Luthers Duldsamkeit befürchten ließ, und B. auch in der Auffassung des Abendmahls sich allerlei vorbehielt, siedelte er, nun für immer, nach Süddeutschland über. In Straßburg gewann er die Herzen von Capito und Bucer, die ihn den Schweizern Zwingli, Haller, Farel gegenüber überschwänglich lobten. 1527 ließ er sein Erstlingswerk De operibus Dei im Druck ausgehen, das Capito mit einer schmeichelhaften Vorrede versah. B. tritt uns hier bereits als abgeklärter Charakter entgegen (die nähere Würdigung der Schrift bei Alex. Schweizer, Centraldogmen I, 135 bis 138). In den folgenden Jahren konnte sich B. ganz seinen Lieblingsstudien widmen, da ihn eine reiche und glückliche Heirat mit einem Edelfräulein von Utenheim jeder Sorge enthob. Auf den Gütern seiner Frau im Unterelsaß lebend unterhielt er mit den Straßburgern freundschaftlichen Verkehr. Der Tod der Gattin stieß ihn in die Not zurück, auch in die äußere. Mittellos kam er 1536 nach Basel, wo um dieselbe Zeit auch Kinder eines ähnlichen Geistes wie Karlstadt und Seb. Franck Ruhe fanden. Wahrscheinlich hat er damals durch den Namenswechsel den Wendepunkt in seinem Leben andeuten wollen. Seinen Unterhalt mußte er sich erst mit Glaserarbeit verdienen. Doch thaten seine Freunde, namentlich Simon Grynäus, alles, um ihn an die Universität zu bringen. Eine zweite Heirat brachte ihn in bessere Verhältnisse. Er bethätigte sich zunächst als Schriftsteller, immatrikulierte sich 1538, erhält 12. Dezember 1541 die halbe Professur der Rhetorik, wird 1542 in den Rat der Artistenfakultät aufgenommen und konnte 1544 den erledigten Lehrstuhl für altes Testament übernehmen. Das Rektorat bekleidete er zu dreien Malen (Thommen, Geschichte der Universität Basel, 1889, S. 108 f.). In der Bürgerschaft galt er als Sonderling. Castellios und Curios ähnliche Schicksale schlossen ihn namentlich mit diesen zusammen. Mit ihnen verfaßte er die unter dem Titel Martin Bellius bekannte Streitschrift gegen Calvin im Servethandel. Er war ein anregender, um seine Schüler auch persönlich besorgter Lehrer und schrieb daneben fleißig erst an seinen humanistischen, dann an seinen biblischexegetischen Arbeiten (ein Verzeichnis seiner Schriften geben Athenae Rauricae p. 25 f.), doch sind seine litterarischen Verdienste noch kaum gewürdigt worden. Zu seiner Erholung versuchte er sich gerne in alchymistischen Experimenten, mit denen er theologische Spekulationen verband. Von Gestalt war er klein und untersetzt. Anfangs Oktober 1564 erlag er der großen Pestepidemie. Seine dritte Frau setzte ihm im Kreuzgang des Münsters ein Grabmal und schenkte seine 167 Bände starke Büchersammlung der Bibliothek.

Theologisch ist B. nur schwer einzugliedern. Seine schroffe Ablehnung der Kindertaufe gemahnt noch an Anabaptismus, während seine ausschließliche Betonung der Prädestination ihn zum Reformierten stempelt. Er ist eine jener im 16. Jahrhundert nicht seltenen Gelehrtennaturen, die recht verständlich erst werden, wenn man sie mit modernen Maßen mißt. B. wollte um jeden Preis er selber bleiben und wurde so eine ausgesprochene Individualität, in der ein Hang zum Religiösen die sonst vielfache Begabung beherrschte. Religion war ihm Privatsache; er drängte die eigene niemandem auf, wollte aber auch einen fremden Glauben sich nicht ungeprüft aneignen, selbst den Luthers nicht. Als sich das Ungestüm seiner jungen Jahre verlor, zeigte sich, daß er kein Schwärmer war. Unablässig hat er an sich gearbeitet und nach wunderlichen Anfängen etwas Ganzes und Erfreuliches aus sich gemacht. Kein bahnbrechender Geist, nicht biegsam, vielleicht sogar eigensinnig, aber sehnsuchtsvoll und von tiefem Gemüt ist er mit seinem Stück selbsterlebter Religion schließlich still seiner Wege gegangen.

Carl Albr. Bernoulli.

Borromäus, Karl, gest. 1584. — Über sein Leben liegen Darstellungen vor von Bascapi, De Vita et rebus gestis C. B., Ingolst. 1592; Giussani, Vita di S. Carlo, Rom 1610 u. ö.; (deutsch durch Klitsche, Augsburg 1836); Touron, La Vie ꝛc. Paris 1751; Sailer, der h. K. B., ein Büchlein für den Klerus, Augsb. 1823; Dieringer, Der h. B. und die Kirchenverbesserung s. Zeit, Köln 1846: De Vit, Vita di San C. B. 1858. An Reichhaltigkeit werden alle diese Schriften übertroffen durch das zahlreiche neue Dokumente enthaltende kirchlich approbierte Werk von Aristide Sala, Documenti circa la vita e le Opere di San C. B. 3 Bde, Mailand 1857—61, an welches sich Antonio Sala, Biografia di San C. B., ebd. 1858, anschließt. Von da ab ruht die Forschung; auch das sonst pomphaft ge-

feierte Jubiläum von 1884, als Gegenstück zum Lutherjubiläum gemeint, hat zwar Traktate, aber keine nennenswerte litterarische Frucht gebracht mit Ausnahme von Sylvain, Hist. de Saint Ch. B., 3 Bde, Mailand 1884. Dieses Werk bietet, obwohl seinem Verfasser historische Schulung und objektives Urteil über das, was der Protestantismus ist und will, völlig abgeht, doch eine ganz angenehme und durch die Benutzung des ungedruckten Briefwechsels B.s auch instruktive Lektüre. Zwei kl. Beiträge aus 1893 verzeichnet ThJB XIII, S. 282. Eine beachtenswerte Charakteristik B.s s. in Hilliger, Die Wahl Pius V. zum Papste, Leipzig 1891 S. 33ff. — B.s opera omnia erschienen in Mailand 1747.

Carlo Graf Borromeo, Kardinal und Erzbischof von Mailand, wurde am 2. Okt. 1538 auf dem väterlichen Schlosse zu Arona am südlichen Ende des Lago maggiore geboren. Seine Eltern, Giberto Borromeo und Margarita aus der mailänder Familie de' Medici, nicht mit den florentinischen Medici verwandt, aber Schwester des späteren Papstes Pius IV., leiteten selbst seine erste Erziehung. Schon frühe verriet der Knabe, von dem noch ein Porträt mit merkwürdig ausgeprägtem Zuge der Schwermut erhalten ist, Anlage und Neigung zum Priesterstande. Seine Spiele zielten auf den Dienst des Altars ab, und mit zwölf Jahren erhielt er bereits durch Resignation seines Oheims, Giulio Cesare Borromeo, eine Pfründe in Arona. Mit sechzehn Jahren bezog er die Universität Pavia und widmete sich vornehmlich dem Studium der Rechtswissenschaft. Niemand mochte ahnen, welche Laufbahn dem schüchternen Jünglinge, welcher das lärmende Treiben der Studenten floh und bei der allgemein herrschenden Sittenlosigkeit in jener Stadt sich durch fleckenlosen Wandel auszeichnete, noch bevorstand. Durch den Tod seines Vaters gezwungen, seine Studien auf kurze Zeit zu unterbrechen, kehrte B. 1559 nach Pavia zurück, um dort feierlich als Doktor der Rechte proklamiert zu werden. Noch in demselben Jahre trat das Ereignis ein, welches für seine Zukunft entscheidend werden sollte, nämlich die Wahl seines Oheims zum Papste. Pius IV. berief ihn sofort nach Rom; nachdem er ihn zum apostolischen Protonotar und zum Referendar der Signaturen ernannt hatte, übertrug er dem 22jährigen Jünglinge in dem Zeitraume von zehn Tagen die Würde eines Kardinaldiakonus und das Erzbistum Mailand. Der Nepotismus, den eben Paul IV. mit blutiger Hand ausgerottet hatte, schien so unter seinem Nachfolger wieder aufzuleben. Aber es zeigte sich bald, daß der Nepotismus in diesem Falle das Interesse der Kirche förderte, statt ihm entgegen zu treten, und über allen Neid und Spott triumphierte das sittenreine Leben und die musterhafte Amtsführung des jungen Kardinals. „Man weiß nicht anders, als daß er rein von jedem Flecken ist; er lebt so religiös und giebt ein so gutes Beispiel, daß er nichts zu wünschen übrig läßt." In diesen Worten des damaligen venetianischen Gesandten in Rom spricht sich das allgemeine Urteil aus. Seine Erholung bildeten abendliche Unterhaltungen mit Gelehrten über Philosophie und Litteratur des Altertums. In B.s Wohnung im Vatikan versammelte man sich; die uns erhaltenen, 1748 herausgegebenen „Noctes Vaticanae" tragen davon ihren Namen (vgl. Sprotte, z. Gesch. d. h. K. B., Oppeln G. Pr. 1893). Der unerwartete Tod seines Bruders Frederico 1562 hatte auf B. den Einfluß, daß er sich nun ganz der Welt entzog, auch diesen wissenschaftlichen Beschäftigungen entsagte und, da er trotz der hohen geistlichen Ämter, die er bekleidete, bisher die Priesterweihe nicht erhalten hatte, sich dieselbe heimlich und gegen den Willen der Seinigen erteilen ließ. „Ich habe eine Braut gewonnen, die mir stets teuer sein wird", antwortete er dem Papste und seinen übrigen Verwandten, welche gewünscht hatten, daß er heiraten möge, um den absterbenden Stamm der Familie fortzupflanzen. Noch vor dieser entscheidenden Wendung hatte er sich auf das thätigste an der Restauration der katholischen Kirche beteiligt. Es schien, als ob der Geist des Giovanni Pietro Caraffa (s. d. Art. Paul IV.) auf ihn übergegangen sei. Wie dieser, so lebte auch er nur in dem einen Gedanken, der Kirche ihre alte Macht zurückzuerobern. Die Geschäfte des am 18. Januar 1562 wieder eröffneten Trienter Konzils gingen durch seine Hand; unerbittlich bestand er auf möglichst scharfer Fassung sowohl der Disziplinar- als auch der Glaubenssätze. Zugleich leitete er die Verwaltung eines Teiles der im Laufe des 16. Jahrhunderts gewonnenen Gebietsteile des Kirchenstaates, der Romagna, der Marken und Bolognas. In der auswärtigen Staats- und Kirchenpolitik geschah nichts ohne sein Vorwissen; über mehrere Orden, die der Franziskaner, Karmeliter und Malthefer, hatte er das Protektorat; in der Inquisitionskommission nahm er eine hervorragende Stellung ein. Diese umfangreiche und wirkungsvolle Thätigkeit konnte B. nur entfalten, solange sein Oheim lebte und ihm unbedingt alles anvertraute. Er selbst aber unterbrach sie. Mit Erfolg hatte er darauf gedrungen, daß die Satzungen des Trienter Konzils die „Residenz" der

Bischöfe in ihren Sprengeln fordern sollten. Jetzt wollte er selbst als Erzbischof von Mailand diesem Gebote nachkommen. Die Jesuiten hatte er vorausgesandt, im Dezember 1564 hatten sie das von ihm eingerichtete Haus bezogen. Sein eigener Beichtvater, Ribera, gehörte dem Orden an. Im September hielt er seinen festlichen Einzug in Mailand, aber bald mußte er nach Rom zurückeilen, um den Papst in seinen Armen verscheiden zu sehen und dem Konklave beizuwohnen, aus welchem Pius V. hervorging. Ganz in Übereinstimmung mit diesem Manne, den der erbitterte Volkswitz den „frà Michele dell' Inquisizione" nannte, hat er dann die Reform des Mailänder Sprengels in die Hand genommen. Dieser war der ausgedehnteste in ganz Italien. Die Zahl seiner Suffraganbischöfe belief sich auf 15, die der Kirchen auf 1220, die der Klöster auf 170. Ein Teil des venetianischen Dominiums, Genuas und der Schweiz gehörte dazu. Den Klerus fand B. in Unwissenheit und Trägheit versunken. Aller Orten errichtete er Kollegien und Seminarien, um dem zu steuern. Die strengste Kirchenzucht führte er ein und richtete ihre Spitze zunächst gegen die Geistlichkeit selbst. Die geeigneten Mitarbeiter brachte er aus Rom mit, wohin er sich von Zeit zu Zeit begab, wie denn der heilige Philipp Neri scherzend von ihm sagte, „er sei ein sehr geschickter Menschendieb". Die Jesuiten, denen er 1567 eine eigene Parochie in Mailand überwies, waren seine vorzüglichsten Werkzeuge. Kein Wunder, daß er bei solcher Gesinnung und solchen Helfern die Reform innerhalb der Kirche mit Strenge durchführte und das gesunkene Ansehen des Priesterstandes wieder herstellte. Der Versuch einer Belebung synodaler Arbeit sollte dem nämlichen Zwecke dienen (vgl. Sprotte, die synod. Thätigkeit des h. K. B., Oppeln G. Pr. 1885). Mit gleichem Eifer ließ B. sich die Reform der religiösen Orden angelegen sein. Die Barnabiten unterstützte er, die Theatiner, in deren Regel sich zuerst Ziel und Politik der kirchlichen Reaktion aussprachen, rief er nach Mailand. Einen neuen Orden der „Oblati" stiftete er. Zahlreiche Klöster, besonders von Nonnen, besuchte und reformierte er selbst. Er achtete es nicht, daß seine Strenge ihn der Rachsucht der entarteten Mönche aussetzte. Als er am Abend des 26. Okt. 1569 in seiner Hauskapelle mit den Seinigen versammelt war, traf ihn vom Eingang her ein Schuß, ohne ihn zu verletzen. Der Mordversuch ging von drei höheren Geistlichen aus dem Humiliatenorden (s. d. Art.) aus, die einen Laienbruder dazu gedungen hatte. Es half nicht, daß B. sich selbst für die Mörder bei dem Governatore verwendete. Aber die Rettung des Kardinales pries man laut als ein Wunder.

Es zeigte sich bald, daß alle diese Reformen nur Vorbereitungen für ein weiteres Vorgehen B.s sein sollten. Im Mailändischen hatten sich, wie in ganz Italien, die reformatorischen Lehren verbreitet. Ohne Schonung ging B. gegen sie vor. Statt der machtlosen Edikte seiner Vorgänger führte er nun einen eigens dafür vorgebildeten Klerus und die Scharen der Mönche ins Feld. Mit der weltlichen Macht schloß er ein Bündnis und brachte so die Inquisition zur Blüte. Überall war er selbst auf dem Platze. Dreimal visitierte er unter stets zunehmenden Gewaltthätigkeiten das Veltlin, und bis in die höchstgelegenen Orte des Engadins stellte er den Evangelischgesinnten nach. Kaufleute ließ er als verdächtig aufgreifen, die protestantischen Prediger vertrieb er oder lieferte sie der Inquisition aus. Gegen einen von diesen wiederholte sich der obige Mordanfall fast ganz unter denselben Umständen, nur daß der Mörder der Partei des Kardinals selbst angehörte und daß man die Rettung nicht als ein Wunder pries. Während die Schweizer Kantone sich nur zu furchtsam und nachgiebig zeigten und ihr ganzes Land mit Zöglingen des von B. in Mailand gestifteten helvetischen Seminars überziehen ließen, trat die venetianische Regierung allein den Übergriffen B.s sowohl bei der Verfolgung der Hexen in Valcamonica, als auch bei der Reform in Brescia entgegen. In Mailand selbst aber blieb B.s persönlicher und amtlicher Einfluß unbeschränkt. Sein Ansehen erreichte den Gipfel, als er 1576 mit selbstloser und heldenmütiger Hingabe der schrecklichen Seuche entgegentrat, vor welcher der Governatore feige das Feld geräumt hatte. Bis heute nennt der dankbare Volksmund jene Heimsuchung „la Peste di San Carlo" — „so groß ist die Macht hingebender Liebe", setzt Alessandro Manzoni hinzu. (Vgl. die Pest des heil. Karl B. Von Max Lossen, Histor. Taschenbuch für 1874.) Die Akten der fünf Provinzialkonzilien und der elf Diöcesansynoden, welche B. während seiner Amtsführung in Mailand veranstaltete, sind 1599 u. ö. herausgegeben worden. Bestimmt, die straffere kirchliche Disziplin, wie die Trienter Beschlüsse sie forderten, zunächst in der Mailänder Kirchenprovinz durchzuführen, sind die Synoden als Vorbilder für die meisten italienischen Sprengel von dem größten Einfluß gewesen. Nach einem Leben voll Mühe und Arbeit fand B. 1584 ein frühes

Grab. Seiner letztwilligen Verfügung entgegen hat man ihm im Dom zu Mailand ein kostbares Denkmal errichtet; seine kolossale Bildsäule, auf der Höhe über Arona errichtet, schaut weit hinaus auf See und Land. Die dankbare Kirche hat ihn 1610 kanonisiert. B. ist damit der Heilige der Gegenreformation geworden, deren Wesen er mehr als je ein anderer zum Ausdruck gebracht und deren Förderung er zum Hauptzweck seines Lebens gemacht hatte. Sein Gedächtnistag fällt auf den 4. November.

Benrath.

Borromäus, Schwestern d. h. s. d. A. Schwestern, barmherzige.

Borromäusverein s. d. A. Piusverein.

Bosheit. In der Ponerologie (als Teil der Dogmatik) hat der Begriff der Bosheit eine verschiedene Bedeutung, je nachdem er in universellem oder individuellem Sinne gebraucht wird. Im ersteren Sinne bezeichnet er das Sündenverderben nach Seiten seiner gottwidrigen Aktivität (Gen 6, 5; Ps 94, 23; 107, 42; Jes 13, 11; Jer 2, 19 u. s. w.). Wenn nämlich dem Sündenzustand ein Moment der Entschuldbarkeit innewohnt, insofern er auf Unwissenheit ruht (Rö 4, 15. 5, 13. Jo 9, 41), und Mitleid wecken kann, soweit er aus unvermeidlichen Ursachen sich erklärt und Elend im Gefolge hat, so findet er als Widerspruch zur gottverliehenen religiösen und sittlichen Anlage des Menschen die Verurteilung (Rö 1, 20. 32), die seine Todeswürdigkeit ergiebt: und diese tritt im Begriff der Bosheit hervor (Jer 18, 8; 22, 22; 35, 5; Ez 18, 26; 33, 13). Trägt aber die Sündigkeit nach der einen Seite den Charakter der Passivität, nämlich der Schwäche und Trägheit in Einsicht und Willen (Geistlosigkeit), so hebt der Begriff der Bosheit nach der andern Seite (Geistwidrigkeit) mehr die Aktivität sündiger Zuständlichkeit hervor in falscher Verstandes- und Willensrichtung, die in sich beharren und sich durchsetzen will (Rö 1, 29; Jer 9, 3). Im Gegensatz zur theocentrischen Lebensbestimmtheit, die der Mensch gewinnen soll, ist die Bosheit der idiocentrische Habitus des Selbstgefühls, in dem der natürliche Mensch sich mit der sündigen Richtung seiner Triebe identifiziert und identifizieren will (1 Ko 5, 8; Ti 3, 8; Jer 8, 6). Trotz des Hervortretens der Verwerflichkeit und Verdammlichkeit (Ps 94, 23; Jes 13, 11) ist dem Begriff eigentümlich auch der Gesichtspunkt der Inhärenz des Sündenverderbens in der menschlichen Natur, also der Unausrottbarkeit (Jer 6, 7; 8, 6; 9, 2; Na 3, 19). Natürlich kann von der B. im dargelegten Sinne auch hinsichtlich einzelner gesprochen werden, da sich die Sündigkeit jedes Menschen sowohl unter individuelle wie unter universelle Beleuchtung stellen läßt, je nachdem die persönliche Verantwortlichkeit oder das Symptomatische des allgemeinen Sündenverderbens in den Vordergrund tritt (Ti 3, 8; 1 Pt 2, 1; Wei 2, 21).

In individueller Hinsicht ist die Bosheit die Gesinnung der Lieblosigkeit, die mit Freude am Inhalt bösen Thuns in der absichtlichen Schädigung anderer eine Steigerung des eigenen Selbstgefühls erlebt (Est 8, 3; Ps 54, 7), also mit der sündigen Störung des Wohlbefindens anderer nicht sowohl das Unlustgefühl des Schuldbewußtseins, als das Lustgefühl der Selbstdurchsetzung verbindet (Mt 22, 18; Kol 3, 8; Eph 4, 31). R. Rothe (Ethik III, § 720) faßt die B. als Steigerung der Lieblosigkeit zu Haß, sieht in ihr den Haß als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins und bestimmt sie als den haßvollen Sinn, näher Verstandessinn, der im Verhältnisse zum Nächsten auf das diesem Nachteilige sinnt, den geraden Gegensatz des Wohlwollens. Aber Äußerung immanenter Bosheit gegen den Nebenmenschen ist denkbar ohne speziellen Haß gegen ihn. Und Bosheit ist nicht Sache des Verstandes, sondern des Selbstgefühles und Triebes, mag gelegentlich auch durch die Intensität der B. raffinierte Verstandesthätigkeit in Bewegung gesetzt werden. Wildheit, Quälsucht, Rachsucht, Lästerung, Grausamkeit sind Bekundungsformen der B., Zerstörungslust und Schadenfreude erhalten oft durch sie ihre besondere Färbung. Wenn im Alter die B. leicht in die hinterhaltige und verschlagene Form der Tücke oder des heimtückischen Wesens übergeht, so eignen doch Bosheitssünden vorwiegend dem rücksichtslosen Übermut der angriffslustigen Jugend. Schon hieraus erhellt, daß das oft gehörte Urteil, die Bosheit bezeichne den höchsten Grad des Sittlichbösen, unrichtig ist. In psychologisch unwahrer Übertreibung ist diese Ansicht von Wuttke (Sittenl. II, § 163, 196) so vertreten, daß er die B. als Lust am Bösen, als Haß gegen Gott bestimmt; diese sollte dem Keime nach aller Sünde zu Grunde liegen, „unmittelbar und notwendig

zur Böswilligkeit führen, die das Böse an sich will, weil der Boshafte an ihm seine Lust hat". Hierzu ist Wuttke dadurch geführt, daß er alle Sünde als „auf Haß und Feindschaft gegen alles ihr gegenübertretende, also gegen Gott und alles Göttliche" ruhend ansah, und ferner Haß gegen das Gute, das Göttliche, den Gottgesandten trotz Jo 16, 2; Lc 23, 34 u. s. w. mit dem Haß gegen Gott identifiziert. Er verkennt hierbei, daß die Sünde sich fast stets mit Ausrede, Beschönigung und Selbstbelügung verbindet, die dem Bösen einen Schein des Guten oder wenigstens Zulässigen giebt, und, soweit ein Bewußtsein der Verwerflichkeit vorhanden ist, nicht gethan wird, weil die Handlung böse ist, sondern trotzdem sie böse ist. Ein Thun des Bösen aber nicht mehr aus Lust am materiellen Inhalt der Handlung, sondern an der formellen Bestimmtheit derselben als bösen, mit andern Worten ein Thun des Bösen, weil es böse ist, ist nicht mehr menschlich, sondern satanisch, und ist nur denkbar in Zuständen sich selbst aufgebender Verzweiflung oder in seelische Zerrüttung übergehender Verstocktheit. Indem Wuttke der B., wie er sie faßt, selbst satanischen Charakter zuschreibt, stellt er die Übertriebenheit seiner Auffassung ins Licht, die den psychologischen Stufenunterschieden des Ethischen nicht gerecht wird. Selbst derjenige, der bewußt Gott den Abschied giebt, um auf bösem Wege seine Zwecke zu erreichen (Richard III.), thut im allgemeinen das Böse nicht aus Lust am Bösen als solchem, sondern weil er meint auf anderem Wege seinen Willen nicht durchsetzen zu können, obgleich er böse ist.

Die alte schon seit Augustin übliche Unterscheidung von Unwissenheits-, Schwachheits- und Bosheitssünde hat ihre Berechtigung in Bezug auf den universellen Begriff der B. und hat den Wert, Grade der Zurechnung festzustellen, ergiebt aber keine Realeinteilung von Sünden. Thomas von Aquino (summ. th. II, p. 76ff.) betrachtet ignorantia, infirmitas, malitia, als causae peccati in speciali interiores und bestimmt die malitia als causa peccati ex parte voluntatis. Bei Joh. Gerhard (loc. II de pecc. art. 19ff.) findet sich die Unterscheidung als Einteilung der peccata actualia verwandt, wozu sie gar nicht geeignet ist, indem er als peccata involuntaria diejenigen bestimmt, die ex ignorantia vel infirmitate, als voluntaria, die, welche ex destinata animi malitia et contumacia perpetrantur. Diese mangelhafte Einteilung setzt sich in verschiedenen Formen bis in die Gegenwart (z. B. Luthardt) fort. Reinhard (Moral, 5. A. 1. Bd S. 387) zählt als unvorsätzliche oder Nachlässigkeitssünden (pecc. negligentiae) auf Versehen, Unwissenheits-, Schwachheits-, Übereilungssünden und stellt ihnen vorsätzliche oder Bosheitssünden (pecc. proaeretica) entgegen, für deren Grade er Vergehung, Verbrechen, Missethat, Frevelthat anführt. Baier (Comp. theol. pos.) erinnert an Thomas, wenn er die Einteilung als entworfen ansieht ratione causae efficientis, Hase (Hutt. red.) giebt sie ratione culpae; so treten die psychologisch ursprünglich maßgebenden Gesichtspunkte gelegentlich hervor. Neuere haben die verworrene Einteilung, in der verschiedenartige Gesichtspunkte vermischt sind, fallen lassen. Aus dem Gesichtspunkt der religiös-sittlichen Einsicht kann man unterscheiden Unwissenheitssünde und Sünde wider besseres Wissen, aus dem der Passivität und Aktivität Schwäche und Bosheit. Richtig ist ferner nach der Beteiligung von Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung an der Handlung die individualistische Einteilung in wissentliche und unwissentliche Sünden und in peccata vol. und invol. Aber unrichtig ist die Vermischung der verschiedenartigen Betrachtungsweisen.

L. Lemme.

Bosio, Anton, geb. auf der Insel Malta um das J. 1576, gest. zu Rom 1629 s. d. A. Katakomben.

Bosnien, kirchl. Statistik s. d. A. Österreich, kirchl. Statistik.

Boso, Bisch. von Merseburg s. d. A. Merseburg.

Boso, Kardinal, gest. 1178. — Boso war ein Engländer, der wahrscheinlich unter Eugen III. nach Rom kam; vom 6. Nov. 1149 bis 3. Mai 1152 bezeichnet er sich als s. Romanae eclessiae scriptor (s. Jaffé 2. Bd. S. 21). Hadrian IV. ernannte ihn im Anfang seines Pontifikats, wahrscheinlich also noch 1154, zu seinem Kämmerer, und erhob ihn zum Kardinaldiakon von S. Cosma e Dam. (vita Hadr. bei Watterich Pont. Rom. vitae II, S. 336), unter Alexander III. wurde er Kardinalpresbyter von S. Pudentiana. Als solcher unterschreibt er eine Reihe päpstlicher

Bullen vom 18. März 1166 bis 10. Juli 1178 (s. Jaffé 2. Bd. S. 145). Kurz darnach scheint er gestorben zu sein. Er war ein entschiedener Anhänger der kirchlichen Politik Hadrians und Alexanders. Über die von ihm verfaßten Papstbiographien s. d. A. Liber pontificalis. **Hauck.**

Bossuet, Jacques-Bénigne, gest. 1704. — WW vielfach herausgegeben: Venedig 1736—1757, 10 Bde; Versailles 1814—1819, 43 Bde; Paris 1864—1867, 30 Bde; Oeuvres inédits, Paris 1881—1883, 2 Bde; Leonhardi und Langsdorff, Die Predigt der Kirche, 23. Bd, Leipzig 1893. — Bausset, Histoire de B. Paris 1814, in deutscher Uebersetzung v. M. Feder, Sulzb. 1820—21, 3 Bde; Tabaraud, Supplément aux hist. de B. et de Fénelon, Paris 1822; Le Dieu, Mémoires sur la vie et les ouvrages de B. 4 Bde, Paris 1856—57; Réaume, Histoire de B. et de ses oeuvres, Paris 1869; Laurent, Vie de Bossuet, Paris 1880; Lotheißen, Geschichte der franzöf. Litt. im 17. Jahrh. 3. Bd 1883, S. 333; Hurter, Nomenclator litterarius 2. Bd, 2. Aufl., 1893 S. 727; De la Broise, B. et la Bible, Paris 1891; Döllinger und Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten, 1. Bd 1889, S. 273 ff.; Le Roy, La France et Rome de 1700 à 1715, Paris 1892, S. 2 ff.; Ingold, B. et le Jansénisme, Paris 1898.

Jacques-Bénigne Bossuet, geboren zu Dijon den 27. September 1627, gehörte einer in der Magistratur ausgezeichneten Familie an. Nachdem er seine erste Bildung im Jesuiten-Kollegium seiner Geburtsstadt erhalten, vollendete er seine Studien im Kollegium von Navarra zu Paris; er schloß sich der damals neuen cartesianischen Philosophie an; in der Theologie dagegen befolgte er das System des Thomas von Aquino und faßte große Bewunderung für Augustin, in dessen Schriften er, wie er zu sagen pflegte, Aufschluß fand über alles; gleichwohl bekämpfte er später dessen Lehre bei den Jansenisten. Im 16. Jahre verteidigte er seine erste These. Der Ruf seines Talents war in der großen Welt bereits so bedeutend, daß er eines Abends in einer Gesellschaft bei der Marquise de Rambouillet aufgefordert wurde, eine Predigt über einen angegebenen Gegenstand zu improvisieren; voll des Selbstvertrauens, das ihn sein ganzes Leben nicht verließ, besann er sich einige Augenblicke und hielt dann eine Rede, die allgemeinen Beifall fand. 1648 verteidigte er seine zweite These in Gegenwart des Prinzen von Condé, dem er sie gewidmet hatte. 1652 wurde er Priester und Doktor der Theologie, nachdem er schon als achtjähriges Kind die Tonsur erhalten. Hierauf verweilte er einige Zeit zu Saint-Lazare unter der Leitung des Vinzenz von Paula. Schon früher mit einer reichen Pfründe in Metz versehen, begab er sich in diese Stadt, predigte häufig, schrieb eine Widerlegung des Katechismus des reformierten Predigers Paul Ferry 1655, wurde von der Königin Mutter veranlaßt, für die Bekehrung der Metzer Protestanten thätig zu sein, und öfters nach Paris gerufen, um vor dem Hofe seine, des Beifalls einer mehr litterarisch als sittlich gebildeten Gesellschaft immer sichere Beredsamkeit glänzen zu lassen. 1659 wurde er Erzdiakon in Paris. Es gelang ihm, den Feldherrn Turenne und den Marquis von Dangeau zu bekehren. Im Auftrag des Erzbischofs von Paris suchte er die Nonnen von Port-Royal zur Unterschreibung des den Jansenismus verdammenden Formulars zu bewegen; durch die bei dieser Gelegenheit bewiesene höfliche Milde erwarb er sich das Vertrauen Nicoles und Arnaulds. Nachdem er die Grabrede der Königin, Anna von Österreich, gehalten und mit der Korrektion der jansenistischen Übersetzung des NT. beauftragt worden war, erhielt er, 1669, das Bistum von Condom in der Gascogne; in eben diesem Jahre hielt er die Grabrede der verwitweten Königin Maria Henriette von England und 1670 die ihrer jugendlichen Tochter Henriette, Gattin des Herzogs von Orléans. Noch im Jahr 1670 übertrug ihm der König die Erziehung des Dauphin; Bossuet entsagte deshalb seinem Bistum und widmete sich seinem neuen Berufe bei einem trägen, weichlichen Zögling mit mehr Eifer als Geschick und Erfolg. Er schrieb für denselben den Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, den Discours sur l'histoire universelle und die Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte. Letztere, die erst nach seinem Tode erschien (Paris 1709, u. ö.), ist von untergeordnetem Interesse; sie besteht nur aus aneinandergereihten, durch kurze Betrachtungen verknüpften Bibelstellen und bleibt durchgängig ohne praktische Anwendung. Die beiden andern Werke jedoch gehören zu den berühmtesten, die Bossuet geschrieben hat. Die Introduction à la philosophie, ou traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, gleichfalls erst nach seinem Tode erschienen (Paris 1722, u. ö.), entwickelt auf klare, methodische Weise unter Einfluß der Lehren Descartes' die Elemente der Psychologie und die Lehre von der Existenz Gottes. Die kleine Schrift diente lange in den fran-

zösischen Lyceen, nebst Descartes Discours sur la méthode, dem philosophischen Elementar-Unterricht zur Basis. Auch der Discours sur l'histoire universelle wurde als klassische Schrift in den Schulen gelesen und erklärt. Das Werk erschien zuerst Paris 1681 (übersetzt von Cramer, Schaffhausen 1775). Es besteht aus drei Teilen; der erste ist vorzugsweise chronologisch, um die Hauptepochen bis auf Karl den Großen zu bestimmen; im zweiten wird die Geschichte der Juden und die der Einführung des Christentums erzählt, woran sich Betrachtungen über dieses letztern Wahrheit schließen; der dritte behandelt die Entstehung und den Fall der großen Weltreiche. Bossuet versucht eine Philosophie der Geschichte durchzuführen, nach dem allerdings wahren, aber einseitig angewandten Prinzip, daß die Vorsehung die Schicksale der Menschen leitet; die wirklichen Triebfedern der Begebenheiten häufig mißkennend, opfert er die menschliche Freiheit völlig auf, um alles als von Gott gewollte Ordnung darzustellen, so daß man gesagt hat, er maße sich an zu sprechen, wie wenn er selbst im Rate der Gottheit gesessen.

Während dieser Arbeiten und der Erziehung des Dauphin beschäftigte sich B. zugleich mit den Protestanten, in deren Bekehrung er seinen größten Triumph gesehen hätte. Unter seinen polemischen Schriften verdienen hervorgehoben zu werden, weniger wegen der überzeugenden Kraft der Argumente, als wegen des Bestrebens, in glänzender Form den Katholizismus als äußerst bequem darzustellen: die schon früher verfaßte und oben schon angedeutete Réfutation du catéchisme de Paul Ferry (Metz 1655, Paris 1729); die Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique sur les matières de controverse (Paris 1671, und öfter, ins Lateinische, Deutsche, Englische, Holländische, Italienische übersetzt), welche großes Aufsehen erregte und um so leichter unter den Vornehmen Proselyten machte, da sie den Katholizismus zu empfehlen wußte als einfach zu glauben und leicht zu üben, im Gegensatze zu dem den Geist verwirrenden Protestantismus; der Traité de la communion sous les deux espèces (Paris 1682 u. ö.), bestimmt zu beweisen, daß das Abendmahl unter einer Gestalt immer in der Kirche erlaubt gewesen, daß es also keinen Grund ausmache, sich von dieser zu trennen, und daß man andererseits denjenigen, welche besonderen Wert auf beide Gestalten legen, diesen Gebrauch zur Not gestatten könne, da auch er sich schon früh in der Kirche finde. Wir fügen hier gleich noch die Histoire des variations des Eglises protestantes bei, obgleich sie erst später erschien, als B. schon Bischof von Meaux war (2 Bde, Paris 1688 u. ö.). Dieses Werk führt mit Geschick und Lebendigkeit, aber auch mit weniger verstecktem Parteihaß, als in den bisher genannten Schriften, ein oft gebrauchtes und ebenso oft widerlegtes und auf den Katholizismus selbst angewandtes Argument durch. Die Veranlassung dazu war der Vorwurf, den der reformierte Theologe La Bastide dem Bossuet gemacht hatte, er sei nicht einig mit der katholischen Kirche in der Darstellung der Lehre und habe selbst in seinen Ansichten mehrmals gewechselt. Dieser Vorwurf bezog sich namentlich auf die Exposition de la doctrine catholique, welche selbst von strengeren Katholiken, die in die scheinbaren Konzessionen B.s nicht eingehen wollten und seinen glimpflichen Mitteln die wirksamern der Verfolgung u. s. w. vorzogen, getadelt worden war, als stelle sie die Lehre der Kirche nicht nach ihrem wirklichen Wesen dar. B. suchte sich weniger gegen seine katholischen Gegner, zu denen unter andern der Pater Maimbourg gehörte, als gegen die Protestanten zu verteidigen, indem er den Vorwurf gegen sie selber kehrte, und aus der Verschiedenheit der protestantischen Glaubensbekenntnisse und dem Wechsel der individuellen Meinungen die Falschheit der neuen Kirche zu beweisen suchte, da ihr ein Hauptmerkmal, das der Übereinstimmung in der Lehre, fehle; die römische Kirche dagegen sei die wahre, weil sie unwandelbar sei in ihrem Dogma und für diese Unwandelbarkeit Garantien besitze, welche jeder andern sich christlich nennenden Gemeinschaft abgehen. Bei Bekämpfung des Protestantismus sucht B., sowie Nicole und andere katholische Polemiker jener Zeit, das Ansehen der kirchlichen Autorität dadurch zu erheben, daß er die Vernunft, welche, seinem Vorgeben nach, das einzige Kriterium der Protestanten in Glaubenssachen ist, als höchst unsicher darstellte und ihre Unfähigkeit behauptete, zur wahren religiösen Idee durchzudringen. Die reformierten Theologen klagten deshalb ihre Gegner des Pyrrhonismus an.

1678 hatte B. eine Konferenz mit dem reformierten Prediger Claude. Es war nämlich eine protestantische Hofdame, eine Nichte Turennes, Fräulein von Duras, durch die Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique in ihrem Glauben wankend geworden; sie bat deshalb Claude, er möchte in ihrem Beisein mit B. die streitigen

Punkte besprechen. Die Konferenz wurde mit großer Ruhe abgehalten, blieb aber, wie gewöhnlich, ohne andern Erfolg, als daß beide Teile sich den Sieg zuschrieben und daß Frl. v. Duras sich zu der Kirche bekehrte, die ihr bequemer schien. B. veröffentlichte die Verhandlung unter dem Titel: Conférence avec Mr. Claude (Paris 1682); da dies gegen die Verabredung mit Claude geschah, so gab auch dieser seine Relation heraus (Résponse au livre de Mr. l'évesque de Meaux intitulé conférence etc. Charenton 1683). 1681 erhielt B., nach Beendigung der Erziehung des Dauphin, das Bistum von Meaux, in dessen Verwaltung er einen rühmlichen Eifer bewies; die Bekehrung der Protestanten seines Sprengels war eine seiner Hauptsorgen; er schrieb zu diesem Zwecke seine Lettre pastorale aux nouveaux catholiques de son diocèse, pour les exhorter à faire leurs Pâques, et leur donner les avertissements nécessaires contre les fausses lettres pastorales des ministres (Paris 1686) und seinen in der katholischen Kirche sehr geschätzten Catéchisme de Meaux (Paris 1687 u. ö.).

Im Jahre 1682 leitete B. die Versammlung des französischen Klerus, welche der König zusammenberufen, um eine Erklärung abzugeben in dem Streite mit dem Papste über die königlichen Prärogativen und die sogenannten Freiheiten der gallikanischen Kirche (s. d. A. Gallikanismus). Er gilt als Verfasser der vier von dieser Versammlung angenommenen Sätze, welche nachher zum Staatsgesetze wurden und denen zufolge die Könige von Frankreich in weltlichen Dingen von der geistlichen Macht unabhängig sind, und das Ansehen der allgemeinen Konzilien festgehalten wird. Im Auftrage Ludwigs XIV. schrieb er ein ausführliches Werk, um die Erklärung des Klerus gegen die erfolgte päpstliche Verdammung zu verteidigen. Es erschien jedoch erst nach seinem Tode unter dem Titel: Defensio declarationis celeberrimae quam de potestate ecclesiastica sanxit clerus gallicanus (Luxemb. 1730, 2 Bde, französisch, Paris 1735, 2 Bde). Nach dem Erscheinen der Histoire des variations, 1688, hatte B. dieselbe gegen die scharfen und meist gründlichen Widerlegungen von Jurieu (s. d. A.) und von Jak. Basnage (s. Bd II S. 441, 39—58) zu verteidigen; die Streitschriften, die er in dieser Sache, von 1689—1701, herausgab, sind gesammelt Lüttich 1710, 2 Bde. So erschien B. durch seine ganze Thätigkeit, besonders auch durch seinen Anteil an der Revokation des Edikts von Nantes, die er, in seiner Lobrede auf den Kanzler Letellier, für den schönsten Gebrauch des königlichen Ansehens erklärte, als der Vorkämpfer der katholischen Kirche in Frankreich. Als in Deutschland die Idee auftauchte, beide Kirchen wieder zu vereinigen, und der Abt von Loccum Walther Molanus (s. d. A.) mit dem österreichischen Bischof Spinola unterhandelt und seine hierauf bezüglichen Schriften herausgegeben hatte, wandte sich Spinola an B. und bat ihn um seinen Rat. Mit Einwilligung des Königs ging B. darauf ein. Durch seine feinen Künste brachte er den schwachen Molanus zu immer weiterem Nachgeben. Zuletzt wurde von dem braunschweigischen Hofe Leibnitz veranlaßt, mit dem französischen Polemiker in Verbindung zu treten; es entspann sich zwischen beiden ein mehrjähriger Briefwechsel, in welchem außer den theologischen auch philosophische Fragen abgehandelt wurden, der aber zu keinem Resultate führte (s. d. A. Leibnitz).

Eine Angelegenheit anderer Art nahm kurz darauf die Kräfte des thätigen Bischofs von Meaux in Anspruch und beschäftigte ihn während seiner letzten Jahre. Der Quietismus der Frau v. Guyon (s. d. A.) hatte am Hofe und unter der höheren Geistlichkeit zahlreiche Anhänger gefunden. Intriguen verschiedener Art, aus welchen hervorgeht, daß außer B.s Orthodoxie auch sein Ehrgeiz beleidigt war, bewogen ihn, die schwärmerische Dame und deren Beschützer, Fénelon (s. d. A.) aufs Bitterste zu verfolgen. Er schrieb gegen sie seine Instruction sur les états d'oraison, où sont exposées les erreurs des faux mystiques de nos jours (Paris 1697), worin der Quietismus gründlich, aber lieblos, widerlegt wird; er replizierte mit Heftigkeit auf die von Fénelon gegebenen Erklärungen und Antworten und bekämpfte leidenschaftlich dessen Maximes des saints, welche allerdings den Quietismus lehren, aber in einer edlern Gestalt, indem sie ihn auf das Prinzip der reinen uneigennützigen Liebe zu Gott gründen; er scheute sich nicht, von vertraulichen, nicht der Öffentlichkeit bestimmten Mitteilungen Fénelons Gebrauch zu machen, um seine Relation sur le quiétisme zu verfassen (Paris 1698); er ging noch weiter, er erlangte, daß die Maximes des saints von dem Papste verdammt und deren Verfasser von des Königs Hofe entfernt wurden. Fénelon unterwarf sich; aber selbst diese allzu demütige Nachgiebigkeit befriedigte seinen Gegner nicht, der den Widerruf nicht gründlich genug fand; dagegen klagte die öffentliche Meinung

ihn selber des Stolzes und der Unversönlichkeit an. Ludwig XIV. überhäufte ihn seinerseits mit Ehren; 1697 erhob er ihn zum Staatsrat, 1698 zum aumônier der Dauphine, Herzogin von Burgund. Die Versammlung der Geistlichkeit von 1700 beherrschte er nicht minder als die frühere; durch seinen Einfluß wurde die laxe Moral der sogenannten neuen Kasuisten, d. h. der Jesuiten, gerügt und der wieder auftauchende Jansenismus zurückgedrängt; die von der Versammlung angenommene Censura et declaratio conventus generalis cleri gallicani (Paris 1701) hat ihn zum Verfasser. Immer bedacht, die Reinheit der Kirchenlehre zu wahren, obgleich er sich früher dem Vorwurf ausgesetzt, sie nach seinen Zwecken eingerichtet zu haben, schrieb er 1702 eine Instruction sur la version du NT. imprimée à Trévoux, worin er dem gelehrten Verfasser dieser Übersetzung, Richard Simon, ohne Grund, aber mit desto mehr Leidenschaftlichkeit vorwirft, den Pelagianismus, den Socinianismus und dergleichen zu begünstigen. Einer zweiten Instruktion über die Version fügte er eine Abhandlung über die Lehre des Grotius bei (Paris 1703). Seine letzte, während der Krankheit, die sein Leben endete, verfaßte Schrift ist eine Erklärung von Jes 7, 14 und Ps 21 (Paris 1704), sur l'enfantemant de la Vierge et sur la passion et le délaissement de notre Seigneur. Er starb zu Paris den 12. April 1704.

B. hat seiner Kirche bedeutende Dienste geleistet; auch ist man in Frankreich gewöhnt, ihn, mit Labruyères Worten, den letzten der Kirchenväter zu nennen. Seine außerordentliche litterarische Thätigkeit hat sich auf die verschiedensten Gebiete erstreckt; er ist gleich berühmt als Redner, als Historiker, als Dogmatiker und als Polemiker. Ein umfassender Blick, ausgebreitete Kenntnisse, eine reiche Phantasie, vereint mit einer schönen, erhabenen, harmoniereichen Sprache, haben seinen Werken allgemeine Anerkennung verschafft, nicht nur bei den Katholiken, sondern, für einige wenigstens, auch von seiten der Protestanten. Gewöhnlich wird er an die Spitze der französischen Kanzelredner gestellt und seine Discours funèbres als Meisterwerke oratorischer Kunst gepriesen. Wir können jedoch dieses Urteil nicht unbedingt wiederholen. Es mögen allerdings Meisterwerke sein, aber sie sind es mehr in litterarischer Hinsicht, als vom Standpunkte des Wesens der christlichen Predigt aus betrachtet; trotz der Erhabenheit der in mehreren derselben ausgedrückten Gedanken, trotz der unleugbaren Tiefe des Gefühls und der Reinheit des Geschmacks, erscheinen sie doch eher als die Erzeugnisse eines die Pracht Ludwigs XIV. widerstrahlenden Höflings, denn als Werke eines vorurteilslosen Dieners des göttlichen Worts; es fehlt B. jener evangelische Freimut, der zu den reichsten Quellen der christlichen Beredsamkeit gehört. Nicht mit Unrecht hat schon Arnauld von ihm gesagt, er habe nie den Mut gehabt, dem Könige eine Vorstellung zu machen; und es ist eben auch nur Schmeichelei, wenn einer seiner neueren Biographen behauptet, B. sei im Schmeicheln ein Christ geblieben.

Was von seinen eigentlichen Predigten übrig ist, wurde von seinen Zuhörern nachgeschrieben, da er zu improvisieren pflegte; nur die sechs Grabreden sind vollständig von ihm ausgearbeitet. Nach dem Urteile Laharpes haben die Predigten B.s nur mittelmäßigen Wert; dies ist jedoch der Fall nicht; denn obgleich unvollendet, besitzen sie die nämlichen Eigenschaften, wie die berühmtesten Werke des Bischofs von Meaux. Weniger methodisch als Bourdaloue und weniger innig als Massillon, hat er mehr Schwung der Rede und eine überraschende Tiefe der Gedanken. Einzelne Stellen aus seinem Panégyrique de S. Paul gehören zu den schönsten Erzeugnissen der christlichen Beredsamkeit.

So erscheint uns B. als einer der ausgezeichnetsten unter den Männern, die das Jahrhundert Ludwigs XIV. verherrlicht haben; sein bleibender Ruhm gründet sich aber mehr auf die Schönheit seiner Sprache, als auf den innern, Epoche machenden Gehalt seiner Werke. Denn betrachtet man ihn nach den verschiedenen Seiten seiner Wirksamkeit, so kann nicht gesagt werden, er habe durch die Macht oder Hoheit seines Geistes sein Jahrhundert beherrscht; er steht nicht höher als dieses, er ist weder ein beredter Verkündiger einer neuen Zeit, noch ein mutvoller Verteidiger der Wahrheit einem gesunkenen Geschlechte gegenüber. So mächtig auch der Einfluß war, den er, vom Hofe begünstigt, in einzelnen Richtungen ausübte, so war er doch nur der Repräsentant der zu seiner Zeit in Frankreich herrschenden Tendenz. Diese personifizierte sich in Ludwig XIV. Des Königs Streben ging nach absoluter Alleinherrschaft, nach Einheit der Staatsgewalt und des leitenden Willens. Dieses Streben spiegelt sich wie in andern seiner Zeitgenossen, so auch in B. ab; er ist der Diener, das Organ desselben; er rechtfertigt es durch theologische Gründe und führt es auf allen Gebieten durch. Aus

diesem Streben erklärt sich, wie ein König, der die Gewissensfreiheit so grausam verfolgte, nichtsdestoweniger dem Papste widersprach und die ultramontanen Anmaßungen bekämpfte; er wollte in seinem Lande Einheit der Regierung, darum wollte er von der Einmischung des Papstes nichts wissen. B. wollte nichts anderes; seine ganze Thätigkeit hatte kein anderes Ziel, als dem königlichen Willen durch seine Gelehrsamkeit und die Schönheit seiner Rede zu dienen. Während er die Protestanten bekämpfte, weil sie die Einheit zerrissen, bekämpfte er zugleich zu Gunsten des königlichen Absolutismus den päpstlichen Supremat. Auch in seiner Konstruktion der Weltgeschichte giebt sich dieses Streben kund; überall erblickt man darin den Geist Ludwigs XIV. hinter dem Geiste Gottes versteckt. Die Theokratie ist, nach B., die ideale Regierungsform; die Könige sind von Gott eingesetzt und nur ihm Rechenschaft schuldig; ihnen gegenüber haben die Unterthanen kein Recht. B. glaubt dies aus der Geschichte und der Offenbarung zu schließen, während er nur dem Zuge folgt, der damals alles in der absoluten Monarchie zu verschlingen drohte. C. Schmidt †.

Bost, Paul-Ami-Isaac-David, gest. 1874. — Bost, ein anerkannter Führer des sogenannten Réveil in den Ländern französischer Zunge, wurde den 10. Juni 1790 in Genf geboren. Sein Vater, der von den französischen Flüchtlingen abstammte, war arm, und unterhielt dürftig seine Familie als Kantor in den öffentlichen Gottesdiensten und mit Privatunterricht; er hatte aber eine heitere und einfache Frömmigkeit; er war Mitglied der kleinen Brüdergemeinde, die sich, seit Zinzendorfs Besuch im J. 1741, in Genf gebildet hatte. Der gesegnete Einfluß, unter welchem Ami so heranwuchs, wurde durch einen vierjährigen Aufenthalt in Neuwied gestärkt. Seine eigentliche Bildung aber wurde sehr vernachlässigt, und soviel er auch studierte, blieb alles für lange Zeit nur oberflächlich. Er selbst (in seinen Mémoires I, p. 25) beschreibt seinen damaligen Zustand „als ein wahres Chaos", wobei er allerlei durchmachte und erlebte: „Zweifel, Zeiten des Unglaubens, alle Abstufungen des Rationalismus, mitten unter einem Wirrwarr von Liebhabereien, inhaltlosen Arbeiten, Litteratur, Musik, Ehrsucht, schlechte Lektüre, Hinneigung zum Katholizismus, innige Sympathie für die Brüdergemeinde, mystische Schwärmerei und weltliche Gelüsten".

Die 4 Jahre, die Bost in der Genfer Fakultät, wo die Bibel so gut wie nie aufgeschlagen wurde, der Theologie widmete, trugen zu der Entwicklung seines Glaubens gar wenig bei; und obschon sein Gewissen durch den Besuch von Frau von Krüdener (1813) etwas erschüttert wurde, so empfing er doch mit einem sehr kalten Herzen die Ordination (1814). In demselben Jahre heiratete er. Weder er selbst noch etliche seiner Freunde konnten sich mit dem leeren Formalismus der offiziellen Gottesdienste begnügen. Nach langem Zögern beschlossen sie eine Art von Privatandachten unter sich zu veranstalten. „Solche Augenblicke, schreibt sein Amtsbruder Guèrs (Le 1r réveil et la 1e Eglise indépendante p. 65), gehören zu den seligsten unseres Lebens." — Es war zugleich das erste noch unbemerkte Auftauchen der Dissidenz.

Eine Hilfspredigerstelle in Moutiers-Granval (Kanton Bern) wurde 1816 unserm Bost angeboten. Er nahm sie an und arbeitete dort eifrig und treu 2 Jahre lang. Dem letzten Jahre seines dortigen Wirkens schreibt er seinen festen Glauben an die Lehre von der Gnade und Rechtfertigung zu. Eine Gemeinde aber war ihm zu eng; er sehnte sich nach der Freiheit eines Missionars. Im J. 1818, unter der Leitung der London continental Society, fängt er die zahlreichen Evangelisationsreisen an, die ungefähr 35 Jahre seines Lebens ausfüllen sollten.

Nach der ersten dieser Reisen (Schweiz und Elsaß) sagt sich Bost von der Genfer Nationalkirche los, und zwar in einer Schrift (Genève religieuse en Mars 1819), von der Herr v. d. Goltz hat mit Recht sagen können, sie trage „die Spuren der leidenschaftlichen Aufregung des ersten Kampfes" (die reformierte Kirche Genfs im 19. Jahrh. S. 165). Übrigens ist dies der Charakter von fast allen polemischen Schriften Bosts. So zum Beispiel, kaum in Straßburg angesiedelt, das zuerst das Centrum seiner Mission bildete, greift er den Prof. Haffner wegen seiner eben erschienenen Vorrede einer neuen Bibelausgabe aufs heftigste an und beschuldigt ihn der Unbesonnenheit, Unverschämtheit, Unwissenheit und Falschheit. Im folgenden Jahr (1820) finden wir ihn in Colmar; er predigt mit unermüdlichem Mut, bildet kleine Privatversammlungen, giebt gegen einen rationalistischen Pfarrer zwei rasch aufeinander folgende Broschüren heraus, gründet das damals ganz neue Werk der Kolportage und wird endlich von der Regierung, die soviel Lärm beunruhigte, aus Frankreich ausgewiesen. Nun fängt für ihn ein noch un-

stäteres Leben an. Unter dem Druck der Armut und mit einer schon zahlreichen Familie reiste er, immer predigend, nach Offenbach, Frankfurt a/M., Hanau, Friedrichsdorf und Karlsruhe.

Das Jahr 1825—1826 war für Bost ein wichtiges. Er befand sich zu jener Zeit in Genf, wo die Dissidenz organisiert war und wo er in der freien Kirche des Bourg-de-Four eine Pfarrstelle angenommen hatte. Die Nationalkirche aber bot alles auf, um ihre Mitglieder vor dem Réveil zu bewahren. Unter anderem hatte sie eine gar heftige Predigt des Pfr. Chenevière „gegen die Sektierer" viermal wiederholen und nachher drucken lassen. Bost kann nicht umhin: er muß antworten. Unter dem Titel: Défense de ceux des fidèles de Genève qui se sont constitués en église indépendante, contre les Sectaires de cette ville" (September 1825) beweist er, daß die echten Mitglieder der Kirche nur diejenigen sind, die das Evangelium beibehalten haben, daß also die Nationalkirche nur eine Sekte sei, weil sie es weggeworfen und dem Arianismus Thor und Thüre aufgethan hat. Die Wirkung war ungemein groß. Bost wurde wegen Verleumdung in Anklagezustand versetzt. Am 4. Januar 1826 kam die Sache zur Verhandlung; Bost verteidigte sich selbst und wurde freigesprochen. Da aber der Generalprokurator appellierte, begann die Verhandlung von vorne, und zwar vor dem obersten Gerichtshof. Abermals legte Bost selbst den Beweis seines Rechtes dar, und wurde von der Anklage der Verleumdung freigesprochen; nur verurteilte ihn der Gerichtshof zu 500 Frks. Geldstrafe „wegen beleidigender Ausdrücke gegen eine offizielle Körperschaft" — nämlich die Compagnie des Pasteurs.

Bei dieser Gelegenheit war eine Vereinigung der verschiedenen und gewissermaßen getrennten Elemente der freien Kirche sichtbar; insonderheit gab Malan dem Angeklagten einen edlen Beweis der Brüderlichkeit. Doch legte bald darauf Bost seine Stellung in der Kirche des Bourg-de-Four nieder, gründete eine neue Gemeinde in Carouge bei Genf, löste sie nach zwei Jahren auf und fing noch mehreres an: so z. B. 1838 gründete er und redigierte allein das politisch-religiöse Blatt l'Espérance, und gab es im folgenden Jahre auf. Er wurde 1840 auf sein Verlangen in die Genfer Geistlichkeit wieder aufgenommen, ohne doch etwas von seinen früheren Beschuldigungen zurückzunehmen. Da er sich aber von jeder offiziellen Stelle fern gehalten sah, so nahm er eine Berufung nach Asnières und Bourges (Frankreich) gerne an, wurde darauf als Gefängnisprediger der Maison centrale zu Melun ernannt und arbeitete dort segensreich bis 1848. Zwischen 1849 und 1851 finden wir Bost mehrmals in Genf, dann auch in Nîmes, Neuchâtel, Jersey, endlich in Paris, wo er sein Zelt für eine längere Zeit aufschlägt. Seine letzten Jahre hat er in der Anstalt von La Force, bei seinem Sohne John, zugebracht. Dort auch feierte er sein letztes irdisches Fest. Es war dies seine diamantene Hochzeit, im August 1874. Von seinen zehn Söhnen waren 8 zugegen. „Liebet euch einander" war sein den zahlreichen Gästen oft wiederholtes Lebewohl — und auch: „Ich bin zu Zeiten etwas hart gewesen, habe aber meine Feinde nie gehaßt noch verachtet. Hab' ich es gethan, so hab ich es vergessen. Aber ich hatte Unrecht, ich bedauere es". Der wackere fromme Greis ging einige Monate darauf, am 14. Dezember 1874, in seine himmlische Ruhe ein.

Bost war, im wissenschaftlichen Sinne des Worts, kein Theolog, auch kein ausgezeichneter Prediger, aber durch und durch Evangelist und Missionar. Sein Glaube trug den stark ausgedrückten Stempel der calvinistischen (obschon in einigen Beziehungen, besonders in der Prädestinationslehre gemilderten) Orthodoxie. Es lag nicht in seinem Charakter, lange bei demselben Unternehmen und an demselben Platz zu bleiben; auch hat er vieles angefangen und nicht sehr vieles Dauerhafte gegründet. Überall, wo er durchgereist ist, hat er in unwandelbarer Liebe zu seinem Herrn und Heiland die Grundwahrheiten des Heils verkündigt und es sind hunderte von Seelen durch ihn erweckt worden. „Sein Eifer, der keine Ermüdung kannte — sagt treffend v. d. Goltz a. a. O. S. 179 — seine Entschiedenheit, die durch keine Rücksicht sich dazu bewegen ließ, das Zeugnis abzuschwächen, seine Begeisterung, die etwas Zündendes in sich hatte, erwarben ihm Eingang und Freunde".

Als Komponist und Dichter christlicher Lieder erwarb sich Bost einen guten Ruf ob er gleich in dieser Beziehung gewiß nicht soviel geleistet hat, wie Malan. Unter seinen zahlreichen Schriften heben wir, mit Auslassung der weniger wichtigen, folgende hervor: Genève religieuse 1819; Défense de ceux des fidèles de Genève etc. (siehe oben); Histoire des frères moraves 1831; Sur la primauté de Pierre et son épiscopat, 3 brochures 1832; Histoire générale de l'Etablissement du

christianisme 1838 (eine ziemlich umgearbeitete Übersetzung von Blumhardts Missionsgeschichte); Les prophètes protestants 1847; Mémoires pouvant servir à l'histoire du réveil religieux 1854—1855. **Ed. Barde.**

Bottari, Giovanni Gaetano, geb. zu Florenz 15. Jan. 1689, Kustos der vatikanischen Bibliothek, gest. 1775, s. d. A. Katakomben.

Bouhours, Dominikus, geb. zu Paris 15. Mai 1628, gest. daselbst 27. Mai 1702, Mitglied der Gesellschaft Jesu; er übersetzte das NT. ins Französische s. S. 135, 44; seine Schriften sind verzeichnet bei de Backer und Sommervogel, Bibliothèque de la compagnie de Jésus. I S. 1886ff. **Hauck.**

Bouquet, Martin, geb. 6. Aug. 1685 zu Amiens, gest. zu Paris 1754, Benediktiner der Kongregation von St. Maur, bekannt durch seine Opposition gegen die Bulle Unigenitus (s. d. A. Jansen, Jansenismus), um die Geschichtsforschung hoch verdient durch die Sammlung der Scriptores rerum Gallicarum et Francicarum, deren 8 erste Bände er 1738—1752 herausgab; den 9.—13. Bd veröffentlichten nach seinem Tode andere Mitglieder der Kongregation (1757—1786). Nach der Revolution wurde die Arbeit durch M. J. J. Brial wieder aufgenommen (Bd 14—19 1806—1833). Seit dem 20. Band wird die Herausgabe durch die Académie des inscriptions geleitet (Bd 20—23 1840—1894). **Hauck.**

Bouquin, Pierre s. Boquinus S. 320, 7.

Bourdalou, Ludwig, gest. 1704. — Die erste und vollständige Sammlung der Werke B.s ist von P. Bretonneau Paris 1707 in 14 Bden herausgegeben. — Feugère, Bourdaloue, sa prédication et son temps, Paris 1874; Lauras, Bourd., sa vie et ses oeuvres, Paris 1881, 2 Bde; Lotheißen, Geschichte der franz. Litteratur im 17. Jahrh. 3. Bd 1883 S. 349; Rothe, Geschichte der Predigt 1881 S. 394 f.; Schriftenverzeichnis bei de Backer und Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus 2. Bd 1891 S. 5 ff.

Ludwig Bourdaloue, geb. 20. August 1632 zu Bourges, Mitglied der Gesellschaft Jesu. Nachdem er einige Jahre lang alte Litteratur, Rhetorik, Philosophie und Moraltheologie doziert, wurde er von seinen Obern, die sein ausgezeichnetes Rednertalent erkannt, mit dem Predigen beauftragt, zuerst in der Provinz, dann 1669 zu Paris. Ludwig XIV., damals in seinem höchsten Glanze, verlangte den gefeierten Redner zu hören; seit 1670 predigte dieser während einer Reihe von Jahren vor dem Hof, bald zu Advent, bald in den Fasten. Nach der Revokation des Edikts von Nantes wurde er nach Languedoc geschickt, um die Protestanten zu belehren; er bewies hier eine Mäßigung, die damals ein seltenes Beispiel war. In seinen letzten Jahren widmete er sich zu Paris den Armen, den Spitälern und Gefängnissen. Er starb 13. Mai 1704. B. machte seinem Orden Ehre: er war streng in seinen Sitten, mild gegen andere ohne die gefährliche Nachsicht, die sein Orden gestattete; so wurde er selbst von den Gegnern dieses letztern geachtet. Seinen Ruf als Prediger verdankt er weniger der Fülle und Lebendigkeit der Rede, als der Klarheit seiner Darstellung und der logischen Kraft seiner Beweise. Trefflicher Dialektiker, weiß er seinen Gegenstand auf die mannigfachste Weise zu entwickeln und die Einwürfe bald wirklich, bald scheinbar gründlich zu widerlegen; zuweilen wird er aber auch zu künstlich in seinem Plane und trocken in der Ausführung. Er hat weder die Pracht Bossuets, noch die Innigkeit und Tiefe Massillons, übertrifft aber beide durch die Stärke der Beweisführung. Er ist der eigentliche Reformator der französischen katholischen Predigtweise; als er sein Amt begann, erging sich diese noch dem damaligen Geschmacke zufolge in unnützen Spitzfindigkeiten und pflegte sich abwechselnd in affektiert hochtrabender oder trivial lächerlicher Sprache auszudrücken. **C. Schmidt †.**

Bourignon de la Porte, Antoinette, gest. 1680. — Quellen und Litteratur. Toutes les Oeuvres de Mme. Anthoinette Bourignon contenues en dix-neuf volumes, Amsterd. 1686 (diese Gesamtausgabe ist hergestellt durch Vereinigung der Restexemplare der Einzeldrucke ihrer seit 1668 erschienenen Schriften; daher findet sich nicht in allen Exemplaren die gleiche Reihenfolge, auch sind bei einzelnen Schriften Exemplare verschiedener Auflagen benutzt). Viele Schriften auch in niederländischer und in deutscher Übersetzung. Briefe handschriftlich in Kopenhagen, vgl. John Erichsen, Udsigt over den gamle Manuskript-Samling i det store

Kongelige Bibliothek, Kiøbenhavn 1786 S. 20. Ihr Leben hat sie selbst zweimal beschrieben: 1663 in Mecheln unter dem Titel La Parole de Dieu ou sa vie intérieure (1634—63); 1668 in Amsterdam La vie extérieure (1616—1661). Ihr Jünger Pierre Poiret hat hinzugethan: Sa vie continuée, reprise depuis sa naissance et suivie jusqu'à sa mort. Mit einer gleichfalls von Poiret verfaßten Préface apologétique, touchant la personne et la doctrine de Mme. B. füllen diese Vitae Tom. I u. II der Oeuvres. In ihnen haben wir — für die Zeit bis 1661 als einzige Quelle! — die Legende ihres Lebens, die sie ihren Gläubigen vorgesetzt hat; auch Poiret reproduziert wesentlich ihre eigne Darstellung ihrer Fata, in kritikloser Vergötterung der „allergöttlichsten und reinsten Seele, die nach Christus auf Erden gewesen“ (II 585). Vgl. ferner (V. L. v. Seckendorf) in Acta eruditorum Lips. 1686 p. 9 ff.; Joh. Moller, Isagoge ad hist. Chersonesi Cimbricae, Hamb. 1691 II 151 ff.; ders., Cimbria litterata II 85—103; P. Bayle im Dictionnaire hist. et crit. I s. v.; J. H. Feustking, Gynaeceum haeretico-fanaticum, Frankf.-Leipzig 1704 S. 188 ff.; E. D. Colberg, Das Platonisch-Hermetische Christenthum, Leipzig 1710 I 386 ff.; J. G. Walch, Hist. u. theol. Einleitung in die Rel.-Streitigkeiten . . außer der ev. luth. Kirche[3], Jena 1733 S. 620 ff.; A. Adelung, Gesch. der menschlichen Narrheit, Tl. 5 Leip. 1787; vor allem aber Ant. von der Linde, A. B., das Licht der Welt, Leiden 1895 (dazu G. Kawerau in GgA 1895 S. 426 ff.). Über die Verhältnisse auf Nordstrand: A. Heimreich, Nordfriesische Chronik, Tondern 1819 II 174 ff.; J. F. Camerer, Vermischte hist.-polit. Nachrichten, Flensburg 1758 S. 334; Eckermann in ZdGesellsch. f. schl.-hol.-lauenb. Gesch. 25 (1895) 154 ff.

Die Schwärmerin stammt aus katholischem begüterten Bürgerhause in der damals spanisch-niederländischen Stadt Ryssel (Lille), wo sie am 13. Januar 1616 geboren wurde. Entstellt durch eine mit der Nase verwachsene Oberlippe, die erst eine kleine Operation lösen mußte, behauptet sie von der Mutter als Aschenbrödel zurückgesetzt worden, gleichwohl seit jener Operation en beauté aufgewachsen zu sein. Von Menschen mißachtet, gewinnt sie die Einsamkeit lieb und spürt „les attraits de Dieu“. Freilich wird sie eine Zeit lang durch die ältere Schwester in weltliches Wesen hineingezogen und man umschmeichelt sie jetzt; mehrere junge Männer verlieben sich in sie und begehren ihre Hand, und die Eltern wünschen eine gute Partie für sie; aber sie spürt eine Aversion gegen die Ehe. Auch empfindet sie jetzt inmitten der Vergnügungen die innere Einsprache Gottes: „Kannst du einen Liebhaber finden, der vollkommener wäre als ich?“ Als die Eltern eindringlicher ihr zur Verheiratung zusetzen, will sie Carmeliterin werden; aber der Vater verweigert die Erlaubnis dazu. Bald erkennt sie aber auch, daß in den Klöstern die wahren Christen nicht zu finden sind und beschließt, auf andere Weise „die Welt zu verlassen“. Sie entzieht sich dem geselligen Leben, beginnt auf eigene Hand ein streng asketisches Leben; auf ihre Gebetsfrage, was sie thun solle, erhält sie die göttliche Antwort: „au désert!“ Als der Vater Ostern 1636 eine Heirat für sie ernstlich betreibt, verläßt sie in männlicher Pilgerkleidung heimlich das Haus, um eine wüste Gegend in Italien (!) aufzusuchen. Sie erzählt eine abenteuerliche Geschichte, wie unterwegs ihr Geschlecht entdeckt worden, sie von Soldaten aufgegriffen, in höchster Gefahr der Vergewaltigung von einem Dorfpfarrer beschützt und wochenlang von ihm in einem Nebenraum der Kirche eingeschlossen gehalten worden sei, bis der Vater ihren Aufenthalt erfährt und sie auf einige Monate bei den Augustinerinnen in Tournay unterbringt. Da sie sich weigert, dort einzutreten, nimmt sie der Vater ins Haus zurück. Als er neue Heiratsprojekte für sie hat, begiebt sie sich nach Mons im Hennegau unter den Schutz des Erzbischofs. Dieser gestattet ihr, in Blatton sich mit anderen Jungfrauen zu „evangelischem Leben nach der Weise der ältesten Christen“ zu verbinden; aber der Plan wird durch schlechte Christen verhindert, sie bleibt als Pensionärin bei den filles de Notre Dame in Mons, beredet hier eine Anzahl Jungfrauen, sich ganz an sie anzuschließen „pour embrasser l'esprit evangélique“; aber als eine von ihnen dem Beichtvater, einem Jesuiten, ihr Vorhaben beichtet, bringt dieser den Erzbischof wider sie auf. Sie nimmt gereizt Abschied von ihrem früheren Beschützer, dem gegenüber sie sich auf Gottes Inspiration beruft, und haßt seitdem auch die Jesuiten. Sie geht nach Lüttich, um dort eine Kongregation nach ihren Gedanken einzurichten; aber als sie ihre Anhängerinnen dorthin holen will, haben die Jesuiten dieselben umgestimmt. So giebt sie auch das Lütticher Projekt auf und kehrt nach einigem Hin- und Herwandern ans Sterbebett ihrer Mutter (Juli 1641) nach Ryssel zurück. Den dringenden Bitten des Vaters giebt sie widerstrebend nach und bleibt bei ihm; aber als er sich wieder verheiratet, verläßt sie das Elternhaus und strengt mit ihrer Schwester einen Prozeß gegen ihren Vater wegen Herauszahlung des mütterlichen Vermögens an, in dem aber der Vater den Sieg behält; sie sieht sich daher genötigt, ihren Lebensunterhalt durch Handarbeiten zu erwerben, bei einsamem Leben in einem

kleinen Häuschen auf dem Kirchhof in der Vorstadt. Die Kriegsläufte 1646 vertreiben sie von dort; nach wechselndem Aufenthalt kehrt sie noch einmal 1648 nach Ryssel ans Sterbebett des Vaters zurück. Alsbald nach seinem Tode strengt sie, die sich rühmt „avoir délaissé tous les biens du monde pour suivre la pauvreté de Jésus Christ", gegen die Stiefmutter den Prozeß an auf Herausgabe des ganzen väterlichen Erbes; Gott selbst offenbart ihr: „poursuivez votre droit, vous en aurez besoin pour ma gloire!" Sie gewinnt den Prozeß, treibt die Stiefmutter mittellos aus dem ihr zugesprochenen Hause und ärgert sich noch darüber, daß sie auch noch die Sporteln für die Advokaten der verlierenden Partei zahlen muß. Jetzt schleicht sich in ihr Vertrauen ein bedenklicher Freund der Mystik, Jean de St. Saulieu, der mit vielen Schmeicheleien und geistlichen Gesprächen sie bewegt, die Leitung einer Anstalt zur Erziehung von Waisenmädchen zu übernehmen (1653), daneben aber auch sie mit Heiratsanträgen par amour ou par force belästigt; aber merkwürdigerweise erschütterten auch seine gröbsten Zudringlichkeiten ihr Vertrauen zu seinem geistlichen Rat nicht. 1658 stellte sie die Anstalt unter bischöfliche Klausur und Augustinerregel nach erfolgtem Zerwürfnis mit Saulieu, weil dieser seine Liebe ihr denn doch doch gar zu gewaltsam aufdrängen wollte — nebenbei hören wir freilich auch, daß er eine ihrer Pflegebefohlenen verführt hatte und nun ehelichen mußte (Tom. I 194). Da nimmt 1662 ihre Thätigkeit als Oberin ein Ende mit Schrecken. Vor einer vom Magistrat unternommenen Untersuchung ihrer Verwaltung flüchtet sie in ein Asyl für Totschläger; auch hier nicht sicher, flieht sie nach Gent. Sie selbst behauptet dabei ihre völlige Unschuld und bezichtigt dagegen ihre sämtlichen Zöglinge, mit dem Teufel Bündnisse geschlossen, alle Orgien des Hexensabbaths aufgeführt und ihr mit Gift nach dem Leben gestanden zu haben, hat auch wirklich durch ihre Bezichtigungen die armen Kinder ins Gefängnis und in die Gefahr peinlichen Prozesses gebracht, läßt aber zugleich erkennen, daß man sie selbst grausamer Behandlung der Mädchen beschuldigte und daß ihre Dienerin verhaftet wurde, weil sie eins der Mädchen so gezüchtigt hätte, daß dieses gestorben sei. Große Erbitterung und schwerer Verdacht muß gegen sie vorhanden gewesen sein, daß der Magistrat es wagte, gewaltsam die Klausur ihres Hauses zu brechen. In Gent sucht sie — vergeblich — rechtsgelehrten Beistand für ihren Handel mit dem Magistrat von Ryssel. Diese Bemühungen führen sie auch nach Mecheln, wo sie Mai 1663 in dem Superior der Oratorianer Christian de Cort ihren ersten Anhänger findet. Gott offenbart ihr, daß sie das Sonnenweib der Offenbarung ist, das unter körperlichen Schmerzen geistliche Kinder gebären wird; sie ist das Senfkorn, dessen Zweige sich noch bis zum Himmel ausbreiten werden; sie wird den evangelischen Geist wieder erwecken und ihre geistlichen Kinder zu kommunistischer, priesterloser Gemeinschaft um sich sammeln. Der Antichrist ist erschienen und herrscht in der Kirche, auch in den Klöstern; aber sie selbst ist die zweite Erscheinung des Menschensohnes auf Erden. Wahnwitzig enthüllt sich ihr Kirchenerneuerungsprogramm in ihrer Comparaison de la seconde naissance de J. Chr. avec la première: eine Jungfrau muß abermals gleich Maria in ihrem Geiste das evangelische Leben empfangen; diese Jungfrau muß Männer gebären als die Grundsteine des neuen Kirchenbaus, sie muß verfolgt und vertrieben werden, aber in der Fremde wird das „zweite Kind" Anbetung und Beistand finden wie das Jesuskind von den hl. 3 Königen u. s. w. (in Tom. I vor La parole de Dieu). Jetzt schreibt sie auch ihre erste Biographie (La parole de Dieu) nieder. Gespräche, die sie mit ihrem „Erstgebornen" de Cort hält, erscheinen hernach (1679) als La lumière du monde (Oeuvres Tom. VI u. VII). Hier finden wir neben der Botschaft von ihrer eignen Person, als der vollkommenen Inhaberin des heiligen Geistes, die das Verständnis der ganzen hl. Schrift besitzt, ohne sie je gelesen zu haben — eine plumpe Unwahrheit! — schärfste Verurteilung der römischen Kirche, ihrer Lehre und Institutionen, Verwerfung der Kindertaufe, Vertauschung der kirchl. Trinitätslehre mit der Trias Wahrheit, Güte und Gerechtigkeit. Wo die Zufluchtsstätte für die Heiligen Gottes in den Tagen der nahenden Endkatastrophe sein wird, ist ihr noch nicht geoffenbart. Sie erteilt aber ihren Anhängern den Rat, ihr irdisches Gut ja nicht zu verschenken, sondern zur eigenen Erhaltung aufzubewahren. Auch in Versen offenbart ihr Gott die bevorstehenden Strafgerichte (1666 in Tom. XVII). Sie kommt in Verkehr mit Jansenisten, lehnt aber mit Entschiedenheit deren Prädestinationlehre ab. Als sie sich überzeugt, daß ein Prozeß gegen den Magistrat in Ryssel aussichtslos ist, verläßt sie 1667 Flandern und Brabant und siedelt mit de Cort nach Amsterdam über. Hier kann sie an den Druck ihrer Offenbarungen gehen, kommt hier in Verkehr mit Angehörigen der

verschiedensten Kirchen, findet auch im alten Amos Comenius einen Bewunderer, aber trotz mancher Berührungspunkte fühlt sie von allen sich abgestoßen: die Mennoniten trachten ihr noch zu sehr nach irdischen Gütern, die Quäker nehmen ihre eigenen Einbildungen für Eingebungen des Geistes, Labadie will noch nicht von einer Sonderkirche ablassen, während doch keine Kirche der Welt zur Zeit vom hl. Geist regiert wird, auch will er sie seiner Leitung unterwerfen, woraus zu sehen, daß er von der „Kindschaft“ noch weit entfernt ist. Auch ein Briefwechsel mit Anna Maria v. Schürmann führt zu keiner Verständigung; mit dem Schwarmgeist Quirinus Kuhlmann findet eine kurze, eine etwas längere Berührung mit Christ. Hoburg statt, der etwas von ihren Schriften ins Deutsche übersetzte, aber ihr bald unbequem wurde. Nun hatte aber de Cort aus für ihn sehr triftigen, freilich sehr weltlichen Gründen den Schlupfwinkel entdeckt, an dem Gott die neue Gemeinde bergen wollte; es war die Nordseeinsel Nordstrand. Diese war im Oktober 1634 von einer schweren Sturmflut zertrümmert worden. Da die überlebenden Bewohner nicht im stande waren, das Eiland durch neue Eindeichungen dem Meere wieder abzutrotzen, so wendete man sich an holländische Unternehmer. Dort fand sich 1652 ein Konsortium, dem ein herzogl. Octroi auf der einzudeichenden Insel außer allem zu gewinnenden Lande die volle Gerichtsbarkeit, das Patronat, auch freie Religionsübung für Katholiken und Reformierte einräumte. Schon 1654 war Christian de Cort durch Verwandte bewogen worden, sein Geld hineinzustecken; er kaufte die Zehnten der Insel, dann einen bedeutenden Teil des Landes selbst, und wurde 1656 von den Hauptpartizipanten auf 14 Jahre zum Direktor der Eindeichungen und Verwalter ihrer Gerechtsame erwählt. Für die nun von ihm ausgeführten Deicharbeiten gaben außer seinen Verwandten auch die Oratorianer in Mecheln bedeutende Gelder her. In arger Geldnot trat er 1664 den Patres seine Rechte auf Nordstrand ab, wofür sie seine Schulden zu decken versprachen, da sie aber damit säumten, erwirkte er 1667 die Aufhebung dieses Kontraktes. Da er aber dem Oratorium und andern Gläubigern das vorgestreckte Geld nicht zahlen konnte, wurde er 1669 bei einem Besuch in Amsterdam verhaftet. Der Herzog reklamierte ihn vor sein Gericht in Schleswig. Auf nicht völlig klare Weise kam er in Freiheit — es scheint, als wenn A. B. durch Bestechung des Richters dabei beteiligt gewesen ist — und begab sich nach Nordstrand, wo er aber schon am 24. Oktober 1669 an einem Schlagfluß starb — in A. B.s Phantasie wurde eine unheimliche Vergiftungsszene daraus. Zur Erbin hatte er A. B. eingesetzt, die Oratorianer legten aber sofort auf seinen Besitz und seine Rechte auf die Insel die Hand. Bedenkt man, daß er schon damals als er sich an A. B. anschloß, ein nahezu bankerotter Mann war, so drängt sich die Frage auf, ob es ihm dabei um ihre Offenbarungen oder um ihre Kapitalien zu thun gewesen ist. Wenn er ihr Nordstrand als das Refugium der Kinder Gottes pries, so erregte er zugleich ihre Spekulationslust — ein Teil ihres Geldes war bereits dorthin geflossen, als sie jetzt durch sein Testament seine Erbin wurde. Die Befreiung de Corts aus dem Schuldgefängnis hatte inzwischen für A. B. Verdrießlichkeiten gebracht, so daß sie fast ein Jahr in Amsterdam in geheimem Versteck zubrachte. Währenddessen entschloß sie sich, kühn de Corts Erbschaft auf Nordstrand anzutreten. Brieflich verklagte sie (5. Juli 1670) die Oratorianer beim Herzog von Holstein als Diebe und forderte ihre Austreibung und ließ zugleich eine gedruckte Philippika gegen deren Vertreter auf Nordstrand, Pater Patin, ausgehen und bedrohte ihn mit dem Herzog. Da ihr in Amsterdam der Boden zu heiß wurde, Verhaftung ihr drohte, sie auch Unannehmlichkeiten mit einem Übersetzer ihrer Schriften hatte, entwich sie nach Haarlem; auch hier nicht sicher, beschließt sie — natürlich wieder auf direkten Befehl Gottes — im Sommer 1671, mit ihren „Kindern“, nachdem sie diese einen Pakt hat unterzeichnen lassen, indem sie A. B. als ihre „geistliche Mutter“ anerkennen und nur aus ihrem Munde Gottes Befehle anzunehmen geloben, nach Nordstrand auszuwandern. Daß dieser Entschluß zunächst aus dem Verlangen entsprang, von der Erbschaft möglichst viel zu retten, ist unzweifelhaft. War ihr auch durch ein Urteil vom Mai 1671 die Erbschaft abgesprochen worden, so erreichten doch auch die Oratorianer nicht, daß sie einfach im Besitz blieben, sondern es wurde 1672 Konkurs über de Corts ganzen Nachlaß eröffnet. A. B. zog über Tönning nach Schleswig, um sich dem Hofe zu nähern, schadete sich aber durch taktlose Klagen über die herzoglichen Richter. Im August 1672 zog sie nach Husum, um Nordstrand möglichst nahe zu sein, wo sie noch selber Land ankaufte und von ihren friesischen Anhängern die dafür geeigneten ansiedelte. Man hätte sie in Frieden gelassen, wenn sie nur ihre Erbschaftssache betrieben hätte. Nun aber richtete sie in Husum eine eigene Druckerei

ein und ließ ihre Schriften auf den Jahrmärkten vertreiben. Dazu wurde sie jetzt von verschiedenen Seiten litterarisch angegriffen und erwiderte in Streitschriften. Der Quäker Benjamin Furly hatte in Amsterdam 1671 den Kampf gegen sie eröffnet, sie antwortete mit ihrem Advertissement (Tom. X) 1672. Es folgte der reformierte Messerschmied Joh. Berkendal in Altona 1672 mit überaus grobem Angriff auf das „alte Weib“, das wahrscheinlich eine Zauberin sei; sie wehrte sich im „Gezeugnis der Wahrheit“ 1673 (Tom. XI), d. h. einer Sammlung von Ehrenerklärungen aus dem Kreise ihrer Anhänger, doch Berkendal polterte weiter. Auch der Labadist Peter Yvon war in 2 Schriften gegen sie aufgetreten, dem sie freilich „aus Schonung“ nicht öffentlich geantwortet hatte, über den sie nur brieflich ihrem Verdruß Luft machte. Aber durch dies alles war man nun auch in Schleswig argwöhnisch geworden. Der Schleswiger Domprediger G. H. Burchard ließ die „Warnung“: „Christliche gründliche Anmerkungen über die groben Irrtümer der A. B.“ (Schleswig, März 1674) ausgehen und forderte die Obrigkeit zum Einschreiten auf. Die Regierung, gestützt auf ein Votum der Kieler Theologen, schritt ein, konfiszierte ihre Presse in Husum samt 50 Ballen ihrer Schriften. Sie begab sich daher aus dem herzoglichen in den königlichen Anteil nach Flensburg; hier erhob sich nicht nur M. Wolfg. Ouw, Pastor an St. Johannis zum Zeugnis gegen sie (Apocalypsis haereseos, Hamb. 1675), sondern schon vor ihm griff auf königl. Reskript (Glückstadt) der Rat gewaltsam zu, ließ 27. April 1674 ihre Schriften durch den Henker öffentlich verbrennen, und da sie selbst entwichen war, ihren Buchführer feierlich das Land verschwören. Gleichwohl ließ man sie jetzt wieder in Schleswig ihr Domizil suchen; sie verhielt sich ruhig und reichte 11. März 1675 ein gut orthodoxes Glaubensbekenntnis ein, das „nur durch das interessant ist, was nicht darin steht.“ Ihre Flucht aus Schleswig nach Hamburg im Frühjahr 1676 steht im Zusammenhang mit der Vertreibung des Herzogs Christian Albrecht durch die Dänen, der um dieselbe Zeit nach Hamburg in die Verbannung ging. Jetzt ließ A. B. ihre Gegenschrift gegen den gehaßten Burchard ausgehen („Probier-Stein“, Amsterdam. Tom. XIV); der aber replizierte in einer „Notwendigen wiederholeten Erzählung dessen, welches mit der bekannten Schwärmerin A. B. vorgegangen“ (Schleswig 1677) und ging ihrer Unwahrhaftigkeit kräftig zu Leibe. In Hamburg wohnte sie 15 Monate in Verborgenheit. Hier suchte der Mystiker Pierre Poiret sie auf und blieb fortan in ihrem Gefolge; als auch hier ihr Bleiben gefährdet war, entwich sie über Emden und Aurich (Juni 1677) zu Baron Dodo von Knyphausen auf Lütetsburg. Dieser hatte sie in Hamburg kennen gelernt, war von ihr gewonnen und hatte Gelder für den Druck ihrer Schriften hergegeben. Eine „Fremdenherberge“ wurde eingerichtet, als deren „Vorsteherin“ sie fungierte, ihre Leute wurden von dem ergebenen Baron als seine eigenen Bediensteten nominell angestellt, um ihre Übersiedelung möglichst unauffällig zu machen. Mit ihm versucht sie das bedenkliche Geschäft, daß sie ihm — unter Verschweigung der Sentenz von 1671? — ihre Erbansprüche auf Nordstrand, die nicht mehr existierten, für 60000 Gulden und für die Verpflichtung, de Corts Schulden zu zahlen (!), verkauft. Hatte sie ihn einfach betrügen wollen oder bei den veränderten politischen Verhältnissen darauf spekuliert, daß der vornehme Herr beim dänischen Könige doch vielleicht noch Erfolg haben werde? Jedenfalls wurde er mit seinen erkauften Ansprüchen bei Hofe gründlich abgewiesen. Aber eine neue Katastrophe nahte. Der von ihr in Hamburg angelockte, verschrobene Artillerie-Oberst La Coste verklagte sie am 13. März 1679 beim geistlichen Ministerium in Norden in optima forma als Zauberin und schilderte sie dabei auf Grund dreijähriger Anhängerschaft als hoffärtig, verlogen und geizig. Knyphausen spielt bei diesem Versuch, sie dem Gericht zu überliefern, eine sehr zweideutige Rolle. Sie verließ sein Gebiet und hielt sich auf dem Lande verborgen. Da aber Verhaftung drohte, flüchtete sie September 1680 über Emden und Gröningen nach Franeker. Ihre Krankheit hinderte sie Amsterdam noch zu erreichen; sie starb 30. Oktober in Franeker. Um ihren Nachlaß aber stritten die drei ihrer Getreuen, die sie zu Universalerben eingesetzt hatte, mit Knyphausen, der nichts herausgeben wollte, und der ostfriesischen Regierung, die das Gut der Ketzerin bereitwilligst konfiszierte, soweit es nicht Knyphausen gelang, etwas für sich zu erbeuten; die drei Testamentserben gingen leer aus.

Es ist überflüssig, im einzelnen auf die Lehrsätze ihrer quietistischen Mystik einzugehen, wenn sie auch durch diese besonders ehrliche Quäker und Mennoniten und allerlei andere nach solcher Speise lüsterne Seelen angelockt hat. Von wirklicher Bedeutung war für sie nur das Eine, daß sie selbst als Braut des hl. Geistes Trägerin der Offenbarungen und daß daher ihrer Stimme zu gehorchen sei. Das Andere haben ihre Zeit-

genossen und auch Spätere (z. B. Klose in ZhTh 1851, S. 506ff.) viel zu ernst genommen. Es trägt nichts Originales an sich; auf viele Parallelen mit Dav. Jorisschen Sätzen hat schon Burchard 1674 und wieder 1677 aufmerksam gemacht. Richtig hat La Coste ihr Hochmut, Verlogenheit und Geiz nachgesagt. Möchte man sie wesentlich als Schwärmerin oder als Geisteskranke betrachten, so spricht dagegen ihre Verschlagenheit in allen Geldgeschäften und die offenkundige, berechnende Unwahrhaftigkeit, mit der sie ihre Wünsche in göttliche Offenbarungen umzusetzen versteht. Charakteristisch ist, daß sie fast nur Männer in ihre Kreise zieht, diese, wenn sie verheiratet sind, ihren Frauen entfremdet, an solchem Verhetzen ihre Lust hat und ihre Befriedigung in ihrer launenhaften Herrschaft über diese Männer sucht. Aber fast keiner erträgt auf die Dauer ihr Regiment; sie fallen einer um den anderen ab. Selbst der ihr treu gebliebene Poiret spielt als Herausgeber ihrer Schriften nach ihrem Tode eine nicht ganz klare Rolle. Poiret aber hat der Nachwelt ihr Leben mit soviel frommem Aufputz gezeichnet, daß das wahre Bild schwer zu erkennen war. Wer will freilich entscheiden, wo in einem solchen Leben die hysterische Schwärmerin und die abenteuernde Betrügerin sich abgrenzen? Durch ihre zahlreichen Schriften mit ihrem Prophetenton, ihren Visionen und göttlichen Eingebungen, sowie dem mystischen Halbdunkel hat sie noch eine Zeit lang Leser angelockt, die an ihre Inspiration glaubten. Ihre Gemeinde ist schon bei ihren Lebzeiten so fluktuierend gewesen, daß sie bei ihrem Tode sich in nichts auflösen mußte. G. Kawerau.

Bouthillier, J. A. de Rancé s. d. A. Trappisten.

Bower, Archibald, gest. 1766. — J. S. Baumgarten, Nachrichten von merkwürdigen Büchern 10. Bd 1756 S. 452ff.; Dictionary of national biography 6. Bd 1886 S. 48ff.

Archibald Bower, ein religiöser Parteigänger von zweideutigem Charakter, ist 1686 zu Dundee in Schottland geboren. Nachdem er das schottische Kollegium zu Douai besucht, begab er sich nach Italien, trat in Rom 1706 in den Jesuitenorden und wirkte dann an verschiedenen Orten als Lehrer in Jesuitenkollegien. In Macerata war er zugleich Konsultor der Inquisition. Im Jahr 1726 verließ er den letzteren Ort, floh heimlich nach England und trat nach einigen Jahren des Zweifels und der Ungewißheit zur anglikanischen Kirche über. Nach seiner eigenen Angabe war die Flucht Folge seiner veränderten Überzeugung und seines Widerwillens gegen Inquisition und Jesuitismus; nach der Aussage seiner Widersacher rührte sie von der Furcht vor der bevorstehenden Strafe wegen Unenthaltsamkeit und gebrochener Gelübde her. In England wurde er zuerst Mitarbeiter an der historia litteraria, einer periodischen Schrift, und bearbeitete dann (seit 1735) für die große englische „Welthistorie" (die unter Baumgartens Leitung auch ins Deutsche übertragen wurde), die römische Geschichte, ein Werk ohne besonderen Wert. Durch die Gunst Lord Littletons und einiger anderer angesehenen Gönner wurde Bower im J. 1748 bei der Bibliothek der Königin angestellt und noch mit einem anderen Amte betraut, und war, nachdem er sich mit einer Frau von Stand und Vermögen verheiratet, litterarisch thätig bis zu seinem Tode, der ihn in seinem 80. Lebensjahre am 3. Sept. 1766 erreichte. Sein bekanntestes und als Materialiensammlung noch jetzt brauchbares Werk ist seine „Geschichte der Päpste" (London 1750—1766 7 Bde), die auch in einer deutschen Übersetzung bekannt gemacht wurde (Magdeburg 1751—1780 in 10 Quartbänden von Rambach). Nach seiner eigenen Angabe hat Bower dieses Werk schon in Italien begonnen und zwar in der Absicht, das Papsttum als ein von Christus herrührendes und von dem hl. Geist geleitetes Institut darzustellen, ist aber durch das Forschen in den Schriften der Apostel und Kirchenlehrer von der Richtigkeit desselben überzeugt und zum Austritt aus der römischen Kirche bewogen worden, eine Angabe, die schon deshalb zweifelhaft erscheint, weil ihm nachgewiesen wurde, daß er die ersten Bände nicht aus den Quellen geschöpft, sondern aus Tillemonts Kirchenmemoiren ausgezogen habe. Da er während seines englischen Aufenthaltes abermals mit den Jesuiten in Verbindung trat und dem Orden von Zeit zu Zeit namhafte Geldsummen übermachte, so traf ihn der Verdacht der Zweideutigkeit und Unaufrichtigkeit, ein Verdacht, der sich in heftigen Streitschriften und ehrenrührigen Anklagen kundgab, und durch seine eigene schwache und gezwungene Verteidigung nicht widerlegt wurde. G. Weber †.

Boyle, Robert, gest. 1691 und die Boylesche Stiftung. — Dictionary of national biography 6. Bd 1886 S. 118; Lechler, Geschichte des englischen Deismus, 1841 S. 139 f., 214 f.

Robert Boyle, Sohn des Grafen von Cork, Richard Boyle, wurde auf Lismore Castle in Irland am 25. Januar 1627 geboren. Nachdem er in der Schule zu Eton seine Vorbildung empfangen hatte, begab er sich 1638 nach dem Kontinent. Im J. 1644 in die Heimat zurückgekehrt, lebte er eine Zeit lang auf seinem Landsitz zu Stalbridge, mit naturwissenschaftlichen Versuchen beschäftigt, von 1654 an in Oxford, im Umgang mit gelehrten Freunden; 1668 begab er sich nach London, wo er bei seiner verwitweten Schwester, Lady Ranelagh, bis zu seinem Tode 1691 blieb. Robert Boyle war nie verehelicht, hat auch niemals ein Amt bekleidet, noch einen Titel angenommen, obwohl er mehr als einmal Pair des Reichs hätte werden sollen. Er widmete seine ausgezeichneten Geistesgaben und Kräfte teils den Naturwissenschaften, teils dem Reiche Gottes. Seine Abhandlungen und Werke zur Naturwissenschaft, sämtlich auf Grund exakter empirischer Forschung bearbeitet, verbreiteten sich über die verschiedensten Gebiete der Natur, und wurden von den kompetentesten Männern so hoch geschätzt, daß man Robert Boyle als den Erben des Geistes von Franz Bacon ansah, in dessen Todesjahr er selbst geboren war.

So lange Boyle in Stalbridge lebte, war er Mitglied einer gelehrten Gesellschaft, die er „das unsichtbare Kollegium" nannte, und aus welcher, als einem Samenkorn, die Londoner Akademie der Wissenschaften (the Royal Society) 1662 hervorgegangen ist. Von seinem 14. Jahre an war Boyle überzeugt, daß die Religion, wenn sie überhaupt etwas ist, alles ist, und bewies fortdauernd den thätigsten Eifer für die Sache seines Erlösers, kraft einer vollendeten Harmonie zwischen Naturforschung und christlicher Frömmigkeit. Boyle hat zahlreiche theologische Abhandlungen geschrieben, welche größtenteils in innerem Zusammenhange stehen mit seinen naturwissenschaftlichen Arbeiten. Aber er hat seine reichen Mittel auch in anderer Weise zur Förderung des Reiches Gottes verwendet, indem er z. B. die 1647 gestiftete Gesellschaft für Ausbreitung des Evangeliums in Neu-England reichlich unterstützte, auf seine Kosten das Neue Testament in irischer Sprache, die Evangelien und Apostelgeschichte in malayischer Sprache, Pocockes arabische Übersetzung von Grotius, De veritate rel. chr., drucken und verbreiten ließ. In seinem Testamente fand sich ein bedeutendes Vermächtnis, dessen Zinsen im Betrag von 40—50 Pfund Sterling je einem Prediger zufallen sollten, der in einer von den Testamentsexekutoren zu bestimmenden Kirche 8 Predigten (im Januar bis Mai, und September bis Oktober) wider die Ungläubigen (Heiden, Juden und Muhammedaner, Deisten und Atheisten) halten würde; theologische Differenzen zwischen den Christen selbst sollten in diesen Predigten nicht berührt werden. Hervorragende Theologen Englands haben, infolge dieser Stiftung Boyles, vom Jahre 1692 an je 8 Predigten apologetischen Inhalts gehalten und dieselben drucken lassen, z. B. Richard Bentley, Samuel Clarke, Thomas Burnet, van Mildert (1802 f.). Einen Auszug aus solchen Predigten gab Gilbert Burnet 1737 in 4 Bänden heraus. **G. Lechler †.**

Brachjahr s. d. A. Sabbath und Jobeljahr.

Bradwardina, Thomas von, gest. 1349. — Sein theologisches Hauptwerk: De causa dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses ll. 3 ist von Henricus Savilius (London 1618 Fol.) herausgegeben; die Einleitung orientiert über sein Leben. Außerdem wurde eine Anzahl seiner mathematischen Werke gedruckt, vgl. hiezu Cantor, Gesch. d. Mathematik II (1892), 102 ff., sowie Curtze in d. Zeitschrift für Mathematik und Physik Bd XIII, Supplem. (1868), S. 81 ff.; Baleus im Scriptorum illustr. Brytannicae catalogus, 1557, I, p. 436 führt außer einigen mathemat. und dem citierten theol. Hauptwerk noch folgende Schriften des Bradw. an: De praescientia et praedestinatione l. 1; Comment. Sentent. ll. 4; Placita theologica; De sancta Trinitate; De praemio salvandorum; Summa theologica; Sermones per annum, letztere sämtlich in je einem Buch; dazu: aliaque plura composuit und die Bemerkung, die Summa befinde sich in der vatik. Bibliothek. Montfaucon (Bibl. I, 101a führt an: Braduandini (sic) opera. Von den zuletzt erwähnten Werken ist m. W. nichts gedruckt, die von Baleus angeführte Summa aber ist sicher identisch mit „de causa dei", denn der Titel lautet oft auch Summa de causa dei, s. die Vorrede v. Savil. p. 3 und Cod. Paris. Latin. 3153, vgl. Bibl. Mazarine Catal. I, 422, 901 (387). — Ueber Bradw. handeln: Flacius, Catalogus testium veritat. (Frankf. 1573) p. CCLXXVII ff.; Schröckh, Christl. Kirchengesch. Bd XXXIV (1802), 226 ff.; Milner, Geschichte der Kirche Christi (deutsche Uebers.) IV, 93 ff.; Lechler, De Thom. Bradv. comment. Lips. 1862; Lech-

ler, Joh. v. Wiclif und die Vorgesch. d. Reform. I (1873), S. 229 ff.; Dictionary of national biography VI (1886), p. 216 ff.; Werner, Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters 1883, S. 337 ff.

Thomas von Bradwardina (Bradwardinus, die Schreibung des Namens schwankt, Bravardinus, Bragwardinus, Bradewardina) tritt uns zuerst im J. 1325 als „Proctor“ der Universität Oxford entgegen. Daraus kann gefolgert werden, daß er ca. 1290 geboren ist. Von seinem Leben wissen wir weiter, daß er in Oxford studierte und dort dem 1274 gestifteten Merten College angehörte. Er betrieb nicht nur philosophische und theologische, sondern auch mathematische und astronomische Studien. Auf letzteren Gebieten hat er eine Reihe von Arbeiten geliefert, die ihm einen dauernderen Ruhm als seine theol. Werke eingetragen haben. Noch bevor er sich den eigentlich theol. Studien zuwandte, erlebte er unter dem Eindruck von Rö 9, 16 eine Bekehrung (darüber s. unten). Als Doktor der Theologie hat er längere Zeit in Oxford dociert. Später wurde er Kanzler an der Paulskirche zu London. Vom Jahr 1339 an hat er Eduard III. als Beichtvater auf seinen Feldzügen nach Frankreich begleitet. 1349 wurde Bradw. zum zweitenmal zum Erzbischof von Canterbury erwählt. Er nahm diesmal die Wahl an, in Avignon erhielt er die Bischofsweihe, starb aber bereits etliche Wochen nach seiner Rückkehr von dort, am 26. August 1349. Die Zeitgenossen haben den frommen Mann mit dem Ehrennamen des Doctor profundus geschmückt, Wiclif, Joh. Gerson und noch Flacius ihn mit hoher Verehrung genannt.

Wir haben es speziell mit seinem großen Werk de causa dei zu thun. Freunde haben ihn um die Veröffentlichung seiner aus seinen Vorlesungen bekannten antipelagianischen Anschauungen gebeten. Er willfahrt, wiewohl er sich als Elias den 850 Baalspriestern gegenüber fühlt. Ein Traum hat ihn gestärkt. Die Theologie wie die Kirche seiner Zeit ist zum Pelagianismus abgefallen: totus paene mundus, ut timeo et doleo, post hunc (Pelagius) abit et erroribus eius favet, dum fere omnes communiter aestimant solius liberi arbitrii viribus se posse declinare a malo, facere bonum, servare mandata, mereri gratiam, perseverare finaliter, facere se praedestinatum et de numero salvandorum, vel si qui pauci auxilio dei et eius coefficientia speciali se reputent indigere, se et suum liberum arbitrium deo divinoque libero arbitrio superbissime anteponunt (de causa dei I, 31 p. 602, vgl. I, 35—39). Kainiten sind sie, die an Gott verzweifeln und auf ihr eigenes Verdienst schauen (I, 1 p. 22). Die persönliche Erfahrung hat B. eine andere Auffassung geschenkt: in scholis philosophorum raro solebam quicquam audire de gratia . . . sed tota die audivi, quod nos sumus domini nostrorum actuum liberorum. Rö 9, 16 schien irrig zu sein. Postea vero adhuc nondum theologiae factus auditor praedicto argumento velut quodam gratiae radio visitatus . . . videbar mihi videre a longe gratiam dei omnia bona merita praecedentem tempore et natura, scil. gratam dei voluntatem (I, 35 p. 308). Diese religiöse Einsicht will B. auch theoretisch festhalten. Das geschieht im Anschluß an die Lehre Augustins. Die Weise der Darstellung ist die scholastische. Rationibus et auctoritatibus, wie man seit Abälard sagte, wird bewiesen (Praef. p. 3. I, 10 p. 195; c. 39 p. 325 f. 351; 40 p. 368; 44 p. 1. 379. 402. 407; 46 p. 427. II, 2 p. 446; 14 p. 511. III, 53 p. 872). In der Weise der Scholastiker wird dabei ein kolossaler litterarischer Apparat in Bewegung gesetzt. Wenngleich viel davon übernommen ist, gewinnt man doch den Eindruck einer großen Belesenheit in der philosophischen, historischen und theologischen Litteratur. Die Beweisform erinnert hie und da an den Mathematiker. Theologie und Metaphysik sind für B. ungetrennt. Zum Schluß ruft er die Kirche auf, ihr Urteil zu sprechen: flexis genibus cordis mei imploro ecclesiam praecipue Romanam, quae summa autoritate vigere dignoscitur et spiritu sapientiae gubernari, quatenus ipsa determinare dignetur, quid circa praemissa catholice sit tenendum, non enim sine periculo in talibus aberratur (III, 53 p. 872).

Wir stellen die Hauptgedanken des Werkes zusammen. Gott ist summe perfectus et bonus (I, 1 p. 1), und zwar actus bonus, purus a potentialitate imperfecta (p. 2). Dieser actus purus ist in seinem Wesen vernünftiger Wille (I, 8 p. 189 f.), als Selbstwille determiniert er sich selbst und wird nicht vom Intellekt bestimmt (I, 21). Dieser Gott ist die causa prima, der Urheber und Erhalter alles Daseienden, das absolute principium essendi et movendi (I, 2 p. 146). Dies geschieht nun aber in der Weise, daß er per se und immediate allem Sein und Ge-

schehen gegenwärtig ist (I, 2 p. 162 f. c. 3 p. 169). Somit kann niemand etwas thun oder kann nichts geschehen, Gott thue es denn oder bewirke das Geschehen (I, 3 p. 171. II, 29. 30). Nicht eine bloße göttliche permissio ist anzunehmen, sondern eine volutio dei actualis et positiva (I, 32 p. 282 ff.). Die göttliche providentia ist procul volentia oder praevolentia voluntatis (I, 27 p. 261). Somit ist der göttliche Wille die Ursache von allem und in allem wirksam und gegenwärtig (II, 20 p. 541; c. 30 p. 578). Gott kommt überall und immer ein commovere mit zeitlicher und sachlicher Priorität zu, auch wo es sich um den menschlichen Willen handelt (I, 4 p. 172 ff.; c. 31 p. 273. II, 29 f. p. 567 ff.). Der göttliche Wille ist weiter unveränderlich (I, 23). Alles Geschehen beruht also auf einer unwandelbaren necessitas antecedens (I, 25). Daher: vix igitur meo iudicio aliqua utilior aut efficacior oratio in quibuscunque prosperis vel adversis . . . quam quod homo ex toto corde . . . in omnibus et singulis domino semper dicat: fiat voluntas tua (p. 249). — Aus dieser metaphysischen Grundanschauung ergiebt sich als Konsequenz, daß der Mensch durch sein Handeln auf den göttlichen Willen nicht einzuwirken vermag. Alle Verdienste und Gebete vermögen ihn nicht zu ändern (I, 23 p. 241). Weder kann, wie die Pelagianer wollen, jemand sich die prima gratia verdienen (I, 37 ff.), noch sich durch sein Verdienst eine Mehrung der Gnade erwerben (I, 39 p. 338 ff.), noch endlich wird in Voraussicht von merita futura jemand Gnade zugeteilt (p. 363). Das Zeitliche wirkt nicht auf Gott ein, Lohn und Strafe, Seligkeit und Verdammnis sind von Ewigkeit vorherbestimmt. Das führt zur Prädestination. B. lehrt sie in schroffster Weise. Sie ist praeordinatio voluntatis divinae circa creaturam rationalem und zwar gemina praedestinatio. Hierfür werden Stellen aus Augustin, Isidor und Anselm angeführt (I, 45 p. 421 f.). Die Verleihung der Gnade beruht auf der Prädestination: praedestinationis effectus sunt collatio gratiae in praesenti, iustificatio a peccato, bona merita, finalis perseverantia et beatitudo perpetua in futuro (p. 422). Die Gnade wird eingeteilt in die gratia increata oder die voluntas dei und den Effekt derselben im Menschen d. h. die gratia creata seu gratis data, nämlich ein habitus animae a deo gratis infusus (I, 23 p. 247; c. 40 p. 364. 376). Dieser ist von jener abhängig: aeternaliter gratuito me dilexit et aeternaliter gratiam iustificatricem tempore placito coram eo mihi gratis conferre disposuit, sic tempore placito veniente gratis infundere gratiam iustificantem mihi iniusto etc. (I, 43 p. 406).

Die entwickelten Gedanken scheinen in einen konsequenten Determinismus auszulaufen: omnia quae evenient, evenient de necessitate causae primae ... omnia illa evenient de voluntate divina quae respectu omnium volutorum est non impedibilis . . . et ideo necessaria et inevitabilis in causando (III, 27 p. 704). Nun hat aber B. sowohl Gedanken vorgetragen, welche dem Determinismus zuwiderlaufen, als auch sich gegen letzteren ausgesprochen. Er hat die Wirklichkeit des freien Willens behauptet (II, 1. 2 p. 443 ff.) und der These, daß der Mensch nur necessitate handle, die andere entgegengesetzt: deum posse necessitare quodammodo omnem voluntatem creatam ad liberum imo ad liberrimum actum suum (III, 1 p. 637). Man vergleiche den menschlichen Willen Christi, der frei und doch ganz von seinem göttlichen Willen necessitiert war (III, 1 p. 640). Allein — ähnlich wie bei Augustin — wird hierdurch eine Inkonsequenz offenbar. Die necessitas antecedens läßt die Willensfreiheit nur in dem Sinn zu, daß der Mensch an sich Notwendiges in der Form der Kontingenz ausführt. Im übrigen lehrt B. mit Augustin, daß der freie Wille (auch vor dem Fall) das Gute wähle und in ihm beharre nur vermöge der gratia, wobei die gratia creata noch ein auxilium speciale voraussetzt (II, 4. 5. 8 ff.). Letzteres ist der göttliche Wille (II, 6 p. 489. II, 13 vgl. oben). — Hinsichtlich des Bösen sagt B., daß sein Vorhandensein auch auf Gott zurückgeführt werden müsse (vult ergo peccatum esse I, 34 p. 294). Hiermit soll aber Gott nicht zum Urheber der Sünde gemacht werden. Das Böse als solches ist als privatio essentiae zu verstehen (I, 26. II, 3 p. 467; 18 p. 537). Alles Seiende ist aber als solches gut. Als Seiendes wäre also auch das Böse gut, sofern solche Privationen am Seienden zur Ordnung desselben gehören. Insofern geht es auf Gott als die causa prima zurück. Dagegen ist der einzelne böse Akt als solcher nicht etwas von Gott Gewolltes, hat uns doch Gott zu sündigen verboten. Deus necessitat quodammodo ad actum peccati secundum substantiam ipsius actus, non ideo tamen videtur consequens, quod ipse necessitat ad peccatum (III, 29 p. 739). Auch hier entgeht

B. nicht den Konsequenzen seines Determinismus. — Den für die mittelalterliche Ethik maßgebenden Begriff des meritum hat er in der Weise Augustins und Thomas' so verstanden, daß Gott meritorum nostrorum sibi placentium operator ist (II, 34 p. 628. I, 35 p. 308).

Das sind die Hauptgedanken. B. ist wirklich Augustiner, aber sein philosophischer Determinismus hängt auch mit Thomas, seine Betonung des göttlichen Willens mit Duns Scotus zusammen. Er ist Determinist, ohne es sein zu wollen; er arbeitet in in dem sprödesten Begriffsmaterial, aber ihn leitet ein persönliches Bedürfnis und sein religiöser Glaube. Praemissis discreta consideratione pensatis, quis non timore concutitur, quis non amare succenditur, quis patientia non armatur, quis non ad humiliationem infimam, ad orationem sedulam et ad gratiarum actionem continuam provocatur? (II, 34 p. 626). Er hat augustinisch empfunden und gedacht. Wie Augustin hat er die überkommenen Lehren und Institutionen nicht angetastet, aber er hat wie jener das dogmatische Interesse reduziert auf den Gesichtspunkt: Gott und die Seele. So ist wenigstens nach der uns vorliegenden Schrift zu urteilen. Das Urteil über die Einzelheiten seines theologischen Standpunktes ist offen zu lassen bis zum Bekanntwerden der eingangs erwähnten Schriften. Aber die geschichtliche Bedeutung des Mannes wird schon jetzt dahin bestimmt werden dürfen, daß B. zu den mächtigsten Vorfechtern der augustinischen Bewegung im ausgehenden MA. gehört. Diese Bewegung hat mitgewirkt zu der Auflösung der Scholastik und zu einem neuen Verständnis der christlichen Lehre vom Standort des persönlichen Glaubens her. Insofern verdient B. den Platz, den ihm Flacius unter den testes veritatis angewiesen hat, allerdings mit der Beschränkung, in der überhaupt diese Bezeichnung zu brauchen ist.

R. Seeberg.

Brahma Samadsch (Brahmo Somadsch ist die bengalische Form). Quellen: Indian Mirror (Zeitschrift), Kalk. 1861—80, Sunday Mirror, do. do. 1880—82; The Liberal and the New Dispensation, do. 1881 ff.; Theistic Annual., do. 1872 ff.; Theistic Quarterly Review do. 1879 ff.; J. Hesse, Der Brahma Samadsch, oder die indische Reformbewegung, Baseler Miss. Magazin 1876, 385 ff.; L. J. Frohnmeyer, Neuere Reformbestrebungen im Hinduismus, ib. 1888, 129 ff.; Sir C. U. Aitchison, The Brahmo Somaj, Church Miss. Intelligencer 1893, 161 ff.; Census of India 1891, 165.

Brahma Samadsch eine christliche Religionsgemeinschaft in Indien, vertritt die modernen Bestrebungen zur Reform der polytheistisch gestalteten Hindu-Religion. Im Verlauf seiner Entwicklung ist der B. S. mehrfach zerspalten; der Name wird jedoch noch immer zur Bezeichnung der neuerlichst recht geschwächten Bewegung (Brahmaïmus [— oïs —]) gebraucht. Der Stifter Ram Mohan Raja [Rai] (nach engl. Schreibung „Ram Mohun Roi"), geb. 1774, stammte aus einer orthodoxen Brahmanenfamilie, studierte in der muhammedanischen Akademie zu Patna, wo er den Glauben an die Hindugötter einbüßte, den man ihm vergeblich in der Brahmanenschule zu Benares wieder beizubringen suchte. Später studierte er in Tibet den Buddhismus, sodann warf er sich auf den Koran und auf die Bibel, wozu er Hebräisch und Griechisch lernte. Von den Einflüssen der englischen Kultur auf Indien war er begeistert. Vor dem Christentum hatte er Hochachtung, besuchte oft den (presbyter.) Gottesdienst und war dem D. Duff bei Gründung seiner Schule behilflich. Doch kam er nie über einem mit Pantheismus verquickten Rationalismus hinaus. Er wollte aus den Weden (richtiger aus den Upanischad, jüngeren pantheistischen Schriften) einen reinen für alle Menschen giltigen Monotheismus auf den Leuchter stellen. Er eiferte gegen heidnische Unsitten, z. B. gegen die Witwenverbrennung, ließ aber die Kaste unberührt. Sein bekanntestes Buch (1820) hat den Titel: Die Gebote Jesu, ein Führer zu Friede und Seligkeit. Schon 1816 stiftete er die Atmiya Sabha, eine kleine Gesellschaft, die 1840 zum Brahma Samadsch erweitert wurde. Ein Jahr später finden wir ihn als politischen Agenten in England, wo er besonders bei den Unitariern begeisterte Aufnahme fand. Er starb nach kurzer Krankheit in Bristol (26. September 1833).

Die kleine Gemeinde in Kalkutta, welche der Stiftungsurkunde gemäß ihre Gottesdienste ohne irgend ein Bild und ohne Opfer mit Gesang, Gebet und Ansprache hielt, war durch den Tod des Stifters sehr geschwächt und der völligen Auflösung nahe. Aufs neue gestärkt wurde die Reformpartei durch die Gründung der Tatwabodhini Sabha (wahrheitsforschende Gesellschaft) 1839, als deren Führer sich bald Babu Debendra Nath Tagor hervorthat. Mit dieser verschmolzen die Reste des B. S. — Die weitere

Entwicklung entfernt sich merklich von allen europäischen und christlichen Einflüssen und gestaltet sich national und pantheistisch, angeblich zur reinen Religion der Weden zurückkehrend. Eine nähere Erforschung der letzteren aber bringt große Enttäuschung. Es folgt ein Umschwung zum Deismus. Die Gesellschaft wird 1862 reorganisiert als Adi Samadsch (ursprünglicher S.), nachdem der genannte Führer in dem Buche Brahma Dharma sein Religionssystem veröffentlicht hatte. Er proklamiert folgende Grundsätze: 1. Es ist nur ein Gott, der Schöpfer aller Dinge. 2. Dieser Gott ist die Personifikation von Weisheit, Ewigkeit, Freude und Güte. 3. In seiner Anbetung besteht die Seligkeit hier und dort. 4. Diese Anbetung besteht in der Liebe zu Gott und in dem Bestreben ihm Freude zu machen. Als Quell der Religion wird, im Gegensatz zu allen Offenbarungsurkunden, die Vernunft, vor allem der Fels der Intuition betrachtet.

Daneben wandte sich trotz aller Resulate der Wedenforschung eine andre Reformpartei unter ganz willkürlicher Auslegung den alten heiligen Hinduschriften zu, der Arya Samadsch, gegründet von Dayamanda Saraswati, einem Panditen, der 1883 in hohem Alter in Adschmir starb. Von seinen Anhängern fielen manche wieder in den Hinduismus zurück, andere schlossen sich den Spiritisten (Olcott und Frau Blawatzky) an. Immerhin aber erhielt sich die Sekte und fand nicht wenig Anhänger, die sich in ihrem Wahne, daß die Weden nicht nur die reine theistische Religion, sondern alle Ergebnisse der modernen Kultur enthalten, nicht irre machen lassen.

Den beiden letztgenannten Gesellschaften aber wurde Konkurrenz gemacht durch den bedeutendsten der modernen Hindureformer: Babu Keschab Tschander Sen, geboren 19. November 1838. Er stammte aus einer der geachtetsten Familien Kalkuttas von der Kaste der Ärzte. Bei reicher Begabung eignete er sich in den englischen Schulen eine weitgehende europäische Bildung an. Er begeisterte sich für englische Dichter und spielte z. B. die Rolle des Hamlet mit Auszeichnung. Er vertiefte sich auch in philosophische Schriften. Sein religiös angelegtes Gemüt drängte ihn jedoch die Leere auszufüllen, welche die religionslose Schule durch Zerstörung des alten Hinduglaubens in ihm zuwege brachte. Er wurde ein fleißiger Bibelleser. Von der hl. Schrift hat er köstliche Worte gesagt. Endlich nach vielem Ringen erfuhr er eine Sinnesveränderung, die er als die Bekehrung seines Herzens bezeichnet. Bald darauf fiel ihm eine Schrift des B. S. in die Hände und er trat in den Adi S. ein (1858).

Seine Stellung an einer Bank in Kalkutta gab er auf, um ganz der religiösen Wiedergeburt Indiens zu leben. Mit glühendem Eifer suchte er die Reform über das ganze Land zu verbreiten; durch seine zündenden Reden wurden in Bombay, Madras und im Pandschâb und anderwärts Gemeinden gegründet. Er wirkte als erste Missionar des S. Anfänglich mit Debendra NT. einträchtig zusammen arbeitend, zerfiel er mit demselben durch sein mutiges Vorgehen gegen die sozialen Schäden des Heidentums, Kaste, Heiratsordnung u. s. w. Er vertrat den Fortschritt, jener die konservative Richtung. 1865 kam es zum Bruch. Der Verfall des Adi S. war damit besiegelt. Der neue „Brahma Samadsch von Indien" aber entfaltete ein wunderbares Leben. In religiösen Versammlungen wurden große Scharen ergriffen. — Einzelne bis zur Verzückung, wie auf methodistischen Meetings. Keschab wurde 1866 weltberühmt durch eine Rede („Jesus Christus — Europa und Asien"), in der er freisprechend in seiner Begeisterung dem Christentum so nahe kam, daß sein Übertritt als einzige Konsequenz erschien. Darüber erschrocken und von seinen Anhängern bedrängt lenkte er ein. Hätte K. nur die Bibel gelesen, so hätte er an diesem Punkte vielleicht die letzte Schranke überwunden. Aber er hatte das Christentum vorwiegend in der rationalistischen Fassung der Unitarier (z. B. Parkers) kennen gelernt, die ihn hinderte, in den tiefsten Kern desselben einzudringen. Schon einige Monate später hielt er einen Vortrag über „Große Männer", in dem von der einzigartigen Bedeutung Jesu für das Wohl der Menschheit nichts vorkommt. Er rühmt ihn neben Muhammed, Tschaitanja, Luther u. a. Sein Standpunkt wird eine eklektische Zusammenfassung alles Großen und Guten, was sich in den verschiedenen Religionen findet. Als Schlagwort gelten ihm: „Vaterschaft Gottes und Bruderschaft aller Menschen." Allem Dogmatischen abhold, legt er das Hauptgewicht auf den inneren Verkehr des Menschen mit Gott durch Meditation und Kontemplation. Es läßt sich nicht bestreiten, daß ein frischer Strom religiösen Lebens von diesem merkwürdigen Manne ausging. Bedeutungsvoll war seine Reise nach England 1870, wo er viel gefeiert wurde, und in zahlreichen Vorträgen mit offenem Blick in die neuen Verhältnisse manch treffendes Wort gesprochen hat. Auch in Deutschland

fand er viel Beifall bei Anhängern des Protestantenvereins und konnte Verbindungen anknüpfen, die weiter gepflegt wurden. — Als Frucht der Reise erscheinen allerlei praktische Bestrebungen: Mäßigkeits-, Wohlthätigkeits-Vereine, die Verbreitung billiger guter Litteratur, Bemühungen zur Hebung des weiblichen Geschlechts, ein Theologenseminar u. s. w. Doch auch der ihm gestreute Weihrauch scheint nachgewirkt zu haben trotz seiner sonst unverkennbaren Demut. Er wird sich allmählich seiner besonderen Aufgabe als Religionsstifter bewußt.

In der weiteren Entwicklung des B. S. v. J. wird er konservativer und entfernt sich mehr von den europäischen Einflüssen. Eine fortschrittliche Richtung tritt ihm gegenüber, die, als er entgegen seinen früheren Grundsätzen seine 13jährige Tochter an einen 16jährigen Rascha-Sohn verheiratet (1878) seine meisten Anhänger zur Trennung von ihm bewog. Es bildete sich der „Sadharan Brahma Samadsch" (Allgemeiner B. S.) der sofort eine presbyteriale Verfassung annahm, und einen neuen Ansatz machte, eine theistische Kirche über ganz Indien zu verbreiten. Bei Keschab waren die unbedeutenderen Glieder der einstigen Gemeinschaft zurückgeblieben, über die er eine päpstliche Autorität gewann. Immer tiefer gerät er in einen trüben Mystizimus. Er proklamiert die Lehre von der „Mutterschaft Gottes." Endlich tritt er als Stifter der neuen Weltreligion (New Dispensation) hervor (1881) und zwar angeblich in göttlichem Auftrage. Er lehrt: 1. Ein Gott, eine Schrift, eine Kirche; 2. Ewiger Fortschritt der Seelen; 3. Gemeinschaft der Propheten und Heiligen; 4. Vaterschaft und Mutterschaft Gottes, Brüderschaft der Männer, und Schwesterschaft der Frauen; 5. Einheit von Erkenntnis und Heiligkeit, Liebe und Arbeit, Asketik in ihrer höchsten Entwicklung und 6. Loyalität gegen den Souverän. Dazu wurde ein sonderbarer Ritual mit Fahnenfest, mystischen Tänzen u. dergl. eingeführt, wozu später auch Abendmahl und Taufe kamen.

Die neue Kirche trug den Keim zu ihrer Verkümmerung in sich. Keschab verirrte sich immer mehr in seinem Eklektizismus. In seinen letzten Kundgebungen klingt freilich immer noch etwas hindurch von der Liebe zu Christo aber alles wird überwuchert von der Idee der göttlichen Mutterschaft. Er starb am 8. Januar 1884. Sein Nachfolger Babu Protap Tschandra Mosumdar bekam einen schweren Stand gegenüber einer Partei, welche dem geschiedenen Führer fast göttliche Ehre erweisen wollte. Nur durch einen Kompromiß vermochte er eine neue Spaltung abzuwenden.

In neuester Zeit macht der Brahmaismus wenig von sich reden. Der B. S. v. J. beschränkt sich größtenteils auf Bengalen und zählt nach dem letzten Zensus nur 3051 Seelen, während der Arya Samadsch unter den europäisch gebildeten Beamten und Kaufleuten besonders in den Nordwestprovinzen und im Pandschâb gegen 40 000 Anhänger hat. Gegenüber den 2 Millionen Heidenchristen sind diese Zahlen nur gering. Es mag freilich im Verborgenen noch viele Anhänger des Brahmaismus geben, die aus Furcht, ihre soziale Stellung zu verlieren, ein offenes Bekenntnis nicht wagen. Zur christlichen Mission stehen die Reformer großenteils freundlich. Übertritte zum Christentum aus ihren Kreisen sind sehr selten. Immerhin aber dürfte die Bewegung indirekt einigermaßen mitwirken, dem Christentum in Indien die Wege zu bahnen.

R. Grundemann.

Brainerd, David, geb. 20. April 1718 zu Haddam, gest. 9. Oktober 1747 zu Northampton, Missionar unter den Indianern Nordamerikas s. d. A. Missionen, protestantische.

Brandenburg, Bistum. — Codex diplom. Brandenb., herausg. von Riedel I, 8 Berlin 1847; Spieker, Kirchen- und Ref.-Gesch. der Mark Brandenburg. 1. Tl. Berlin 1839; Köpke und Dümmler, Kaiser Otto d. Gr., Leipzig 1876 S. 167 ff.; Giesebrecht, Kaiserzeit 1. Bd 3. Aufl. S. 332; Hauck, KG Deutschlands 3. Bd S. 103 f.; Breßlau, in den Forschungen z. brandenb. u. preuß. Gesch. 1. Bd (1888) S. 386 ff.; Sello a. a. O. 5. Bd (1892) 515 ff.

Die Gründung des Bistums Brandenburg erfolgte im J. 948 durch Otto d. Gr. (s. die Stiftungsurkunde, MG Dipl. 1 S. 187 Nr. 105); der damals gebildete Sprengel umfaßte das ganze Gebiet zwischen der Elbe im Westen, der Oder im Osten, bis an die schwarze Elster im Süden und einschließlich der Uckermark im Norden. Das Bistum ursprünglich zu Mainz gehörig, wurde im J. 968 dem Erzstift Magdebung untergeordnet (CD Brand. VIII, 2 S. 436 Nr. 2). Allein der Aufstand des Jahres 983 löste es thatsächlich auf (Thietm. chron. III, 17 S. 58). Es wurden zwar Bischöfe

ernannt; aber sie waren nur Titularbischöfe. Erst die Überwältigung der Wenden im Laufe des zwölften Jahrhunderts und die deutsche Einwanderung brachten das Bistum zum Leben.

Bischofsreihe: Thietmar 948—?, Dodilo ?—980, Folkmar I. verjagt 983, Wigo vor 1004 — nach 1017, Ezilo, Liuzo vor 1023 — nach 1030, Dankward vor Oktober 1049 — 26. September 1063, Folkward, Thiedo vor 11. Juni 1069 — nach 13. Juli 1085, Folkmar II., Hartbert vor 1102 — nach Februar 1122, Ludolf vor Dezember 1125 — nach 1136, Lambert? — 18. Januar 1138, Wigger 1138 — 30. Dezember 1159 (?), Willemar 1160—1173, Sigfrid I. 1173—1180, Balderam 1180—1190, Alexius 1190—1192, Norbert 1192—1205, Balduin 1205—1216, Siegfrid II. 1217—1220 (?), Gernand ?—1241, Ruotger 1241—?, Otto 1252 (?)—?, Heinrich I. 1263—1277 (?), Gebehard 1278(?)—1287, Heidenreich 1287—nach 5. März 1289, [Dietrich], Vollrad 1296—1302, Friedrich 1303—1316, Johann I. ?—1324, Heinrich II., Ludwig 1327—1347, Dietrich I., Dietrich II. ?—1393, Heinrich III. ?—1406, Henning ?—1413, Johann II. ?—1420, Stephan 1421—1459, Dietrich III. 1460—1472, Arnold ?—1485, Joachim 1486—1507, Hieronymus 1507—1523, Dietrich IV. 1523 bis 1526, Matthias 1527—1544. **Hauck.**

Brandopfer s. Opferkultus des AT.

Brant, Sebastian, gest. 1521. — Der Bibliographie bei Ch. Schmidt, Histoire littéraire de l'Alsace, Paris 1879, 1, 189—333. 2, 340—373 sowie bei K. Goedeke, Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung 1[2] (1884), 383—392 ist hinzuzufügen ein deutsches Gedicht auf die Schlacht bei Salyn (in Deutsch-Lothringen), Basel 1493, s. A. Schlossar in der Beilage zur Wiener Abendpost 1877 Nr. 222, und eine Sammlung der Straßburger Privilegien, über die G. Wolfram im Jahrbuch f. Gesch., Sprache und Litteratur Elsaß-Lothringens 1 (1885), 106 berichtet. Die bei Ph. Wackernagel, Kirchenlied 2 Nr. 1364 abgedruckte deutsche Version des Pange lingua wird in einer Ashburnham-Hs. Brant beigelegt, s. R. Priebsch, Deutsche Hss. in England 1 (1896), 7. Vgl. endlich E. Steinmeyer AdB 3, 256. — Ausgaben des Narrenschiffs: die beste von Fr. Zarncke, Leipzig 1854, vgl. dazu seine Mitteilungen zur Vorgeschichte des Narrenschiffs, Leipzig 1869/71; spätere von K. Goedeke, Leipzig 1872, und von F. Bobertag (Kürschners Deutsche Nationallitt. 16). Neudruck der Rostocker Umarbeitung von 1519 durch K. Schröder, Schwerin 1892. Übersetzung mit Reproduktion der Holzschnitte nach der Originalausgabe von 1494 durch K. Simrock, Berlin 1872; über diese Holzschnitte und ihren Autor handelte zuletzt W. Weisbach, Der Meister der Bergmannschen Offizin und Albrecht Dürers Beziehungen zur Basler Buchillustration (Studien zur deutschen Kunstgeschichte Heft 6, Straßburg 1896). — Das Verhältnis zwischen Narrenschiff und Narrenbeschwörung erörtert M. Rieß, Quellenstudien zu Th. Murners satirisch-didaktischen Dichtungen I, Berliner Diss. 1890.

S. Brant, dessen Name einer der berühmtesten in der Vorgeschichte der Reformationszeit ist, war im Jahre 1457 zu Straßburg geboren als der älteste Sohn eines Gastwirts Diebolt Brant; er verlor den Vater schon, als er erst zehn Jahre alt war. Da es ihn auf die gelehrte Laufbahn trieb, bezog er, nur durch Privatunterricht vorbereitet (denn eine öffentliche Schule, die hiefür taugte, besaß damals seine Vaterstadt noch nicht), im J. 1475 die Universität zu Basel, die den strebsamen Jüngling wohl durch den Glanz und die Fülle ihrer ersten Blüte anlocken durfte und ihn festhalten sollte auf Jahrzehnte lang. Ein frisch pulsierendes Leben der Wissenschaft empfing und umgab ihn hier: abermals erwachte der alte Kampf zwischen Realismus und Nominalismus, aber hier und jetzt in solcher Wendung, daß es eigentlich ein Kampf gegen alle Scholastik war, und wesentlich damit verbunden, ja damit zusammenfallend, der neue Humanismus; über ihm Lehrer und ihm zur Seite Genossen der bedeutendsten Art, und neben dem allem in der schwungvoll betriebenen Buchdruckerei ein beständiger Anreiz zu schriftstellerischer Thätigkeit, einer Thätigkeit, zu der ihn schon frühzeitig auch das äußere Bedürfnis nötigte. Brant wählte das Studium der Rechte und ward auch 1477 Baccalaureus in dieser Fakultät, nicht gerade mit Neigung: er zog es anfangs vor, sich freier und allgemeiner in der Litteratur, in Philosophie und Poesie umzuthun, und erst da er einsehen lernte, daß damit allein das Leben nicht zu führen und die Abfassung lateinischer Empfehlungsgedichte, womit ihn die Buchdrucker Basels gern ihre neu herausgegebenen Werke begleiten ließen, kein sicherer Erwerb sei, nahm er es ernstlicher mit der Jurisprudenz und erlangte im J. 1484 den Grad eines Licentiaten, 1489 den eines Doktors beider Rechte. Mit dieser bestimmteren Gestaltung des Berufes ist sichtlich auch ein volleres Behagen in die ganze Wirksamkeit Seb. Brants gekommen:

denn eher so als etwa daraus, daß er mit seiner Verehelichung im J. 1485 neue Bedrängnis über sich gezogen habe, wird die litterarische Fruchtbarkeit zu erklären sein, womit er von nun an neben den rechtswissenschaftlichen Vorlesungen, die er hielt, ein Buch nach dem anderen schrieb und drucken ließ, und nun auch eigene Bücher und Bücher größeren Umfangs, nicht mehr bloß Vorreden und Schlußverse zu fremden Werken. Und es waren das teils, seinem Amte gemäß, juristische Arbeiten, auf Deutsch, wie auf Lateinisch, teils auch, indem die alte Vorliebe keineswegs erstickt, sondern nur in Schranken gewiesen war, Arbeiten von dichterischer Art, diese mit Übergewicht des Deutschen. In solcher Stellung und mit solchem Wirken hat Brant das Jahrhundert zu Basel voll ausgelebt: da erweckte in ihm eine Reise, auf der er Straßburg und die Brüder und noch die betagte Mutter und manchen Freund wiedersah, der ihn zurückwünschte, stärker als je den Zug nach der Stätte der Geburt und der Jugendjahre, und so heimisch er auch in Basel geworden, er bewarb sich in Straßburg um das erledigte Amt eines Syndikus und erhielt dasselbe, da außer seinem eigenen Ruhm noch die Verwendung Joh. Geilers das Gesuch unterstützte, zu Anfang des Jahres 1501. Hier, in der Vaterstadt, lebte er noch zwei Jahrzehnte, immer noch litterarisch, mehr aber und bedeutender in seinem Amte thätig, von Kaiser Maximilian mit seinem Vertrauen und der Ernennung zum Rat beehrt, dann auch von der Stadt durch Erhebung zu ihrem Schreiber ausgezeichnet; er starb am 10. Mai 1521.

Überblickt man aber die lange Reihe der Schriften, die den Namen Sebastian Brants auf dem Titel tragen, sei es, daß er selbst sie verfaßt, sei es, daß er sie nur herausgegeben habe, man wird mit Ausnahme einer einzigen sonst keine darunter finden, die seinen Namen für längere Zeit oder gar für immer berühmt gemacht, die ihm einen Ehrenplatz in der Geschichte der Litteratur und ein Anrecht auf Nennung auch in dieser Encyklopädie erworben hätte. Dies alles gilt nur von der einen, dem Narrenschiff von 1494.

Mit dem Ausgange des Mittelalters, mit der Zerrüttung all der bisherigen Verhältnisse in Staat und Kirche, in Sitte und Gesellschaft, die am empfindlichsten das Herz Europas, Deutschland, traf, war in die deutsche Litteratur ein vorwaltender satirischer Zug gekommen, ein Hang, alle Dinge dieser Welt und das Leben wie den Tod mit dem Lachen des Spottes, mit dem bittern Hohne der Ironie zu betrachten und darzustellen, und vornehmlich dieser Zug, der einseitig verfolgt, stets von der Kunst abführen wird, trägt Schuld daran, daß damals auch die Litteratur, daß namentlich die Poesie so tief verfiel. Den stärksten Widerhall nun, mit der vollsten Zusammenfassung all der bunt durcheinander klingenden Töne, hat jene Zeitstimmung, wenn wir absehen von den Reimen und Bildern des Totentanzes, in dem genannten Gedicht Seb. Brants gefunden. Wohin der Dichter nur sein Auge lenkt, in beiden Geschlechtern, in allen Altern, in allen Ständen gewahrt er nichts als Narrheit: nach alttestamentlicher Weise aber ist ihm unterschiedslos sowohl der ein Narr, der von der göttlichen, als der von der menschlichen Weisheit abirrt, sowohl der Glaubens- und der Sittenlose, als der Unkluge Thor; und wie es damals noch allgemeiner Sitte war als jetzt, daß die Leute zur Fastnacht als Narren durch die Gasse liefen, und hie und da auch Sitte, daß man dabei einen Umzug mit einhergerollten Schiffen hielt, so erscheint ihm nun das Leben wie eine große Fastnacht, und Narr auf Narr, Mensch auf Mensch wird vorgeführt, um in das Narrenschiff mit einzusitzen und auch nach Narragonien zu fahren. Sebastian Brant war aber deshalb so zum Wortführer seiner Zeit berufen, und es ward diese Dichtung unter all dem Vielen, das er geschrieben, deshalb das Gelungenste, weil in seinem ganzen eignen Wesen und Thun altes und neues ebenso trümmerhaft durcheinander lagen, wie in der Welt außer ihm, und das Ergebnis der allgemeinen Zerrüttung und Fäulnis, eine unfertige, ruhelose, friedlose Gährung voraus in ihm selbst arbeitete. Wohl nahm der gewaltige Zug des Humanismus auch ihn mit sich fort, auch ihn erfüllte Bewunderung und Nacheiferung gegenüber dem klassischen Altertum, und die meisten und treffendsten Sentenzen des Narrenschiffs und nicht wenige Beispiele, die er dazu bringt, rühren aus den alten Dichtern und Philosophen her, und wohl empfand sich auch er als ein Glied des Gelehrtenadels, den die Einführung des römischen Rechts gegründet und dem Adel der ritterlichen Geburt an die Seite gestellt, ja noch über denselben erhoben hatte: dennoch will er zugleich dem Volk und der Deutschheit nahe bleiben: die Erneuerung des Freidank, die er zwar später als das Narrenschiff, erst im J. 1508 verfaßte, beweist uns, wie gut er auch die heimatlichen Quellen zu schätzen gewußt; die überwiegend größere Fülle seiner An-

schauungen und seine Hauptgedanken schöpft er doch aus der Gegenwart, aus dem, was unmittelbar und lebendig ihn umgab: Beispiel die vielen, bald bewußten, bald wohl auch unwillkürlichen Bezüge auf das damalige Basel; sein Deutsch, obwohl sichtlich an der klassischen Latinität gebildet, ist darum doch nicht so mit Ungelenkigkeit und bis zum Unverstand latinisiert, wie dicht vor ihm bei Niclas von Wyle und nach ihm bei Hutten, und so wenig rechnet er sein Gedicht bloß auf gelehrte Leser, daß er sogar auf solche rechnet, die nicht zu lesen verstehen, und um solcher ganz ungelehrten willen es mit Bildern schmückt, deren Beschauung das Lesen ersetzen könne: dieselbe Rücksicht und Absicht, wie sonst bei den offenen Bogen, die er zahlreich ausgehen ließ, mit Bildern und lateinischen oder deutschen Versen auf Zeitereignisse. So stellt nun das Narrenschiff einen gleichmäßig wiederkehrenden Wechsel dar von Bild und Text, von malerischer und dann von dichterischer Schilderung und Betrachtung dieser Narrheit; freilich zerfällt dadurch das Gedicht in lauter zusammenhanglose Stücke, ist nur wie ein Konvolut von fliegenden Blättern jener Art, und ihre Anordnung geschieht durchaus nach Zufall, ohne Plan: schwerlich aber wäre der Verfasser auch im stande gewesen, den reichen mannigfaltigen Stoff mehr abzurunden und einheitlich als Ganzes zu gestalten. Und wohl auch war Brant infolge beider, seiner humanistischen Bildung und seines offenen teilnahmvollen Blickes in Zeit und Volk, nicht unberührt geblieben von den großen neuen Gedanken, die seit Hus und dem Basler Konzil sich immer lebhafter regten und immer weiter hinaus, immer tiefer griffen: er rügt ohne Scheu die Gebrechen in dem äußeren Leben der alten Kirche, den Unglauben und die Unsitte, denen sie nicht steuert, die kindisch verkehrte Gelehrsamkeit, die ja ihr nur dient: aber er scheut sich, er hält zurück, wo es in diesen Dingen auf das Innere und auf Höheres geht, ja er steht für das Alte mit streithaftem Eifer ein, und wie er in lateinischer Dichtung die Jungfrau Maria und die Heiligen Roms überschwänglich hat lobpreisen mögen, so beklagt er im Narrenschiff mit Zorn, wie St. Petri Schifflein schwanke, und schilt die Ketzer und sieht von dem vielen Bücherdrucken auch nach dieser Seite hin nur Unheil.

Wollen wir aber Sebast. Brant, gerade ihn besonders, deshalb tadeln, daß er mit seinem Denken und Dichten so auf halbem Wege und inmitten seines Zeitalters stehen blieb und nicht die Kraft oder nicht den Mut besaß, ihm vorauszueilen? Das ist überall nur den Wenigsten und den Auserkorenen verliehen, und ihn mag noch eigens der Umstand entschuldigen, daß seine allernächste Umgebung sich nicht anders als er verhielt und sie sein Verhalten noch mitbestimmte. Der Gelehrtenkreis Basels, die Professoren seiner hohen Schule haben sich noch, da die Reformation der Kirche bereits voll angebrochen war, mit zäher Beharrlichkeit gegen sie gesträubt und ihr, die einen mit Bedenklichthun, die anderen mit offener Feindschaft entgegenwirkt. Seine Zeitgenossen sprach der Dichter, eben weil er so getreu den Sinn und die Stimmung der Mehrzahl aussprach, auch im höchsten Grade an, und die Verehrung, ja Bewunderung, die sie ihm seines Werkes wegen zollten, war so groß, daß sie nachhaltig von ihnen sich auf die folgenden Geschlechter fortvererben und dasselbe noch auf diese maßgebend wirken konnte. Nicht genug, daß auf die erste Ausgabe von 1494 alsobald wiederholte neue Originalausgaben in Basel, Nachdrücke an anderen Orten kamen, die Teilnahme gab sich vielleicht noch deutlicher in den mehrfachen Überarbeitungen, die das Gedicht immer noch zeit- und volksgemäßer machen sollten, besonders bezeichnend aber in der lateinischen Übertragung kund, die Jakob Locher Philomusus im J. 1497 davon fertigte: bezeichnend für Sebastian Brant, dessen deutsche Reimverse nur deshalb so leicht in lateinische Hexameter umzusetzen waren und dazu reizten, sie umzusetzen, weil hinter ihnen solch ein starker und hell durchscheinender Kern des Humanismus lag; bezeichnend für die Zeit, deren Gelehrte ein Erzeugnis der Litteratur viel besser zu würdigen wußten und es lieber genossen, wenn es in der Sprache ihrer Gelehrsamkeit ihnen dargeboten ward. Und während die Volksmäßigkeit, die gleichwohl dem Narrenschiff mit innewohnte, es Geiler von Kaisersberg angemessen erscheinen ließ, im Jahre 1498 sogar eine Reihe von Predigten daran anzuknüpfen, und im Jahre 1519 ganz am anderen Ende Deutschlands, zu Rostock, eine niederdeutsche Übersetzung gedruckt ward, trug die lateinische von Locher den Ruhm des Dichters noch weit über das deutsche Sprachgebiet hinaus, und es ward auf ihrem Grunde das Narrenschiff 1501 noch einmal von Jodocus Badius Ascensius in lateinische Verse gebracht, von anderen schon seit 1497 wiederholentlich ins Französische und ins Englische und noch im Jahre 1635 ins Niederländische.

Hier überall haben wir noch das Narrenschiff selbst in Umarbeitung, in Übersetzung, in homiletischer Kommentierung vor uns: aber auch die freiere Nachbildung hat sich seiner bemächtigt, um uns gleichfalls zu bezeugen, welchen Eindruck und Einfluß das Gedicht auf die Mitlebenden und noch die Späteren geübt. Eine Schrift z. B., welche zu Straßburg im J. 1497 die geistliche St. Ursula-Bruderschaft veröffentlichte, „von S. Ursulen-Schifflin“, folgt unverkennbar in Bild und Wort dem erst kurz vorher erschienenen Narrenschiffe; noch entschiedener knüpft Thomas Murner, der jüngere Landsmann Brants, in seiner Narrenbeschwörung (1512) an das Narrenschiff an: nicht nur erklärt er, Brant habe die Narren auf seinem Schiff ins Land gebracht, sie müsse jetzt er mit seiner Beschwörung wieder hinausbannen, sondern er übernimmt auch aus der Ausgabe des Narrenschiffs von 1512 die Mehrzahl der Holzschnitte, nur daß er sie geistvoll und originell umdeutet. Es würde zu weit abführen, wenn ich auch diejenigen Nachwirkungen des Gedichtes, die nicht so unmittelbar zu dessen Bibliographie und nicht so zu der Biographie des Verfassers gehören, noch des ferneren alle verfolgen wollte: es genüge, daran zu erinnern, welch eine hervorstechende Rolle die Gestalt des Narren, d. h. die personifizierte Thorheit und Unsitte und Gottlosigkeit in der Dichtkunst, noch viel mehr aber in der zeichnenden Kunst des ganzen 16. Jahrh.s, in den Holzschnitten, z. B. von Hans Scheufelin und Hans Burgmaier, spielt: es ist Sebastian Brant, der ihr zuerst und zumeist diesen Stempel aufgedrückt hat.

Wilhelm Wackernagel †. Scherer † (Steinmeyer).

Brasilien. — Litteratur: M. Schanz, Das heutige Brasilien, Hamb. 1893; G. Stutzer, Das Itajahythal ꝛc. Goslar 1887; Constitution of the Rep. of the United States of Brazil.

Nach der Entthronung des Kaisers Dom Pedro II. (am 15. Nov. 1889) erfolgte die Herstellung einer föderativen Republik der „Vereinigten Staaten von Brasilien“, aus 20 „Staaten“ und dem Gebiete der Hauptstadt Rio de Janeiro bestehend. Dieselben umfassen 8,361,350 qkm mit 14,068,000 Bewohnern, nach der im J. 1890 durchgeführten Volkszählung. Diese kann allerdings für das Innere großenteils nur auf Schätzung beruhen, da manche der Indianerstämme mit der Staatsverwaltung noch in keine Berührung gekommen sind, wie solche im tiefsten Binnengebiete bis in die neueste Zeit z. B. noch keinerlei Kenntnis der Metalle besaßen. Auch sonst kann bei der weiten Verstreuung der Bewohner über große Einzelgebiete seitab der Küstenländer eine sorgfältige statistische Erhebung nicht erwartet werden. So beträchtlich auch die Einwanderung von Leuten europäischer Abkunft erscheint, so findet doch zugleich eine empfindliche Auswanderung statt. Hieraus erklären sich Vorgänge, wie der Kontrakt der Centralregierung (im J. 1893) mit einer „Compania Metropolitana“, welche binnen 10 Jahren 1 Million Immigranten herbeizuziehen versprach (aus Europa und aus portugiesischen und spanischen Kolonien); ebenso wurde 1892 den Chinesen und Japanern freie Einwanderung gewährt. Zur Zeit weist die Bevölkerung ihrer Abstammung nach wahrscheinlich eine kleine relative Mehrheit für Portugiesen und portugiesische Abkömmlinge auf, während nach dem Zensus von 1872 noch für die Mischlinge eine etwas höhere Zahl erhoben wurde als für die portugiesische Bevölkerung. Die weiße Bewohnerschaft wird zu rund 6 Millionen Seelen, die der Mischlinge zu 5, der Neger (Nachkommen von Sklaven und befreite Sklaven seit 1888) zu 2½, der Indianer zu 0,5 Mill. Seelen angenommen. Unter den Weißen beträgt die Zahl der Deutschen (einschließlich der österreichischen und anderer nicht aus dem Reiche stammender Deutscher) etwa 150000, in den Städten allerdings großenteils infolge Verheiratung mit Portugiesinnen und Italienerinnen zu Entfremdung ihrer Familie von unserer Nationalität geneigt. Dagegen herrschen in zahlreichen politischen Gemeinden die Deutschen vor, ebenso in einigen Städten, wie auch kompaktere Bruchteile in wichtigen Seestädten aus Deutschen bestehen. Es sind vor allem die zwei südlichsten „Staaten“ (Rio Grande do Sul, Santa Katharina), sodann die nächsten Küstenländer bis zur weiteren Umgebung von Rio d. J., wo sogenannte Kolonien entstanden, von Deutschen ins Leben gerufen, fortentwickelt und großenteils von ihnen noch mit einer Bewohnermehrzahl behauptet. Einzelne wuchsen zu Städten heran: vor allem Blumenau (14000 Deutsche), Joinville (3000 D.), Santo Leopoldo (4000 D.). In Seestädten, wie Porto Alegre, auch Rio Grande, Pelotas, Desterro, sind durch Besitz und Bildung die Deutschen ein belangreicher Teil der Bevölkerung.

Der Konfession nach sind diese deutschen Ansiedler und Nachkommen von solchen zu mehr als zwei Dritteilen evangelisch. Besonders in den Kolonien, d. h. kleinen

Territorien für eine geringe Zahl von politischen Gemeinden oder nur für eine einzige, vielfach von Einzelgehöften besetzt, besteht zumeist auch eine kirchliche Gemeinde, freilich oft erst nach langer kirchlicher Anarchie zuwege gebracht. Auch in den Städten kam es mehrerenorts nur mit Mühe zu einer geordneten kirchlichen Gemeindeverfassung. Hiebei war die früher bestehende bevorrechtete Stellung der katholischen Kirche ein schweres Hindernis. Heute ist nach Art. 72, § 3—7, der Konstitution von 1890 Trennung von Staat und Kirche, Aufhebung jedes Vorrechtes eines religiösen Bekenntnisses (daher Civilehe, weltlicher Volksschulunterricht und Friedhofbesitz der politischen Gemeinde) bestimmt. Nur für den Unterhalt der katholischen Geistlichen tritt der Staat auch weiterhin ein. Den Protestanten und Deutschen, insbesondere in den „Kolonien" und deren Städten, ist es bei ihrem meist befriedigenden Wohlstand in der Regel nicht schwer, selbst für Geistliche aufzukommen, wie sie auch zahlreiche Schulen ins Dasein riefen und erhalten, obwohl sie zugleich zu jenen des Staates steuern müssen. Die Pfarreibezirke sind meist sehr ausgedehnt, zuweilen über die ganze betr. „Kolonie"; etliche der letzteren besitzen an verschiedenen Orten Kirchen, aber nur einen Geistlichen. Diese werden von der Kirchengemeindevertretung gewählt, ohne daß freilich ausnahmslos ein durchgeführtes und durch eine den europäischen Anforderungen entsprechende Prüfung abgeschlossenes akademisches Studium unerläßlich wäre. Die Mehrzahl jedoch ist durch den Berliner Oberkirchenrat empfohlen oder durch die Rheinische Missionsgesellschaft vorgebildet. Noch umschließt nicht in jedem der Staaten mit mehreren evangelischen Gemeinden ein synodales Band deren Gesamtheit. Doch haben sich die meisten, bes. städtischen Gemeinden einer Art Fürsorge des preußischen Oberkirchenrates unterstellt, wie auch die von demselben für die Diaspora herausgegebenen kirchlichen Bücher (Gesangbuch u. a.) unter den etwas über 60 organisierten Pfarrgemeinden große Verbreitung besitzen.

Die katholische Kirche erfreut sich einer altbegründeten Organisation, wenn auch keineswegs eines großen materiellen Wohlstandes. Die neue republikanische Verfassung beseitigte auch das Ernennungsrecht der Bischöfe durch den Kaiser, brachte aber allerdings zugleich das Verbot des Jesuitenordens im Lande und das der Neubegründung von Orden und Klöstern überhaupt (Art. 72 § 8). Der Erzbischof von Bahia (San Salvador Bahia des Todos os Santos) ist Metropolit über 11 Suffraganbistümer und 12 Generalvikare, unter welchen rund 2000 Seelsorgekleriker stehen. Die Bischofssitze sind: Rio, Olinda (Pernambuco), Fortaleza (Ceara), São Luiz de Maranhão, Belém (Pará), São Paulo, Marianna und Diamantina, Goyaz, Cuyabá, São Pedro do Rio Grande do Sul. Die Zahl der Klöster ist bereits seit Jahrzehnten gering und wird zur Zeit 70 betragen. **W. Götz.**

Brastberger, Immanuel Gottlob, gestorben 1764 als Spezialsuperintendent in Nürtingen. Seine Postille „Evangel. Zeugnisse der Wahrheit zur Aufmunterung im wahren Christenthum", die zum erstenmal im J. 1758 erschien, wird auch jetzt noch gelesen. Die 85. Aufl. erschien 1883 zu Reutlingen. **Hauck.**

Braun, Johann Wilhelm Joseph, geb. den 27. April 1801 zu Gronau, studierte 1821—1825 zu Bonn, wurde 1829 außero., 1833 o. Professor der Theologie daselbst und starb den 30. September 1863. Über seine Beteiligung am Hermes'schen Streit und seine darauf bezüglichen Schriften s. d. A. Hermes. Er gab mit J. H. Achterfeld (gest. 1877) die Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie heraus, 1832 bis 1852. Sonst ist zu erwähnen seine Bibliotheca regularum fidei, Bonn 1844 und eine Anzahl archäologischer Abhandlungen besonders über römische Altertümer der Rheinlande, zum Teil in den Bonner Jahrbüchern erschienen. **Hauck.**

Braunschweig. Das Herzogtum umfaßt 3690 qkm und zählt 403773 Bewohner, darunter 380682 Angehörige der evang.-luth. Landeskirche, 2972 Reformierte, 16419 Katholiken, 1635 Israeliten, außerdem separierte Evangelische, Freireligiöse u. a.

Die seit 1568 im Lande aufgerichtete lutherische Kirche erhielt erst 1709 (bezw 1657) eine umfassende Kirchenordnung, in welcher die vom Landesherrn ausgeübte Episkopalgewalt durch die Kompetenzen des neben das Geheimratskollegium selbstständig gestellten Konsistoriums genauer umschrieben wurde. Die Leitung der einzelnen Teile der Landeskirche kam schon 1755 und 1764 an 6 Generalsuperintendenturen, deren heutigen Sitze Wolfenbüttel, Braunschweig, Helmstädt, Schoningen, Gandersheim und

Holzminden sind. Das Staatsverfassungsgesetz der Landschaftsordnung vom 12. Okt. 1832 änderte an der bestehenden Ordnung thatsächlich wenig, insofern dessen Bestimmungen nur in genauerer Fassung die Kirchengewalt in der ev.-luth. Kirche dem Landesfürsten zusprachen, welcher dieselbe unter Mitwirkung und Beirat des mit evangelischen Geistlichen und Laien besetzten Konsistoriums ausübt. Für die Ausübung der kirchlichen Rechte in Bezug auf das Kirchenwesen der einzelnen Gemeinden wurde zwar gleichzeitig die Bestellung von Kirchenvorständen in Aussicht gestellt; jedoch erst infolge des Gesetzes vom 20. November 1851 wurde die Einrichtung ins Dasein gerufen. Diese Gemeindekirchenbehörde hat sowohl bezüglich des kirchlichen Dienstes und Lebens als bezüglich der finanziellen Angelegenheiten beträchtliche Verwaltungsrechte. In erstgenannter Hinsicht steht den Mitgliedern des Kirchenvorstandes, Kirchenverordnete genannt, zu, nach Vereinigung mit einer gleich großen Anzahl von eigens gewählten Gemeindevertretern die Wahl der Geistlichen vorzunehmen, wo der Gemeinde ein Wahlrecht zusteht. Wo dies nicht der Fall, hat der Kirchenvorstand die Vokation der vom Landesfürsten oder von Patronen bestellten Geistlichen vorzunehmen. Dieser Vokation können sich Gemeinden unter Hinweis nicht nur auf moralische Gebrechen, sondern auch auf unzureichende Begabung mit Suspensivwirkung weigern. Die Zahl der Kirchenverordneten steigert sich nach der Bewohnerzahl von 4 bis zu 16. Die Wahl geschieht durch verschlossene Stimmzettel (seit 1873; vorher nach einer Vorschlagsliste des Kirchenvorstandes mit doppelter Zahl der zu wählenden Kirchenverordneten und durch mündliche Erklärung) bei sechsjähriger Dauer der Funktion der Gewählten und dreijähriger Wahlperiode, gemäß welcher die Hälfte der Körperschaft erneuert wird. Bei einer vom Kirchenvorstand erklärten Notwendigkeit von besonderen Geldleistungen der Gemeinde für kirchliche Bedürfnisse hat derselbe sich an die Gemeindebehörde zu wenden, welche sich solcher Anforderung erst dann entziehen kann, wenn ihr auf einen diesbezüglichen Rekurs die Landesregierung zugestimmt hat.

Erst nahezu zwanzig Jahre nach Organisation der Pfarr- (auch Filial-) Gemeinden mittels der Kirchenvorstandsordnung kam ein synodales Verfassungsgesetz zuwege. Am 31. Mai 1871 wurde die Errichtung einer Landessynode und eines Synodalausschusses auf Grund von Beratungen einer Vorsynode gesetzlich festgestellt. Die Synode setzt sich nach diesem Gesetze aus 12 geistlichen und 16 weltlichen Abgeordneten von 7 Wahlkreisen und je 2 geistlichen und weltlichen Mitgliedern landesfürstlicher Ernennung zusammen. Die Wahl wird von Wahlmännern vorgenommen, welche von den Kirchenverordneten mittels verschlossener Stimmzettel eine Stimmenmehrheit erlangten, in jeder Gemeinde je nach der Zahl der im Kirchenvorstand stimmberechtigten Geistlichen. Von der Zustimmung der Synode hängt jede Änderung, authentische Interpretierung und Neuschaffung von Kirchengesetzen ab, welche sich „auf die Lehrordnung, den Kultus und die Disziplin oder auf die Verfassung der Kirche beziehen", während „der Inhalt des Bekenntnisses keinen Gegenstand der kirchlichen Gesetzgebung bildet", wohl aber die Einführung von Agenden, Katechismen, Gesangbüchern. Die Sitzungen der Synode sind öffentlich. Der Synodalausschuß besteht aus je 2 geistlichen und weltlichen Mitgliedern und einem fünften aus einem der beiden Stände. Er hat mit dem Konsistorium zu beschließen bei Verweigerung von Vokationen durch einzelne Gemeindevertretungen und bei Disziplinierung von Geistlichen und Religionslehrern.

Bald nach der Einrichtung von Landessynoden kam es auch zu jener von Synoden der einzelnen Superintendenturen oder „Inspektionen", in dem betr. Gesetze vom 6. Januar 1873 Inspektionssynoden genannt. Die gleichzeitig erfolgte Kirchenvisitationsordnung bestimmt für jedes Kirchspiel der „Inspektionen" Visitationen nach je 2 Jahren, für die Stadt Braunschweig jährlich eine solche in einer der dortigen Kirchengemeinden. Auch ein weltlicher Visitator kann vom Landesherrn beigegeben werden. Als maßgebend für die richtige Verwaltung der Kirchenlehre gilt das Corpus doctrinae Julium, in welchem jedoch die Konkordienformel nicht enthalten ist.

Diesen Ordnungen unterstehen 28 Superintendenturen oder Inspektionen mit 230 Pfarreien und 428 kirchlichen Gebäuden, darunter 333 Kirchen. In diesen hat vielfach der Gottesdienst noch seinen ausgeprägten lutherischen Charakter in seinen liturgischen Formen behalten, wie in der Reihe der Kirchengebäude sich sowohl eine Anzahl altromanischer und älterer gotischer Kirchen vorfindet als auch würdige Neubauten aus den letzten Jahrzehnten. Wie für den Kirchendienst der Geistlichen ein Predigerseminar zu Wolfenbüttel unter der Leitung des Konsistoriums besteht, so sind auch kirchliche Vereine vorhanden, zunächst ein Gustav-Adolfverein mit vier Zweigvereinen,

ein ev.-luth. Missionsverein, und zwar mit Zweigvereinen; sodann wirkt ein Diakonissenhaus, das Marienstift, welches auch Krankenpflegerinnen für die Rheinische Missionsgesellschaft und den Johanniterorden ausbildet. Als eine Art evangelischen Frauenklosters erweisen sich die Anstalten zu Marienberg bei Helmstädt, verdienstvoll durch Töchtererziehung, Krankenpflege und Paramentik (Sitz des „Niedersächsischen Paramentenvereines"). Eine rege Wirksamkeit zeigt sich namentlich auch im „Evangelischen Verein für das Herzogtum Braunschweig", welcher außer seinem Vereinshaus auch fünf Herbergen zur Heimat besitzt. Er versorgt die Kolportagevereine der Inspektionen, gründete den Evang. Männer- und Jünglingsverein, zwei Frauenvereine, einen Magdalenenverein und einen Verein zur Fürsorge für entlassene Sträflinge. Als Wohlthätigkeitsanstalten aber werden durch Spenden von anderen Seiten ein Rettungshaus bei Braunschweig und die Idiotenanstalt bei Erkerode erhalten. Für die verschiedensten Zwecke der inneren Mission wurden von vermögenden Kirchenkassen Mittel gewährt, und zwar nicht nur an die eigene sondern auch an anderen Gemeinden.

Im ganzen jedoch ist das kirchliche Leben im Lande minder rege als in vielen anderen deutschen Landeskirchen oder preußischen Generalsuperintendenturen. Einigermaßen aufsteigende Entwicklung lassen aber immerhin die statistischen Thatsachen bezüglich der Teilnahme an kirchlichen Handlungen und der Werthaltung der Konfession erkennen. Wir finden

	Lebend Geborene	(unehel.)	Taufen	(Prozent)
1880	11842	(1173)	11001	(92,89)
1885	12612	(1257)	11744	(94,94)
1890	13341	(1328)	12352	(94,78)
1895	14130	(1477)	13284	(95,85)

	Eheschließungen	Darunter gemischte Ehen	Trauungen	Darunter gemischte Paare
1880	2737	131	2538	52
1885	3185	178	2974	93
1890	3421	246	3002	128
1895	3486	240	3186	132

	Sterbefälle	Kirchl. Beerdigungen	Konfirmationen	Kommunikanten männl.	Kommunikanten weibl.
1880	8327	2531	6112	44260	53093
1885	8158	3034	6289	35837	42812
1890	9020	4335	6942	44367	57660
1895	8495	4395	7802	48181	63766

	Übertritte	Austritte	Seelenzahl
1880	4	4	348420
1885	18	4	357648
1890	54	14	403773
1895	50	9	411377

Sekten haben wenig Eingang im Lande gefunden. Baptisten und Anhänger der Brüdergemeinde (letztere mit einer Missionsstation in Braunschweig) finden sich in geringer Zahl da und dort. **W. Göt.**

Brautexamen. — Richter, Lehrb. des kath. und evang. Kirchenrechts, 8. Aufl. v. Dove und Kahl, Leipz. 1886, S. 1127 und 1133; Friedberg, Lehrb. des kath. und evang. Kirchenrechts, 4. Aufl. Leipz. 1895, S. 421 und 424.

Brautexamen ist die Prüfung verlobter Personen, welche der Pfarrer vor dem Aufgebot und der Kopulation zu veranstalten hat, um sich davon zu überzeugen, daß aus kirchlichen und rechtlichen Gründen der beabsichtigten Ehe kein Hindernis entgegensteht, namentlich ob die Nupturienten ihre religiösen Pflichten im Hausstande kennen. Eine allgemeine Bestimmung darüber für die römisch-katholische Kirche enthält das Rituale Romanum tit. VII. de sacramento matrimonii: „Parochus admonitus de aliquo matrimonio in sua parochia contrahendo cognoscat, . . . an uterque (vir et mulier) sciat rudimenta fidei, cum ea deinde filios suos docere debeant". Danach haben die Ritualien und Statuten der einzelnen Diöcesen genauere Festsetzungen erlassen. Eine ähnliche Vorschrift für die evangelische Kirche enthält die hessische Kirchenordnung von 1657, repristiniert durch Ausschreiben vom Januar 1854. In Schweden ist durch die dortige Kirchenordnung ebenfalls ein besonderes Verhör der Verlobten (giftsförhör, lysnings förhör) vorgeschrieben (s. v. Schubert, Schwedens

Kirchenverfassung, Bd II, Greifswald 1821, S. 92. 93) u. a. Ebenso Württemb. Konsistorialerlaß vom 3. Juni 1827. Im übrigen kennt die heutige evangelische Kirche ein besonderes Brautexamen nicht. Mejer † (Jacobson †).

Brautführer. Fast bei allen Völkern findet sich schon in frühester Zeit die Sitte, daß Verlöbnis und Ehe in Gegenwart von Verwandten und Freunden geschlossen werden; darauf bezieht sich auch wohl die Erwähnung des Freundes des Bräutigams (*ὁ φίλος τοῦ νυμφίου* Jo 3, 29) und der dem Bräutigam entgegenziehenden Jungfrauen (Mt 25, 1 f.). Der Gebrauch eines oder mehrerer Brautführer, einer *παράνυμφος* (paranympha) für die Braut, eines *παρανυμφίος* (paranymphus) für den Bräutigam blieb im Orient allgemein. Sie werden als Assistenten bei der Trauung den Taufpaten (*ἀνάδοχοι*) verglichen und wie diese als geistliche Verwandte angesehen. Wenngleich ohne diese Wirkung ist die Einrichtung auch im Occidente angenommen. Die vierte karthagische Synode von 398 can. 13 (im Dekret c. 33 dist. XXIII. und c. 5 Can. XXX. qu. V) bestimmt: Sponsus et sponsa cum benedicendi sunt a sacerdote a parentibus suis vel a paranymphis offeruntur. Vgl. c. 1 Can. XXX. qu. V; c. 4. Can. XXX. qu. V. In Deutschland dürfte die Sitte, daß ein Brautführer, mit Begleitern, die Braut zur Trauung geleitet, der Rest der deutschen Rechtsgewohnheit sein, daß der Mundherr der zu Verheiratenden sie in das Mundium des Mannes überlieferte. Mejer † (Jacobson †).

Brautkranz. — J. J. Mader, De coronis sacris et profanis, praesertim nuptiarum libellus in Gravii thes. antiq. Rom. VIII S. 1408; Bingham, Origines s. antiq. eccl. 9. Bd, 1729, S. 343; Augusti, Denkwürdigkeiten 9. Bd S. 319; Binterim, Denkwürdigkeiten 6. Bd 2. Abt. S. 131; Kraus, REnc. der chr. Altert. 1. Bd 1882 S. 383 f.; Friedberg, Lehrb. des kath. u. evang. Kirchenrechts 4. Aufl. Lpz. 1895 S. 290.

Im Gegensatze wider Heiden und Juden verwarfen die Christen der ersten Jahrhunderte die Anwendung von Kränzen zum Schmuck bei der Heirat (Just. Ap. I, 9; Tert. Apol. 42, de cor. milit. 5, 13 f.; Clem. Al. Paed. II, 8 u. a.); später hingegen nahmen sie dergleichen nicht bloß an, sondern legten dem Kranz eine besondere Bedeutsamkeit bei. In der griechischen Kirche wurde es üblich, daß der Priester bei der Trauung beiden Brautleuten Kränze oder Kronen (*στέφανος*) aufsetzte, so daß hiernach der ganze Trauakt Krönung (*στεφάνωμα, ἀκολουθία τοῦ στεφανώματος*, officium coronationis) genannt wurde (Euchlog. ed. Goar S. 110). Das Gesetz bestimmt, daß nur sittlich Reine, welche die erste Ehe eingehen, gekrönt werden sollen (*μὴ στεφανοῦσθαι πλὴν τὸν ἕνα σεμνὸν καὶ καθαρὸν καὶ ἀμίαντον γάμον*), indessen ist die Krönung der eine zweite Ehe Schließenden nicht schlechthin unstatthaft: Entscheidung des Nicetas, Metropoliten von Heraklea (Euchlog. S. 118; Leunclavius jus Graeco-Romanum I, S. 310). — Im Occident ist dem Kranz oder der Krone als Brautschmuck eine so große Wichtigkeit darum nicht beigelegt worden, weil der Gebrauch des Schleiers vorgezogen wurde. Hierauf deuten schon Ambrosius, Isidorus, das Schreiben Nikolaus I. an die Bulgaren vom J. 866, cap. 3 u. a., welche auch in das Dekret c. 3. 7. 8. Can. XXX. qu. V. übergegangen sind. In Deutschland indes ist der Gebrauch von Brautkränzen allgemein verbreitet, so daß kirchliche und weltliche Gesetze darüber eigene Festsetzungen gegeben haben, nach welchen geschwächten Frauenzimmern, ebenso bisweilen auch Witwen, die eine zweite Ehe eingehen, der Brautkranz bei der Trauuug versagt wird. Für die Praxis ist nicht außer Acht zu lassen, daß die Frage, ob und in wieweit der Geschwächten der Kranz zu gestatten sei, heutzutage sich seltner nach gesetzlicher Vorschrift, als nach lokalem Herkommen entscheidet, und daß nur da, wo dies Ortsherkommen vollkommen zweifellos ist, der Geistliche den Gebrauch, ohne eine Injurie zu begehen, verbieten kann.

Mejer † (Jacobson †).

Brautring. — J. Kirchmann, De annulis, Lugd. Bat. 1672; P. Müller, De annulo pronubo, Jena 1711.

Der Ring ist ein altes Symbol vertragsmäßiger Vereinbarung (sponsionis, arrae. vgl. lex 11. § 6. Dig. de actionibus emti venditi. XIX, 1. l. 17. § 5 D. de praescriptis verbis. XIX, 5), insbesondere unter Personen, welche einander die Ehe versprechen (Gen 38, 18; Plinius, Hist. natur. XXXIII, 1 u. a.). Auch die Christen bedienten sich dieses Symbols schon in den ersten Jahrhunderten bei der Eingehung

von Verlöbnissen. So spricht Tertullian (Apolog. 6) von dem unicus digitus, quem sponsus oppignorasset pronubo annulo. Daß noch im siebenten, ja im neunten Jahrhundert Brautringe bei den Verlöbnissen, nicht beim Abschlusse der Ehe selbst, gebraucht wurden, ergeben Isidorus († 636), De officiis II, 19 (c. 7. § 3 Can. XXX. qu. V.): quod in primis negotiis annulus a sponso sponsae datur, und Nikolaus I. ad cons. Bulg. 3 (c. 3 Can. XXX. qu. V): post, quam arrhis sponsam sibi sponsus per digitum fidei annulo insignitum desponderit etc. ambo ad nuptialia foedera perducuntur. Später wird der Ring aber auch bei der Trauung selbst angewendet, wie dieses viele Zeugnisse ergeben. (Jak. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, S. 177. 178. 432). Es erfolgte ein Ringwechsel. So wird das Tragen des Ringes im zwölften Jahrhundert ein Zeichen der wirklichen Vermählung (c. 11. X. de praesumtionibus [II. 23] Gregor IX. a. 1170); indes wird auch noch später der Ring zur öffentlichen Verlobung gebraucht (annulo desponsationis publice subarrare. c. 10. X. de sent. et re judicata. [II. 27] Clemens III. a. 1190). Die Formen, unter denen die Übertragung des Ringes erfolgt, sind lokal verschieden. Nach dem Rituale Romanum wird der für die Braut bestimmte Ring vom Priester benediziert, und vom Bräutigam der Braut an den vierten Finger der linken Hand gesteckt. Es wird dieser als Ringfinger gewählt, da nach der Ansicht der Alten sich in ihm eine Ader befindet, die mit dem Herzen in Verbindung steht (Gellius, Noctes Atticae X, 10; Isidorus de officiis l. c.: quarto digito annulus inseritur, quod in eo vena quaedam, ut fertur, sanguinis ad cor usque perveniat). Bei den Evangelischen ist das Wechseln der Ringe allgemein üblich. (M. s. z. B. die Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung von 1553, in Richters Sammlung B. I S. 210 u. v. a., sowie die neueren Agenden.) **Mejer † (Jacobson †).**

Bray, Guy de (Guido de Brès), gest. 1567. — Litteratur: Dr. L. A van Langeraad: Guido de Bray: Zyn leven en werken. Bydrage tot de Geschiedenis van het zuid-Nederlandsche Protestantisme. Ziezikzee 1884; Dr. W. C. van Manen: Guy de Bray: Opsteller van de Belydenisse des Gheloofs der Gereformeerde Kercken in Nederland. Amsterdam 1885.

Guy de Bray wurde 1522 in Mons geboren. Sein Vater hieß Johann; von seiner Mutter, einer echten Tochter der Kirche, wurde er erzogen; sie bestimmte ihn Glasmaler zu werden und unter ihrem Einfluß, hing er anfänglich mit ganzem Herzen an dem Katholizismus, dem er sich jedoch durch „continuelle lecture des escritures“ allmählich zwischen seinem 18. und 25. Jahre gänzlich entfremdete. Als im Jahre 1548 in Mons eine Verfolgung der Reformgesinnten ausbrach, flüchtete er nach England. Von dort kehrte er 1552 zurück und nahm nun seinen Wohnsitz hauptsächlich in Rysel (Lille). Hier predigte er, zuerst nur vor wenigen, bald jedoch strömte man von allen Seiten zusammen, um den geliebten Prediger zu hören. Warnend ließ er seine Stimme besonders auch gegen die Wiedertäufer ertönen, die niemals seine Gunst erlangt haben. Leider währte der blühende Bestand der Gemeinde nur kurze Zeit, denn im J. 1556 wurde sie so heftig bedrängt, daß ihr Untergang nahe schien. Viele wurden gefangen gesetzt, einzelne getötet und de Bray mußte flüchten. Zu Rysel gab er sein erstes Buches heraus: „Le Baston de la Foy“, das er als „den Stab des Glaubens“ seinen Freunden in die Hände legte. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß de Bray von Rysel nach Gent zog; doch kann er nicht lange dort gewesen sein, weil wir ihn noch in der ersten Hälfte des Jahres 1556 in Frankfurt a/M. antreffen, wo er vermutlich die Bekanntschaft des Verlegers Crespin machte und auch mit Calvin zusammentraf. Ob er sich von Frankfurt nach der Schweiz begab, ist schwer zu beweisen; daß er aber dort gewesen ist, steht unumstößlich fest.

Im Anfange des Jahres 1559 kehrte de Bray wieder in den Süden Niederlands zurück und heiratete noch in demselben Jahre Katharine Ramon, welche ihm am 31. August 1560 einen Sohn schenkte, dem er den Namen Israel gab. Die meiste Zeit verlebte er in Doornik (Tournay) (woselbst er ein Haus in der Parochie St. Brixe bewohnte), und von hier aus bediente er Rysel und Valenciennes; auch Antwerpen und Mons wurden von dem eifrigen Mann besucht, der, überall, wo er hinkam, helfend und tröstend auftrat. Als Gelehrter war er weithin bekannt, vielfach wurde er auch von ausländischen Freunden um Rat gefragt. Niemals richtete man an ihn vergebens eine Bitte. Immer fand man ihn bereit, Aufschlüsse zu geben. Auf seinen Reisen mußte er die größte Vorsicht beobachten; er benutzte allerlei Verkleidungen; viele mußten nicht einmal seinen Namen, sie kannten ihn nur als Jerome. Sein Wohnhaus in

Doornik hat einer seiner Freunde für ihn gemietet; ein anderer Gesinnungsgenosse verhalf ihm zu einem Studien-Verstecke; es war ein etwas zerfallenes Gartenhaus, dicht an der Stadtmauer, in welchem seine Bücher von Calvin, Luther, Melanchthon, Oecolampadius, Zwingli, Bucer, Bullinger einen Platz gefunden hatten. Hier schrieb er seine vielen Briefe, hier überdachte er seine Unternehmungen, hier entstand unzweifelhaft das Niederländische Glaubensbekenntnis.

Geraume Zeit hatte er in Doornik verbracht, als ein Ereignis eintrat, das große Folgen hatte. Es war der öffentliche Gesang der Psalmen Marots am Abend des 29. und 30. September 1561. Dadurch wurde eine Untersuchung herbeigeführt; es erschien eine Kommission, welche verschiedene Personen verhaften ließ. In den Verhören wurde de Brays Name genannt, und natürlich geschah nun alles, um zu erkunden, wer und was er sei, wo er sich aufhalte und was dies hier sei (nämlich die Versammlung). Einer der Gefangenen, der ihn kannte, bezeichnete ihn als einen „homme de quarante ans ou environ, hault de stature, pasle de face et assez maigre et long visage, la barbe thirante sur le roussart, avec les epaulles hautes, un groz doz et mal en ordre avec un manteau noir à collet rabattu.

Inmitten aller dieser Untersuchungen und Gefahren wagte de Bray den kühnen Versuch, seinen Gesinnungsgenossen, wenn möglich Recht zu verschaffen. Es sollte die Regierung, es sollte der König Kenntnis von ihrem Glauben erhalten, sie sollten sehen, daß sie keine Ungläubigen, sondern Gläubige wären. Ohne sklavisch nachzuahmen hatte de Bray, indem er die im Jahre 1559 zu Paris festgestellte Konfession der reformierten Kirchen in Frankreich benutzte, eine neue Confession de Foy in 37 Artikeln verfaßt, die er vermutlich in Rouen hatte drucken lassen, zum mindesten sind aus diesem Orte Exemplare dieses Buches nach Doornik gekommen. Vor dem Druck hatte er sie einigen in der Nachbarschaft wohnenden Freunden, vielleicht auch dem Konsistorium in Antwerpen mitgeteilt; daß aber die Confession de Foy vor ihrem Erscheinen dem Urteil einiger in- und ausländischer Gottesgelehrten, darunter selbst Calvin unterbreitet wurde, ist eine nicht zu beweisende Behauptung; man vgl. des Verfassers akademische Dissertation Guido de Bray. Zierikzee 1886. S. 93—155.

Dieses Glaubensbekenntnis nun versuchte de Bray in die Hände der Obrigkeit zu bringen. Nachdem es an die Statthalter in Brüssel gekommen war, warf er es in der Nacht vom 1. auf den 2. November 1561 eigenhändig mit einem nicht unterzeichneten Schreiben in einem versiegelten Packet über die Mauer in den innern Hofraum des Schlosses von Doornik. Am folgenden Morgen gelangte das Packet in die Hände von Floris de Montigny, Herrn von Montmorency, dem Befehlshaber des Schlosses. Der Brief, eine warme Verteidigung enthaltend, nahm sich kräftig der Sache der unrechtmäßig Verfolgten an, die weder Wüstlinge noch Wiedertäufer wären, aber brave, fromme Leute. Wie vorauszusetzen war, verfehlte er sein Ziel, zwar wurde er mit dem Glaubensbekenntnis am 19. Dezember an Philipp II. gesandt; aber einen besseren Zustand für die Reformgesinnten bewirkte er nicht.

Was die Konfession selbst betrifft (von der eine Übersetzung ins Holländische erschien, im J. 1562 in Emden gedruckt, und eine deutsche, 1566 bei J. Mayer in Heidelberg), so ist sie, wie richtig bemerkt worden ist, ein kostbares Zeugnis des Glaubens des Schreibers und seiner Gesinnungsgenossen in deren Namen er sie herausgab. Die Form ist bescheiden, durchaus entsprechend dem Ziel, welches de Bray im Auge hatte. Ohne Hochmut, ohne Schelten und Schmähen auf andere ist sie vielmehr ein Zeugnis des eigenen Glaubens; man findet keine hinterhaltigen, scharfen Ausdrücke; ebensowenig Kunst. Gewiß ist sie eine durchgehende Bekämpfung der römisch-katholischen Lehre; aber der Name Rom ist nicht einmal genannt. Sie ist nicht negativ, nicht ungläubig, aber positiv, sie ist gläubig.

Die schnell auf einander folgenden verschiedenen Ausgaben zeigen den großen Beifall, den de Brays Arbeit fand. Durch sie wurden rings im Lande Tausende und Zehntausende für den Glauben gewonnen. Wäre das nicht der Fall gewesen, so würde sie nicht so schnell eine maßgebende Lehrformel geworden sein. Es würde hier zu weit führen, darzustellen, wie sie innerhalb nur weniger Jahre verpflichtende Kraft in diesen Landen erhielt. Nachdem wir berichtet haben, wie sie entstand und wie sie durch de Bray zur Kenntnis der Regierung gelangte, setzen wir die Lebensgeschichte des Verfassers fort.

Daß nach dem Ereignis in der Nacht vom 1. auf 2. November 1561 die Untersuchung verschärft wurde, ist natürlich, und ebensowenig ist es zu verwundern, daß de Bray

als Verfasser der „Konfession“ und als Schreiber des Briefs angesehen wurde. Er begriff dies und verließ die Stadt, in derselben alle seine Bücher und Papiere zurücklassend, vielleicht in der Hoffnung, sie später zurück zu erhalten. Dies geschah jedoch leider nicht. Am 10. Januar 1562 wurde alles gefunden, seine Bücher, Predigten, seine ganze Korrespondenz: wie glücklich, daß er fort war.

Von Doornik zog er nach Amiens, von hier vielleicht nach Antwerpen; sicherlich ist er im J. 1564 einige Tage in Brüssel gewesen, um mit dem Prinzen Wilhelm von Oranien über religiöse Angelegenheiten zu reden, er nahm in dieser Zeit in Metz teil an Unterhandlungen über eine mögliche Versöhnung der Calvinisten und Lutheraner. In dem zuletzt genannten Jahre wohnte er in Sedan als Prediger von Henri Robert de la Marck, Herr von Bouillon. Von diesem sicheren protestantischen Verbleib schrieb er am 10. Juli 1565 seinen Brief an das Konsistorium in Antwerpen (vgl. Guido de Bray, Beilage A. S. III—VIII).

Im Sommer 1566 wurde de Bray durch das Konsistorium von Antwerpen aus Sedan gerufen. Er zögerte nicht, nach seinem geliebten „Weinberge“ zu gehen, predigte in St. Tron, wo die Adeligen versammelt waren, und kam am Abend des 9. August 1566 nach Valenciennes. Dorthin folgte er einer Einladung von Peregrin de la Grange, vom 26. Juli. Nun richtete man die Frage an ihn, ob er nicht neben ihn in diese Stadt als Prediger übersiedeln wollte. Auf seiner Reise nach Valenciennes predigte er auch in Doornik hinter der Abtei „Aux nonnains“.

In seiner neuen Gemeinde, wo er eine Besoldung von 50 Pfund (vls.) erhielt, nahm er bei Charles de Liévin, Herrn von Famars, Wohnung und begann bereits am 10. sein Werk. Merkwürdig war die Veränderung, welche innerhalb kurzer Zeit auf dem religiösen Gebiete in Valenciennes stattgefunden hat. Mehr als ¹/₃ der Einwohner waren zur Partei der Reformation übergegangen.

Predigte de Bray anfangs unter freiem Himmel, so trat er nach dem Bildersturme vom 24. August, am 25. in der St. Johanniskirche auf. Der Vorfall erregte in hohem Maße die Entrüstung der Statthalter und als der Versuch durch gütliche Verordnungen etwas zu erreichen, mißglückte, begann im Dezember 1566 die Belagerung der Stadt, welche mit der Übergabe derselben an Noircames, am 23. März 1567 endigte. De Bray wußte sich mit seinen Mitpredigern zu verstecken und in der Nacht vom 28. auf den 29. März zu flüchten; aber nur wenige Stunden nach der Flucht wurden sie zu St. Amand gefangen genommen, gefesselt wurden sie nach Doornik gebracht, um endlich am 16. April wieder in Valenciennes anzukommen. De Bray ertrug mit der größten Geduld sein Leiden, mit Besorgnis jedoch dachte er an seine Frau und seine fünf Kinder, welche sich in Sedan befanden.

Aus seinem Gefängnisse schrieb er noch einige Trostbriefe an seine Gattin und an seine alte Mutter. Sie sind ergreifend schön und gönnen uns einen tiefen Einblick in sein edles Gemüt, und sind zugleich ein herrliches Zeugnis sowohl für seinen Glauben, als auch für den Adel seines Charakters. De Bray wurde ebenso wie Peregrin de la Grange verurteilt: „d'estre pendu sur le marché devant la maison de ville,“ und am 31. April wurde das Urteil vollzogen. Sein Leichnam wurde, nachdem er den größten Teil des Tages am Galgen gehangen hatte, endlich auf dem nicht weit von der Stadt gelegenen „Mont d'Anzin“ beerdigt.

De Brays Leben ist ein Leben voll von Mühe und Arbeit gewesen; dies war ihm aber kein Hindernis, um auf seinem Posten treu auszuharren und zu arbeiten, was seine Hand zu arbeiten fand. Es war ein Charakterbild von Ernst, Einmütigkeit, Sittlichkeit und die Worte des Apostels Paulus (1 Ko 15, 10) konnte er zu den seinen machen: „Von Gottes Gnade bin ich, das ich bin, und seine Gnade ist nicht vergeblich an mir gewesen, sondern ich habe vielmehr gearbeitet denn sie alle: nicht aber ich, sondern Gottes Gnade, die mit mir ist.“

Mit Stolz mögen die südlichen Niederländer dieses großen Sohnes der Reformation sich rühmen.

Außer den schon mitgeteilten Schriften de Brays gab er noch folgende heraus: La racine, fondement des anabaptistes, ou rebaptisez de notre temps. Dieses Werk erschien im J. 1565 und ist eine fortgehende Bestreitung der Anabaptisten, gegen welche religiöse Sekte er als ein gewaltiger Streiter bekannt war. Dieses Buch zeigt von ebenso großer Belesenheit, wie auch von ausgedehnter Geschichtskenntnis de Brays. In demselben Jahre, in welchem La racine erschienen war, gab er auch noch heraus: Histoire notable de la trahison et emprisonement de deux bons et

fidèles personnages en la ville d'Anvers: C'est assavoir de Christophle Fabri, ministre de la Parole de Dieu en ladite ville, et d'Olivier Bouck, professeur en langue latine en la trés-fameuse et très renommée université d'Heydelberch. — Von diesem höchst seltenen Buch, dessen Titel de Bray nicht als Übersetzer, sondern als Verfasser angiebt, ist ein Exemplar in der Bibliothek de la societé de l'histoire du Protestantisme Français (Bulletin Historique et Littéraire. Paris 1893 S. 56 ff.).

De Bray war auch Mitarbeiter an dem „Märtyrerbuch" von Crespin.

Lekkerkerk. **Dr. L. A. van Langeraad.**

Breckling, Friedrich, gest. 1711. — Joh. Moller (der Neffe B.s), Cimbria litterata III, 72 f.; G. Arnold, Kirchen- und Ketzergeschichte (Frankfurt 1729) III, 148 f. u. IV, 1103 f.; Ph. J. Spener, Consilia Latina, III passim.; G. Frank, Gesch. der protest. Theol. II, 118 f.; A. Ritschl, Gesch. des Pietismus II, 1, 128, 146; L. J. Moltesen, Fr. Breckling, Et Bidrag til Pietismens Udviklingshistorie (Kopenhagen 1893).

Friedrich Breckling wurde im Pastorat zu Handewitt (Hanved) bei Flensburg 1629 geboren. Sein Geburtstag kann nicht angegeben werden, da das Pastoratsarchiv im dreißigjährigen Kriege durch Feuer zu Grunde ging. Seine Familie stammt aus Brecklum, wo sein Urgroßvater geboren und später Pastor war. Der Vater, Mag. Jens Hansen Breckling, war einer der Pastoren, welche von Johann Arndt beeinflußt worden waren, und grübelte früh und spät darüber, wie er „den Schaden Josephs heilen" könne. Der Generalsuperintendent zu Flensburg, Stephan Klotz, war kein Gönner des mystisch veranlagten Pastors, und nachdem der alte B. einige Predigten über die Bußpsalmen ausgegeben hatte, erhoben diejenigen, die ihn bisher im Verborgenen des „Weigelianismus" beschuldigt hatten, laut ihre Stimmen. Der König, Friedrich III., schätzte aber den Handewitter Pastor hoch, und wenn er in jene Gegend zu den Jagden kam, kehrte er oft im Pfarrhofe Jens Brecklings ein.

17 Jahre alt wurde Fr. B. auf die Universität zu Rostock gesandt. die damals, namentlich durch Prof. Joachim Lüttemann, den Lehrer Heinrich Müllers und Chr. Scrivers, ein entschiedenes Gepräge Arndtscher Frömmigkeit trug. Von dort reiste B. weiter nach Königsberg, wo der Synkretismus vorherrschend war; nach einem dreijährigen Aufenthalt an diesem während der Kriegszeiten sicheren Orte kam er nach Helmstädt, wo er seinen Verwandten und Landsmann, den berühmten Georg Calixt, antraf. Hierauf ging er nach Wittenberg, wo er eine kurze Zeit bei Calov und Quenstedt Zuhörer war, später nach Leipzig und Jena und zuletzt nach Gießen, wo er von dem medizinischen Professor Tackius wohl empfangen wurde, der „ein großer Gönner der rechten theosophia magica et chymia" war. Dort gewann er 1653 mit Ruhm den Magistergrad, und kurz nachher schrieb er eine Disputation: de unione fidelium et communione sanctorum und eine Rede, in welcher er sich Weigel zu kritisieren erlaubte, obgleich er noch nicht die geringste Kenntnis von seinen Schriften hatte. Trotz der Kritik von Weigel witterte die Gießener Orthodoxie doch Weigelianismus in der Rede und forderte Berichtungen in derselben. Darauf wollte B. sich nicht einlassen und nahm die Disputation zurück, um sie 1662 in Amsterdam unter dem Titel: Mysterium magnum. Christus in nobis, auszugeben. Die Widerwärtigkeiten, welche B. bei den Theologen zu Gießen hatte, brachten ihn in nähere Verbindung mit Tackius, der sich freute einen Schüler gefunden zu haben, den er in penetralia et centra rerum omnium einführen könne. Der junge B. vertiefte sich in Hermes Trismegistos, Paracelsus und Jacob Böhme, und der vormalige Arndtsche Mystiker wurde nach und nach Theosoph.

Ein gewaltsamer Bruch im Inneren Brecklings stand aber noch bevor. Um in die geheime Weisheit tiefer einzudringen ging er nach Hamburg, wo er leichten Zutritt zu den litterären Schächten der Mystik zu finden erwartete. Hier traf er einen Apothekergesellen an, der ihm Joachim Betkes „Antichristentum" lieh und ihn einigen frommen Laien zuführte, die zum Lesen von Luthers und Taulers Schriften zusammenzukommen pflegten. Betkes „priesterloses Christentum" machte einen tiefen Eindruck auf B. Nun meinte er die Vereinigung mit Christus zu erleben, die er früher nur vom Hörensagen gekannt hatte, und er fühlte, Betke habe Recht, wenn er meinte, daß die Gottlosigkeit und Thorheit der Geistlichen die Hauptschuld trügen an dem antichristlichen Wesen, das sich in der Christenheit breit machte. Von Hamburg reiste er, „von dem pharisäischen Wesen der Welt bekehrt" nach Straßburg, der Stadt Taulers, und von da weiter auf

der alten „Pfaffengasse“ nach Amsterdam, um die geheimen Freunde Christi aufzusuchen, die sich ebensogut zu verbergen verstanden wie die „Gottesfreunde“ des Mittelalters.

In Amsterdam predigte er der großen lutherischen Gemeinde mit bedeutendem Erfolg, und dort traf er mit dem „Universalsynkretisten“ Chr. Hohburg (Elias Prätorius) zusammen, der ohne nach Konfession zu fragen mit allen Glaubensbrüderschaft schloß, und sagte, daß der bestehenden Kirche Christus der große Unbekannte sei. Von ihm lernte B. „die Wissenschaft der Wissenschaften“, die Kunst, „die Schrift auf alle Stände und Personen zu applizieren,“ und er sah sich später als denjenigen an, der das Werk Hohburgs fortsetzen solle.

Als er 1656 ins väterliche Pfarrhaus zurückkehrte, war er ganz verändert, und viele schüttelten den Kopf über den jungen Schwärmer, der überall reformieren wollte und große Unglücksfälle in Aussicht stellte. 1657, während des Schwedenkrieges, predigte er für Klotz, der sich gegen Norden geflüchtet hatte; als aber der Generalsuperintendent zurückkam, erhielt B. für seine Arbeit nur geringe Anerkennung. 1659 wurde er doch ordiniert, um der Gehilfe seines Vaters zu werden, mit der Zusage, demselben im Amte nachzufolgen. Er vernichtete aber selbst alle seine Zukunftsaussichten als Pastor in Schleswig, als er kurz nach seiner Ordination: „Gottes Worte an das ehrwürdige Konsistorium in Flensburg“ schrieb, welche Schrift er in erweiterter Form als Speculum seu Lapis Lydius“ der Öffentlichkeit vorlegte. Jene Schrift war gewissermaßen ein Anlauf zu Speners „Pia desideria“, sie verhält sich aber zu der berühmten Vorrede Speners wie ein stürmisches Wetter zu einem stillen Abend; denn B. hat für die Schäden der Kirche ein viel schärferes Auge als für die Heilmittel dagegen. Seine Zuschrift an das ehrwürdige Konsistorium in Flensburg erregte die größte Erbitterung bei Klotz und vielen anderen Geistlichen, und im März 1660 wurde B. von einer Synode in Flensburg seines Amtes entsetzt und dem Stadtvogt übergeben, der ihn jedoch aus der Stadt entschlüpfen ließ.

B. ging nun wieder nach Amsterdam, und schrieb dort eine Selbstverteidigung an den König Friedrich III. gerichtet; sie enthielt die ungestümsten Angriffe gegen die dänischen Geistlichen im allgemeinen und gegen Klotz im besonderen. Einen treuen Freund gewann er zu Amsterdam in Amos Comenius, und es geht wie ein Hauch von dem milden mährischen Bischofe durch sein nächstes Buch „Das ewige Evangelium“. Diesem folgten aber andere mit Blitz und Donner.

Am Schlusse des Jahres 1660 wurde B. des luth. Joh. Jac. Fabricius' Nachfolger als Pastor zu Zwolle, wo eine kurze aber glückliche Zeit für ihn anfing. Wie sein Vorweser war er für den Unterricht der Jugend in der christlichen Kinderlehre besonders eifrig thätig, und 1662 gab er eine Katechismuserklärung, Modus catechizandi, heraus, welche Spener sehr hochschätzte. 1663 schrieb er Religio libera, ein Beweis für die Notwendigkeit der Religionsfreiheit auf der Schrift gegründet, und im folgenden Jahre gab er dem bekannten Baron von Welz, der nach Surinam ziehen wollte, als „Apostel der Heiden“, die Ordination. In Zwolle besuchte ihn auch Gichtel, der, so lange er unter dem persönlichen Einfluß B.s stand, voller Bewunderung für ihn, später aber sein bitterer Gegner war.

Die Idylle in Zwolle bekam ein jähes Ende, als B. ein junges, gemütskrankes Mädchen, das er bei sich ins Haus aufgenommen hatte, heiratete. Jene Ehe erregte den Unwillen vieler in der Gemeinde, der Klatsch kam in Bewegung, und 1668 wurde B. entlassen. Während der folgenden vier Jahre lebte er ohne Amt und ohne Einkünfte in Zwolle, 1672 ging er aber wieder nach Amsterdam. Dort und (nach 1690) in Haag verlebte er, mit Korrekturlesen und mit der Fortsetzung seiner eigenen Verfasserthätigkeit sich beschäftigend, seine letzten Jahre. Bis zum letzten Augenblicke lag er der mystischen Theologie, die seine Jugendliebe war, ob, und als Jacob Böhme von Abr. Calov angegriffen wurde, fand der Schuster von Görlitz in B. einen Verteidiger. Bis auf zuletzt stand B. in lebhaftem Briefwechsel mit hervorragenden Männern, wie Spener und Gottfried Arnold. Nach und nach hatte B. auch Gelegenheit gefunden, sich mit kirchengeschichtlichen Studien zu beschäftigen, und er scheint selbst die Absicht gehabt zu haben, eine Kirchengeschichte zu schreiben. Als er „die erste Liebe“ G. Arnolds gelesen hatte, sah er ein, das sei der Mann für das Werk, das gethan werden sollte, und es war zum Teil durch B.s Antreiben, daß G. Arnold die Lust und den Mut zum Schreiben seiner „Unpart. Kirchen- und Ketzergeschichte“ bekam. B. stand ihm mit vielen einzelnen Mitteilungen getreu zur Seite, und er hat zu dem Werke Arnolds mehrere Beiträge geliefert. Eine vollständige Darstellung der neueren Kirchengeschichte

Hollands (IV, 752 f.) ist „dem alten und in solchen Sachen sehr erfahrenen" Fr. B. zu verdanken; er ist auch der Verfasser eines catalogus testium veritatis post Lutherum (IV, 1089 f.), und vier kleinere Schriften von ihm sind in den Anhängen zu Arnolds Kirchengeschichte (IV, 1110 f.) aufgenommen worden.

Es wurde B. oft recht schwer, das tägliche Brot zu gewinnen, er hatte aber einfluß- und geldreiche Gönner. Die Königin Maria von Oranien gab ihm jährlich 400 Gulden, damit er sie in seine Gebete aufnehme; und selbst nach dem Tode Marias bezahlte Wilhelm III. diese Pension. Später gingen von Spener, Canstein und der verwitweten Kurfürstin Anna Sophie von Sachsen Unterstützungen ein. Trotz der oft sehr ärmlichen Umstände waren die letzten Jahre B.s doch glücklich. Es war ihm eine große Freude zu hören, daß der Pietismus in seiner heimatlichen Gegend Wurzel faßte, und daß die neue Frömmigkeit durch mehrere seiner Verwandten gefördert wurde. Am 16. März 1711 starb er, 82 Jahre alt. Er war wie Gichtel sagte „ein Feuergeist" gewesen, zum Niederreißen mehr als zum Aufbauen befähigt; trotz seiner Schwächen ist er aber ein Glied in der Kette der mystischen Naturen gewesen, durch welche für Speners „pia desideria" und die Forderung „der heiligen Priesterschule" der Boden bereitet wurde. **Fr. Nielsen.**

Breithaupt, Joachim Justus, gest. 1732. — Litteratur: Das gesegnete Gedächtniß des sel. Abt Breithaupt in den zu Magdeburg und Halle aufgerichteten Denkmalen &c. ans Licht gestellet von Gotth. Aug. Francke, Halle 1736, Fol., worin auch die von ihm selbst verfaßte und schon von Chr. Pol. Leporin in der Memoria Caplatoniana 1725 herausgegebene Lebensbeschreibung und Baumgartens Memoria incomparabilis theologi J. J. B. enthalten sind. Vgl. auch die hieraus geschöpfte Charakterschilderung in den Nachrichten von dem Charakter und der Amtsführung rechtschaffener Prediger und Seelsorger, Halle 1777, 5. Bd, S. 34—63; Gaß in der AdB, Leipzig 1876, 3. Bd, S. 291; G. Frank, Gesch. der Prot. Theologie, II. Teil, Leipzig 1865, S. 144; G. Kramer, A. H. Francke, Halle 1880, 1. Teil, S. 67, 73 u. ö.; A. Ritschl, Gesch. des Pietismus, III. Bd, 1. Abt. (Bonn 1884), S. 385, 395 ff. 405 (Lehrsystem) u. ö. 2. Abt. (Bonn 1886), S. 49; A. F. W. Fischer, Kirchenlieder-Lexicon, Gotha 1879. II, 431; W. Schrader, Gesch. der Friedrichs-Universität zu Halle, I. Teil, Berlin 1894, S. 24 f., 47, 69, 132, 226 f.; Vollständiges Register über die „Unschuldigen Nachrichten" 1701—1740, 4 Bde; Allgemeines historisches Lexicon (von Buddeus, Leipzig 1730), Tl. I, S. 650, Tafel 3 enthält B.s Bildnis.

Joachim Justus Breithaupt, der erste Professor der Theologie an der neugestifteten Universität Halle und der erste einflußreiche Vertreter der theologischen Richtung, durch welche die hallesche Fakultät in der Anfangszeit ihres Bestehens für die evangelische Kirche und Theologie so bedeutend geworden ist. Er war im Februar 1658 zu Nordheim in der Provinz Hannover, wo sein Vater Pastor und Superintendent war, geboren und wurde nach dessen frühem Tode von seinem ältesten Bruder, Rektor in Schöningen, erzogen. Nachdem er in Helmstädt studiert hatte, wurde er 1680 Konrektor in Wolfenbüttel; bald aber durch die Pest von dort vertrieben, ging er nach Kiel, wo er unter Kortholt nochmals eifrig theologische Studien trieb, auch als Privatdozent sich habilitierte. Nachher hielt er sich einige Zeit in Frankfurt bei Spener auf, dessen persönlicher Umgang für ihn von entscheidendem Einfluß für sein ganzes Leben wurde. Als Professor der Homiletik nach Kiel zurückberufen, ging er dann 1685 als Konsistorialrat und Hofprediger nach Meiningen, wo er von dem frommen Herzog Bernhard kräftig unterstützt, bald eine überaus segensreiche Wirksamkeit gewann, konnte aber nicht umhin, schon 1687 einer Berufung nach Erfurt, die er als einen göttlichen Ruf erkannte, zu folgen, und wurde dort Pfarrer an der Predigerkirche und Senior der evangelischen Geistlichkeit in Stadt und Land, erhielt auch bei der Universität die Professur der Theologie Augsburgischer Konfession und nahm in Kiel die theol. Doktorwürde an. Hier wurden seine Predigten, seine Erbauungsstunden, seine Katechisationen und seine eindringlichen Vermahnungen im Beichtstuhl für viele eine Erweckung zum lebendigen Christentum, er mußte aber auch, je mehr der Einfluß seines Wirkens hervortrat, um so heftigere Anfeindungen sowohl von einer Gegenpartei unter den Evangelischen, als von seiten der Katholiken erleiden. Besonders seitdem A. H. Francke, 1690 als Diakonus an die Augustinerkirche berufen, durch seinen Feuereifer eine große Bewegung hervorgerufen hatte, wurde auch Br. immer heftiger angefochten; der Rat nahm gegen ihn Partei und verbot ihm seine privaten Erbauungsstunden, und als er, nachdem Francke im Sept. 1691 von der kurmainzischen Regierung aus Erfurt vertrieben worden, auf der Kanzel gegen die diesem widerfahrene Ungerechtigkeit zeugte, wurde seine

Stellung auch der Regierung gegenüber so mißlich, daß er kein Bedenken tragen konnte, dem gleichzeitig ergangenen Ruf nach Halle als Prof. der Theol. und Direktor des theol. Seminars zu folgen. Die sonst übliche Abschiedspredigt wurde ihm vom Erfurter Rate untersagt. Schon im November 1691 eröffnete er in Halle die ersten theologischen Vorlesungen. Bald darauf begann auch der auf sein Anraten nach Halle berufene Francke als Professor der orientalischen Sprachen und Pastor an der Glauchaischen Kirche seine Wirksamkeit, und beide blieben von da an für das übrige Leben als treue Mitarbeiter verbunden.

Geraume Zeit hindurch war Breithaupt der einzige theologische Dozent und hatte die schwierige Aufgabe, in seinen Vorlesungen das gesamte Gebiet des theologischen Studiums zu umfassen. Erst bei der Einweihung der Universität 1694 erhielt er an Joh. Wilh. Baier einen Amtsgenossen, der aber, weil seine Orthodoxie mit Breithaupts und Franckes Richtung nicht zu harmonieren vermochte, schon 1695 Halle wieder verließ und durch den jener Richtung ganz ergebenen Paul Anton ersetzt wurde, worauf dann 1698 auch Francke in die theologische Fakultät einrückte. Es war ein schöner Verein, diese drei Männer, die unter einander ein Herz und eine Seele waren und durch die Liebe Christi gleicherweise sich gedrungen fühlten, mit allen ihren Kräften dem Heil der Kirche zu dienen. Es bestand zwischen ihnen die herzlichste Vertraulichkeit, ihr Wirken war ein durchaus gemeinsames, alle Sorgen und Aufgaben ihres Amtes berieten sie miteinander, und kamen in jeder Woche einen Abend ausdrücklich dazu zusammen, um sich gegenseitig zur treuen Ausrichtung ihres Berufes zu stärken und miteinander zu beten. Die Aufgabe und das Ziel ihrer Wirksamkeit fanden sie sich in Speners piis desideriis vorgezeichnet, und richteten demnach ihre ganze Thätigkeit darauf hin, wie es Breithaupt bereits in seiner Inaugurationsrede aussprach, das von Luther begonnene Reformationswerk fortzusetzen, und die abermals in den Formen einer toten Orthodoxie erstarrte Kirche zu der lebendigen Quelle des göttlichen Wortes und dadurch zu dem lebenskräftigen Glauben der Reformatoren zurückzuführen. So kam es ihnen also vor allem darauf an, „nebst dem notwendigen Wissen das Gewissen ihrer Zuhörer zu einer gründlichen Erbauung anzuleiten“, und durch Unterweisung im biblischen Christentum den Gemeinden fromme und eifrige Prediger des Evangeliums zu erziehen. Auf die bei den damaligen Universitätsstudien so sehr vernachlässigte Schriftauslegung wurde deshalb vorzügliches Gewicht gelegt, und dieselbe teils in kursorischen Lektionen über die ganze Bibel, teils statarisch in gründlicher wissenschaftlicher und zugleich praktisch erbaulicher Erklärung einzelner Bücher auf das fleißigste getrieben. Nicht minder wurde bei dem Vortrag der Dogmatik darauf gesehen, dieselbe überall auf die Schrift zurückzuführen und die Glaubenslehren für das Herz erwecklich und fruchtbar zu machen, und so auch die Moral, wenn auch selbstständig, doch immer in enger Beziehung zur Glaubenslehre und als praktische Anwendung derselben vorgetragen. Neben den wissenschaftlichen Vorlesungen wurde durch besondere asketische und paränetische Lektionen, sowie durch die von den Professoren regelmäßig gehaltenen Predigten für die Erbauung der Studierenden gesorgt, auch die älteren derselben selbst zur erbaulichen Auslegung des göttlichen Wortes in den unter Breithaupts Direktion des Sonntags Nachmittags stattfindenden Andachtsstunden angeleitet. Nächstdem waren die Professoren bemüht, durch persönliche Einwirkung den Studierenden in ihren Studien, wie in ihrem Christentum förderlich zu werden und sie vor allen Abwegen zu bewahren. Namentlich geschah dies in den an drei Nachmittagen der Woche stattfindenden Fakultätskonventen, in denen jeder Theologe halbjährlich sich einzufinden hatte, um über seine bisherigen Studien Auskunft zu geben und seinen ferneren Studiengang sich einrichten zu lassen, jedem auch freistand, in besonderen Fällen sich Rats zu erholen oder für seinen Seelenzustand Lehre und Trost zu erbitten, und wobei auch diejenigen, gegen welche etwas zu erinnern war, vorgeladen und väterlich ermahnt wurden. (Vgl. Dr. Rapp: „Speners und Franckes Klagen über die Lehrinstitute der lutherischen Kirche, ihre Verbesserungsvorschläge und Anstalten zur Ausführung derselben in Halle“, — in der Zeitschrift Franckens Stiftungen, Halle 1792 u. f., 2. Bd.) Solche treue Bemühungen der frommen Lehrer konnten nicht ohne Frucht bleiben; sie sind durch die große Zahl gläubiger Prediger, die aus dieser Schule hervorgingen, zum reichen Segen für die evangelische Kirche geworden, und die Geschichte der Kirche hat das Gedächtnis jener Männer gegen die gehässigen Anfeindungen, welche sie zu ihrer Zeit erfahren mußten, gerechtfertigt und zu Ehren gebracht.

Die geplante Berufung Breithaupts nach Hamburg als Nachfolger des Seniors Winkler kam nicht zu stande; sie hatte den Edzardischen Lehrstreit zur Folge. Dagegen

wurde Br. 1705 unter Beibehaltung seiner Professur zum Generalsuperintendenten des Herzogtums Magdeburg und 1709 zum Abt von Kloster Bergen ernannt, und mußte seitdem sich der umfänglichen Amtsgeschäfte wegen mehr in Magdeburg als in Halle aufhalten, weshalb ihm 1709 bei der Universität Joachim Lange beigeordnet wurde. Auch in diesen Ämtern stiftete er großen Segen durch seine eifrigen Bemühungen um Verbesserungen des Schulwesens und der Katechisation und um Einführung regelmäßiger Kirchenvisitationen, wofür er heilsame Verordnungen der Regierung erwirkte. Über die Prediger führte er sorgfältige Aufsicht und nahm jede Gelegenheit wahr, auch den einzelnen, je nachdem sie dessen bedurften, mündlich oder schriftlich mit Rat, Unterweisung oder Vermahnung zu Hilfe zu kommen. Besonders schwer drückte ihn die Sorge, nur würdig vorbereitete Kandidaten in das Predigtamt einzuführen. Bei der Prüfung derselben sah er vor allem darauf, ob der Kandidat die Heilswahrheit, die er predigen solle, an seinem eigenen Herzen erfahren habe. Deshalb trat er auch mit dem Gewicht seiner Persönlichkeit für die Verordnung des Königs Friedrich Wilhelm I. ein, nach welcher bei den jungen Theologen die Bewährung in einem rechtschaffenen Christentum geprüft und im Zeugnis hervorgehoben werden sollte. Die tüchtig befundenen Kandidaten bereitete er zur Ordination mit dringenden Ermahnungen vor unter viel Gebet und Thränen; Unwürdige zu ordinieren ließ er durch nichts sich bewegen, denn er fürchtete, mit ihnen verdammt zu werden. — Unter allen diesen so viel umfassenden Sorgen und Aufgaben sah er es als eine Erholung an, wenn er zeitweise wieder zu seiner akademischen Thätigkeit zurückkehren konnte, und er ließ sich oftmals, wenn er von Gichtschmerzen gelähmt war, auf seinem Lehnstuhl in das Auditorium tragen. Er starb 74 Jahr alt nach kurzer Krankheit am 16. März 1732 zu Kloster Bergen, nachdem seine beiden jüngeren Mitarbeiter Francke und Anton schon um mehrere Jahre ihm vorangegangen waren.

Breithaupt war ein Mann lebendigen Glaubens und dabei von lauterer Einfalt und tiefer Demut, in der er auch bei seinen Ehren und Würden innerlich in dem Gefühl geistlicher Armut gebeugt blieb und andere höher achtete als sich selbst. Bei einem brennenden Eifer für die Sache Gottes und unerschütterlicher Beharrlichkeit in dem, was er als Gottes Willen erkannte, besaß er doch große Milde und Freundlichkeit, und wußte, obwohl von Natur zur Heftigkeit geneigt, in beständigem Aufblick zu Gott stets eine ruhige Fassung des Gemüts und eine Mäßigung zu bewahren, mit der er nicht selten auf den ungestümeren Eifer seiner Freunde wohlthätig einwirkte, und die auch in der großen Geduld, mit der er die vielen Angriffe seiner Gegner, wie auch seine körperlichen Schmerzen ertrug, sich bewährte. In besonderem Maße besaß er die Gabe des Gebetes; er brachte, wenn ihn etwas besonders bewegte, manchmal ganze Nächte im Gebet zu, betete auch täglich zu bestimmten Stunden für die Kirche, für König und Obrigkeit, für seine Freunde und die seiner Fürsorge Befohlenen namentlich, und so auch mit besonderem Ernst für seine Feinde. In seinem Wandel und seiner ganzen Lebensweise übte er eine ernste Selbstverleugnung, bei der er auch im Leiblichen an der größten Einfachheit und Mäßigkeit festhielt, nicht selten, wenn er um die Not der Kirche bekümmert war, sich ein Fasten auferlegte, und unter Versagung aller weltlichen Lust zu seinem Vergnügen sich nur zuweilen den Besuch eines Gartens und die Übung des Klavierspiels gestattete. Seine Verleugnung ging sogar bis zu dem entschiedenen Grundsatz, als ein Fremdling in der vergänglichen Welt kein Eigentum zu erwerben; alles, was er von seinem beträchtlichen Einkommen nicht zu seiner Notdurft gebrauchte, verwendete er zu Wohlthaten, besonders für arme Studenten. Auch seine äußere Erscheinung war eine überaus ehrwürdige, die auch weltlich gesinnten Menschen eine heilige Scheu einflößte. Übrigens war er ehelos geblieben, weil, wie er sagte, seine vielen wichtigen Geschäfte ihm nicht verstattet hatten, eine für ihn passende Lebensgefährtin zu suchen, und er es dann als Gottes Fügung ansah, daß er „allein sorge, was dem Herrn angehöret".

Von Breithaupts Schriften sind neben seinen zahlreichen Predigten, Disputationen, Programmen, Verteidigungsschriften besonders die Institutiones theologicae (zuerst Halle 1694, 2 Bde 8°, und dann in erweiterter Bearbeitung 1723, 2 Bde 4°, erschienen und 1732 durch einen 3. Teil, Institt. theologiae moralis, vervollständigt) und der zum Lehrbuch bestimmte Auszug derselben, Theses credendorum et agendorum fundamentales (Halle 1700, 5. Aufl. 1722), zu nennen, die, während im Dogma der Standpunkt der orthodoxen Kirchenlehre treu festgehalten wird, unter Vermeidung unfruchtbarer Spekulationen die Glaubenslehren in biblischem Gewande darzu-

stellen, und die Anwendung derselben für das Herz und das Leben nachzuweisen suchen. — Auch für die Poesie war er nicht ohne Talent; viele seiner lateinischen Gedichte, mit denen er sich zur Erholung beschäftigte, gab er in einer Sammlung Poemata miscellanea, partes VI. Magdeb. 1720, heraus, und einige Kirchenlieder von ihm haben in den Gesangbüchern Aufnahme gefunden. Dryander † (Georg Müller).

Breitinger, Johann Jakob, Vorsteher der zürcherischen Kirche von 1611—1645, der 7. seit Zwingli. — Originalakten im Kirchenarchiv (Staatsarchiv), Kopien in Acta ecclesiastica VI. VII. VIII. der Stadtbibliothek Zürich. — Die von B. herausgegebenen Druckschriften sind verzeichnet bei Hottinger, Schola Carol. p. 74, und bei Leu, Helvet. Lexikon, A. B. — Später sind gedruckt worden: a) in Miscell. Tigur. I—III (1722/24) Auszüge aus B.s Autobiographie, seine Akten zur Dortrechter Synode und 43 Synodalreden aus den Jahren 1613—1643; b) in Simlers Urkundensammlung II, 1 (1767) das Bedenken betreffend die Wiedertäufer; c) bei J. J. Wirz, Urkundliche Verordnungen rc. (1793) eine Anzahl öffentlicher Ordnungen; d) bei Kehrbach, Mitth. d. Gesellsch. f. deutsche Erziehungs- und Schulgesch. V (1895), 2. Heft, die Ordnung betr. die Landschulen von 1637, herausg. v. U. Ernst. — Kurze Biographien B.s von J. C. Lavater, Histor. Lobrede (1771) und von G. R. Zimmermann, Die Zürcher Kirche (1878) S. 143/84. Manche, zum Teil eingehende Beiträge in Zürcher Neujahrsblättern (Chorherren 1786 und 1815, Stadtbibliothek 1844, Hülfsgesellschaft 1846/47 und 1862). Hauptwerk ist J. C. Mörikofer, B. u. Zürich (1873). Neuere Litteratur im Text.

Seit Bullinger ist B. der erste namhafte, überhaupt einer der bedeutendsten Vorsteher der Kirche Zürich. Er hat der Reformationskirche die Gestalt gegeben, die sie im ganzen bis in die neuere Zeit bewahrt hat.

B., geboren am 19. April 1575, entstammte einer wohlhabenden Bürgerfamilie der Stadt Zürich. Er verlor früh den Vater, entwickelte sich anfangs langsam und entschloß sich mehr seiner Mutter zu Liebe als aus eigner Neigung zum geistlichen Berufe. Erst etwa mit dem 17. Altersjahre begannen sich die Geistesgaben, nun überraschend, zu entfalten. Von 1593—96 brachte er auf deutschen und holländischen reformierten Hochschulen zu, trat 1597 in den Stand der zürcherischen Geistlichkeit ein und verehelichte sich mit Regula Thommann, einer vorzüglichen Frau, deren Name im Segen geblieben ist. Während mehrerer Jahre versah B. von der Stadt aus eine kleine Landfiliale; eine Zeit lang widmete er sich auch dem Schuldienst. Mit dem Jahr 1611 wird sein Wirken bedeutender. Bewundernswerte Hingabe in der großen Pest dieses Jahres brachte ihm die Wahl zum Diakon durch die Stadtgemeinde St. Peter ein. Schon nach zwei Jahren erkor ihn der große Rat zum Pfarrer am Großmünster und damit zum obersten Geistlichen der zürcherischen Kirche, 1613; bald folgte noch die Würde des Schulherrn, 1614. Von da an bis zu seinem Tode im Jahr 1645 sind Kirche und Staat in weitgehendem Maße durch B.s Einfluß bestimmt worden. Es trug viel zur Befestigung seiner Autorität bei, daß er im Jahre 1618 als Abgeordneter Zürichs an der großen reformierten Synode von Dortrecht teilnahm (s. d. A.) und sich dieses Auftrags mit Würde und Geschick, auch ganz im Sinne der ausschließlichen Orthodoxie entledigte, welche diese Synode beherrschte. Als Vertreter der zürcherischen Mutterkirche in Holland hoch angesehen, wurde B. zur Abfassung der Synodalbeschlüsse beigezogen; sie decken sich mit einem von ihm vorher entworfenen, von den schweizerischen Städten angenommenen Bekenntnis. Mit großen Ehren wurde der Antistes bei seiner Heimkehr empfangen. Sein Ansehen war fortan in der ganzen reformierten Schweiz ein unbedingtes. Wertvoll sind seine Aufzeichnungen und Akten zur Geschichte der Synode (Wolfensberger, B.s Reise nach den Niederlanden 1618/19, im Zürcher Taschenb. 1878).

B. ragt nicht hervor durch religiöse oder theologische Originalität. Seine Gaben waren eher staatsmännische, natürlicher Verstand und praktisches Geschick, Talent für Organisation und Verwaltung. Damit hat er, nach Jahrzehnten des Stillstandes und der Erstarrung, ungemein anregend auf die Kirche gewirkt. Mit vielseitigster Initiative verband er kluge Umsicht und zähe Ausdauer. Auch Schul- und Armenwesen, weiterhin das gesamte Volksleben, sind durch ihn bestimmt worden, und auf das politische Regiment übte er allmächtigen, einmal fast verhängnisvollen Einfluß aus. Wachsam und fest vertrat er seine Kirche gegenüber anderen Bekenntnissen. Den Grund seines Ansehens bildete dabei stets die eigene vortreffliche Führung des Pfarramtes. Seine Predigten waren, ohne eben tief zu gehen, belebt von natürlicher Frische der Empfindung und bei aller Verständlichkeit warm, anschaulich, markig und fesselnd. Am Krankenbett erwies

sich B. als trostreicher Beter; sein Fleiß in der Seelsorge und Armenpflege, sein weiser Rat in privaten und öffentlichen Dingen, sein Geschick, mit Leuten aller Art, besonders auch mit jungen Leuten, umzugehen, ohne seiner Würde zu vergeben, der Freimut, mit dem er den Großen entgegentrat, das alles erweckte ihm Vertrauen.

Als das bedeutendste Zeugnis von B.s Wirken haben sich seine Synodalreden erhalten; man kann sie als Ausführungen zu seiner „Reformation der Kirchendiener“ vom Jahre 1628 betrachten. Durch diese Reden suchte B. vor allem auf Hebung des geistlichen Standes hinzuwirken. Die vielfachen Gebrechen, die er an ihm sah, und das lebhafte Bewußtsein, daß Zürich die Mutterkirche der Reformation in weitem Umkreis war, wirkten dabei zusammen; auch durch Einführung von Synodalpredigten, je von mehreren Landgeistlichen an den verschiedenen Stadtkirchen gehalten, wollte er in ähnlicher Weise einen Ansporn geben (seit 1636). B. hielt seine Reden an den jährlich zweimal abgehaltenen Synodalversammlungen. Sie sind Muster von Pastoralweisheit jeder Art; mit großem Ernst und Freimut gehen sie auf alle Seiten der geistlichen Lebens- und Amtsführung ein. Dadurch, und durch die Streiflichter auf die religiös-sittlichen Zustände im allgemeinen, sind sie eine wertvolle kulturgeschichtliche Quelle geworden. B. hat die Reden gegen Ende seines Lebens sorgfältig in einem Band zusammengeschrieben.

Die in den Reden entwickelten Gedanken vertrat B. mit großer Ausdauer im praktischen Wirken. Davon zeugen die überaus zahlreichen, in Konzepten vorhandenen Briefe an einzelne Amtsbrüder, sowie viele heilsame Reformen in Leben und Verwaltung der Kirche. Die seit der Reformation bestehende, von Zeit zu Zeit revidierte Prädikantenordnung hat bis in die Neuzeit nie so erhebliche Änderungen erfahren wie im Jahr 1628 auf Grund zweier „Vorträge“ B.s vor dem Rat (Simler I, 3 S. 1018—20). Der Kirchengesang, den Zürich im 16. Jahrhundert noch entbehrt und erst seit 1598 eingeführt hatte, ist durch B. recht eingebürgert worden. Es wurde im Jahr 1615 ein neues Psalmbuch geschaffen; man sang es in anderthalb Jahren durch und fing dann wieder von vorne an; B.s Verzeichnis der Nummern und Verse für jeden Sonntag liegt noch im Kirchenarchiv. Hatte sich bisher meist nur die Jugend am Gesang beteiligt, so begann nun, seit 1619, auch die Gemeinde, und zwar vierstimmig, mitzusingen. Die Liturgie verdankt B. eine Bereicherung durch Stücke, die zum Teil bis heute geblieben sind, so das Leichengebet, mittelbar eine Frucht des Pestjahres 1611, und das Morgengebet nach der Predigt von 1638. Angespornt durch den Eifer der katholischen Kirche für die Christenlehre hat B. sich ausdauernd und mit erfreulichem Erfolge der Kinderlehre angenommen, wie wiederholte Verordnungen, von 1613, 1628, 1637/38 und 1643, zeigen; laut der letztern sollen namentlich alle Katechumenen der Ordnung nach an gewissen Sonntagen in ihren Pfarrkirchen geprüft werden. In der protestantischen Welt stehen derartige Bemühungen vor Spener vereinzelt da. Unter den Eindrücken des dreißigjährigen Krieges und der Leiden von Glaubensgenossen verschiedener Länder wurde seit 1619 ein Fast- und Bettag eingeführt („Bedenken“ der Geistlichkeit b. Wirz I S. 49/51) und seit 1638 jährlich im Herbst, am Jahrestag der Zürcher Kirchweih den 11. September, begangen, unter Aberkennung aller Kirchweihfeste als eines katholischen Sauerteigs; B.s Bemühungen, alle schweizerischen Kirchen zur Feier am gleichen Tage zu vereinigen, führten noch nicht zum Ziel; aber später ist aus jenem Anfang der eidgenössische Dank-, Buß- und Bettag entstanden. Um mehr Ordnung in das Ehewesen zu bringen und den häufigen Fällen von Heimatlosigkeit zu steuern, führte B. die Eheverkündung ein (eine Verordnung für die Stadt schon von 1611 bei Wirz I S. 113, Note b). Zum Schutze der Sonntagsfeier wurde die Unsitte beseitigt, Hochzeitsgelage auf diesen Tag zu verlegen, während andererseits dem Bedürfnis des Volks nach Erholung und Freude an Sonn- und Festnachtagen verständige Rechnung getragen wurde; so trat B. dem Versuch der Geistlichkeit entschieden und mit Erfolg entgegen, als sie 1640 die Nachtage der hohen Feste als Menschensatzung und wegen Mißbrauchs wie in andern reformierten Kirchen abschaffen wollte; er mochte besonders dem jungen Volk seine Freude gönnen. Seit 1634 führte man aufs B.s Anregung in den zürcherischen und den von Zürich abhängigen Gebieten der Ostschweiz die Pfarrbücher ein, in welchen die Familien und ihr religiöser Stand zu notieren war, „mit Angabe, wie alt ein jedes, und was es könne beten im Katechismus, im Psalmengesang, und was noch mehr zur Religion dienet“. Diese Aufzeichnungen, damals zu kirchlichen Zwecken erhoben und alle drei Jahre zu Handen des Antistes eingezogen, sind später als eine Art Bevölkerungsstatistik früher Zeit be-

kannt geworden (vgl. S. Daszynska, Die Bevölkerung von Zürich im 17. Jahrh., ein Beitrag zur histor. Städtestatistik 1892). Mit 1638 heben die Pfarrvisitationen an. Endlich hat B. das reichhaltige Antistitiums- oder Kirchenarchiv gegründet, indem er mit den bereits amtlich verwahrten die viel größere Menge von Aktenstücken vereinigte, die von den Männern der Reformation her in Privatbesitz geblieben, nach seiner Ansicht aber ein öffentliches Gut waren (vgl. im Registerband den „Gruß an seinen Nachfolger“, bei Mörikofer S. 50 f.).

Im Dienste der Kirche stand damals die Schule. Das nächste Interesse mußte B. an den Gelehrtenschulen der Stadt nehmen, weil an ihnen die Geistlichen vorgebildet wurden. Hier ist auch sein Einfluß am meisten nachweisbar. Er drang darauf, daß diese Schulen mehr leisten und anregender wirken. Daß man unlängst die zwei städtischen Gymnasien der Reformationszeit verschmolzen hatte, erschien ihm als ein Rückschritt; er setzte wieder die Trennung durch, vom Wetteifer gute Frucht erhoffend (1634). Besonders verdienstlich war B.s unablässige und sehr erfolgreiche Sorge für das Stipendienwesen. Nach einer Verwandten seiner Frau heißt noch heute eine städtische Stiftung „Thommannscher Stipendienfond“. Für bedürftige Studenten entstand ein zweites Alumnat, bis zur Neuzeit die Pflanzstätte tüchtiger Geistlicher. — Ein Fortschritt ist in jener Zeit auch bei der Volksschule bemerkbar. Erst jetzt nahm die Zahl der Schulen auf dem Lande allgemein zu, und nahm sich ihrer der Staat ökonomisch und durch einheitliche Organisation kräftiger an. B. half eifrig mit. Nachdem wiederholt und nachdrücklich die Pfarrer zur Mitarbeit in jeder Weise, namentlich auch durch eignes Schulhalten, beigezogen worden (1611, 1628 ff., vgl. Wirz II S. 125 f.), erließ man 1637, wie es scheint zum erstenmal im Gebiet von Zürich, eine „Durchgehende Schulordnung für die Schulen der Landschaft“. Sie ist ein Denkmal gewissenhaften, verständigen und humanen Geistes; so heißt es darin gleich im Anfang: „der Schulmeister soll ein Kind anders nicht, als wäre es sein eigen, in die Schule aufnehmen“ (vgl. Kehrbach a. a. O., dazu Ernsts A. bei Hunziker, Gesch. der schweiz. Volksschule 1881, S. 111/17).

Thatkräftig nahm sich B. auch des Armenwesens an, überzeugt, daß hier nur größere Opfer helfen; er sagt einmal: „si nihil dederis — nüt die ganze Bibel!“ Die Wohlthätigkeit empfing durch ihn kräftige Anregung. Schon 1621 regte er eine Art Statistik der Armen an. Dann verfaßte er, auf Begehren des Bürgermeisters, sein „Gutachten der Bettler und Armen halber“, 1623; die zweckmäßigen und humanen Vorschläge und der Takt gegen alte Schäden verdienen alle Anerkennung (Abdruck bei Mörikofer S. 85/89). Aus Anlaß weiterer Ausführungen im Jahre 1626 macht B. den bemerkenswerten Vorschlag von Korrektionshäusern für verwahrloste junge Leute. Auch zum Besten der Zucht- und Krankenhäuser tritt er wacker ein (Stücke aus Ordnungen betr. fremde Kranke von 1636 bei Wirz I S. 440 f., betr. Arme auf dem Lande von 1628/29 und 1634 ebenda S. 506/8).

Stets behielt B. die Hebung von Zucht und Sitte im Volk vor Augen; er suchte alte Unsitten und Reste katholischer Bräuche auszumerzen, der Roheit und dem Unmaß entgegenzutreten, die üblen Einflüsse der Kriegszeit im angrenzenden Reich fernzuhalten. Dergleichen Bestrebungen fanden dann in obrigkeitlichen Erlassen ihren Ausdruck, so gegen das Zutrinken 1632 (Wirz II S. 140/42), gegen den Aufwand in Kleidern 1616 und 1628 (S. 161/63), gegen den Aufwand bei Hochzeiten und Leichenfeiern 1621, 1628, 1640 (S. 165 f., 172) u. s. w. Wenn es heute engherzig erscheint, wie B. gelegentlich gegen Schauspiel und Kunstpflege auftritt, so entsprach das im Zeitalter des Konfessionalismus der streng reformierten Anschauung der „Ehrbarkeit“.

Wachsam gegenüber den Hoffnungen und der Propaganda des Katholizismus setzte B. doch ein weitherziges Vertrauen in den Bestand seiner Kirche; er ist fern davon, sie, z. B. gegen katholische Litteratur, ängstlich abzuschließen, oder Unziemlichkeiten gegenüber Angehörigen der andern Konfession zu dulden. Von den Unionsversuchen des Schotten Duraeus versprach er sich nichts. Den Reformierten war er weithin ein starker Beschützer. Die Opfer, die er selbst durch sein gastliches Haus, und die Zürich in Stadt und Land Jahrzehnte lang für verfolgte Glaubensgenossen gebracht hat, sind großartig; es ist ein Lichtstrahl, der in eine dunkle Zeit der Schweizergeschichte fällt. „Kein anderer Schweizer hat sich lebenslang mit gleicher Kraft, gleicher Ausdauer und gleichen Erfolgen einem so unermüdlichen und wirksamen Liebesdienst gewidmet“ (Mörikofer, Gesch. der evang. Flüchtlinge in d. Schweiz, 1876). In den Wirren Graubündens hat sich diese Hilfe besonders bewährt. Den flüchtigen Veltlinern wurde in Zürich ein eigener

Gottesdienst eingerichtet. Auch anderer bedrohter Kirchen der Schweiz, im Thurgau, Toggenburg, Rheinthal, hat sich B. angenommen, ebenso bedrängter Gebiete Deutschlands; für die letzteren wurden von 1624—42 nicht weniger als 27 Kollekten im Gesamtbetrage von gegen 35000 Gulden erhoben. Den Wiedertäufern will er wehren, hält aber die Obrigkeit vor peinlichen Strafen zurück und hilft in harter Zeit zu freierer Anschauung.

Die persönliche Überlegenheit, durch Begabung und hohe Bildung bedingt, namentlich aber das konfessionelle Interesse, veranlaßten den Kirchenmann zu vielfachen Eingriffen in das politische Gebiet. Die amtliche Stellung, zumal die Predigt, bot ihm dazu Gelegenheit; die Art, wie er der Obrigkeit begegnet, ist manchmal ganz ungebührlich. Am merkwürdigsten erscheint B.s Verhalten zu den kriegführenden Mächten im Reich während des dreißigjährigen Kriegs. Es ist erst neulich, im vollen Gegensatz zu der früheren, noch von Mörikofer vertretenen Ansicht, nachgewiesen worden, daß B. das Haupt einer schwedischen Partei in Zürich war, und daß es nicht an ihm lag, wenn die Schweiz nicht in den dreißigjährigen Krieg verwickelt worden ist. Im Zusammenhang damit steht die damals ausgeführte Neubefestigung der Stadt Zürich; man kann sie recht eigentlich als das Werk B.s bezeichnen (P. Schweizer, Gesch. der schweiz. Neutralität 1895, S. 211—254). Daß eine solche Politik bei einem Eidgenossen des 17. Jahrhunderts sich weniger mehr rechtfertigen läßt als zur Zeit Zwinglis, die vom religiösen Interesse ganz beherrscht war und den Gedanken der Neutralität noch nicht kannte, ist richtig; doch steht in diesen beiden Hinsichten B.s Zeit der ältern noch näher als der unsrigen, und wir dürfen sie nicht mit modernem Maßstab messen. Das Mitgefühl für zertretene Religionsverwandte, so mächtig angeregt, daß es in politischen Bedenken eine „zaudernde Klugheit" und einen „schmählichen Mangel an Liebe und Treue" empfindet (vgl. den Aufruf B.s im Namen der zürcherischen Geistlichkeit an die Berner, Mörikofer S. 170ff.), ist ein idealer Zug in einem trüben Zeitraum schweizerischer Geschichte.

Emil Egli.

Bremen, Bistum. — Ehmck und von Bippen, Bremisches UB., Bremen 1873; Dehio, Geschichte des Erzb. Hamburg-Bremen 2 Bde Berlin 1877; Hauck, KG Deutschlands 2. Bd Leipzig 1890 S. 353.

Der Ursprung des Bistums Bremen liegt in der Missionsthätigkeit Willehads (s. d. A.) an der untern Weser. Karl d. Gr. ließ ihn am 15. Juli 787 in Worms zum Bischof weihen (Chron. Moiss. z. d. J. MG SS 1. Bd S. 298). Als Sprengel erhielt er die Gaue Wigmodia, Lara, Riustri, Asterga, Nordendi und Wanga (ib.) d. h. das sächsische Land zu beiden Seiten der Weser von der Mündung der Aller an, nördlich bis an die Elbe und westlich bis an die Hunte, und das friesische Land von der Wesermündung bis an die Küste westlich von Norden. Er nahm seinen Sitz in Bremen. Die definitive Konstituierung des Bistums erfolgte nach der Unterwerfung der Sachsen im Jahre 804 oder 805 durch die Erhebung Willerichs, eines Schülers des Willehad, zum Bischof von Bremen (Adam Gesta Ham. eccl. pontif. I, 15 S. 14). Der Sprengel behielt den früheren Umfang. Das Bistum trat wahrscheinlich schon damals unter Köln. Dadurch daß es nach Leuderichs Tod (24. August 845) Anskar übertragen wurde (s. 1. Bd S. 576, 1), verlor es seine Selbstständigkeit: es wurde dauernd mit Hamburg verbunden.

Bischöfe: Willehad 787—789, Willerich 804 oder 805—838, Leuderich 838 bis 845.

Hauck.

Bremen. Kirchliche Statistik. Der Freistaat Bremen umfaßt außer der eigentlichen Stadt noch die Hafenstädte Vegesack und Bremerhaven, sowie ein Landgebiet von 25—26 ha (4—5 Quadratmeilen). Die Einwohnerzahl, in den letzten Jahrzehnten bedeutend gehoben, enthält nach der (im folgenden stets zu Grunde gelegten) Reichszählung vom 2. Dezember 1895: 195510 Menschen und besteht hauptsächlich aus Anhängern des christlich evangelischen Bekenntnisses, neben welchen die Juden, wie auch die römischen Katholiken und Anhänger anderer Bekenntnisse verhältnismäßig nur gering an Zahl sind.

Die evangelische Kirche zählt 184360 Glieder (1890: 170046), wovon sich 120362 Lutheraner, 55240 Reformierte und 8758 Unierte nennen. Sie hat keine gemeinsame kirchliche Organisation, vielmehr steht nur die Staatsbehörde an ihrer Spitze, und diese verwaltet deren äußere Angelegenheiten durch eine Kommission, welche zu-

gleich für Schulwesen und Bildungssachen zu sorgen hat. Die einzelnen Gemeinden in Stadt und Land befinden sich völlig zusammenhangslos neben einander. Früher hatte die das Meiste umfassende reformierte Kirche ihre Vertretung im „Ministerium“ der Prediger und die Lutheraner waren organisch mit dem Dom verbunden. Aber unter den geänderten Verhältnissen zu Anfang dieses Jahrhunderts (Wachstum der Lutheraner, Neubildung von Gemeinden u. s. w.) und durch die bureaukratischen Eingriffe der Staatsbehörde ist die bisherige Ordnung beseitigt und eine neue rechtzeitig versäumt. 1876 ward eine solche wieder versucht und zu dem Zwecke eine „Kirchenvertretung“ berufen, doch scheiterte der Versuch am Widerspruch der positiv gerichteten Gemeinden, welche mit den liberalen nicht zusammengehen wollten. Die Kirchenvertretung besteht seither nur aus den letzteren. Im übrigen haben die Einzelgemeinden freie Bewegung bei Wahlen und andren Einrichtungen. In der Stadt giebt es 132 230 Evangelische. Sie sind in 10 Gemeinden mit 22 Pastoren vereint, nämlich der Dom mit 5 Pastoren, U. L. Frauen 2, Martini 1, Stephani-Wilhadi 2 (2 Kirchen), Ansgarii 2, Remberti 2, Michaelis 1, Friedenskirche 2, St. Pauli 3 (2 Kirchen), St. Jakobi 1. Daneben giebts 1 Prediger für die Strafanstalt (in Oslebshausen), 1 für Krankenanstalt und Armenhaus und 1 für Diakonissenhaus, sodaß im ganzen 25 Geistliche da sind. Die Gemeinden sind an Größe sehr verschieden: der Dom, früher die einzige lutherische Kirche, umfaßt noch immer die meisten Glieder, danach die anwachsenden Vorstadtsgemeinden. Für die älteren Stadtgemeinden wäre die Lage am ungünstigsten, wenn die früheren Ortsgrenzen noch beständen; aber da diese 1860 durch Senatsbeschluß so gut wie aufgehoben sind und die Konfession, ob lutherisch, reformiert oder uniert, wenig mehr geachtet wird, kann sich jede Gemeinde auf Kosten der übrigen vergrößern, was durch eifrige Prediger, Gemeindeschwestern u. s. w. auch mehrfach geschieht und manch unangenehme Folgen nach sich zieht. Unter den Nebenstädten enthält Vegesack bei 3791 Einwohnern 3606 Evangelische, die 1 Gemeinde unter 1 Pastor bilden, Bremerhaven hat bei 18144 Einwohnern 16773 Evangelische, für die 2 Kirchen da sind, 1 unierte mit 2 und 1 lutherische mit 1 Pastor. Das Landgebiet zählt unter 32 442 Einwohnern 31 751 Evangelische. Dieselben bilden 12 Gemeinden (bis vor 5 Jahren 11), Mittelsbüren-Burg mit 2 Kirchen und 1 Pastor, Rablinghausen mit 1 Kirche und 2 Pastoren, Gröpelingen, Walle, Wasserhorst, Borgfeld, Oberneuland, Hastedt, Arsten, Huchting, Seehausen mit je 1 Kirche und 1 Pastor. Unter diesen sind die meisten von Alters her reformiert, nur Seehausen lutherisch und Horn sowie Hastedt uniert. Die evangelische Kirche Bremens ist reich an Liebesthätigkeit (äußere und innere Mission, sowie zahlreiche Vereine) und ersetzt durch freie Bewegung vielfach den Mangel äußeren Zusammenhangs, leidet aber daneben sehr durch die schroff getrennten kirchlichen Parteien (Protestantenverein und Evangelischer Verein). — Die römischen Katholiken, 8637 im ganzen Staat, haben in Stadt Bremen und in Bremerhaven je 1 Kirche mit einigen Geistlichen. Außerdem giebt es noch 191 Baptisten, 199 Methodisten, 262 Irvingianer (Apostolische Gemeinde) und 691 Deutschkatholiken. Endlich 947 Juden.

Die kirchlichen Handlungen sind unter den Evangelischen trotz Fehlens jeglichen Zwanges im ganzen festgehalten, besonders Taufen, Konfirmationen und Kopulationen, während die Kommunionen gegen früher bedeutend abnahmen und kirchliche Beerdigungen in der eigentlichen Stadt nur noch von einem Teil der Bevölkerung gewünscht werden. Nach letzter Schätzung betrug die Zahl der Taufen und Konfirmationen 94°/₀₀, der Kopulationen 95°/₀₀, der Kommunionen 15°/₀₀, und der kirchlichen Beerdigungen 52°/₀₀.

Iken.

Brenz, Johann, gest. 1570. — Quellen für Leben und Lehre sind vor allem seine Werke, von denen eine leider unvollendete Gesamtausgabe in 8 Foliobänden zu Tübingen 1576—1590 erschien; Briefe und Bedenken von ihm sind in großer Zahl handschriftlich vorhanden; vieles gedruckt in Th. Pressels Anecdota Brentiana, Tübingen 1868; im Corpus Reform. u. a. a. O. Beiträge zur bayer. KG ed. Kolde 1, 273. 2, 34; Bl. WKG 1890, 70; Theolog. Stud. a. W. 3, 191, 193, 321; 7, 9ff. Biographien von J. Heerbrand, Oratio funebris etc., Tübingen 1570; Beyschlag, Hall 1731 (unvoll.); Hartmann und Jäger, J. B. (großenteils nach ungedr. Quellen), Hamburg 1840–1842, 2 Bd.; J. Hartmann in den Vätern und Begr. der luth. K., Bd VI; Elberfeld 1862; außerdem vgl. Pfaff, Acta eccl. Wirt., Tübingen 1720; Schnurrer, Erläuterungen; Kugler, H. Christoph v. W.; Stälin, Würt. Gesch. Tl. IV, 1873; Schneider Württb. Ref. Gesch. 1897, Württb. KG 1893; Bossert, Das Interim in Württb. 1894, Theol. Stud. a. Württb. 1, 178ff., 2, 220, 3; Württb. Gesch. Quellen I, 1894; Bl. f. Württb. KG 1892, 19. Ueber seine theol. Anschauungen s. die Litt. zur Gesch. des prot. Lehrbegriffes; über seine Abendmahlslehre bes. Planck, Schmid, Diekhoff.

Steitz; über seine Christologie Baur, Dorner und bes. Thomasius, Christol. II, 398 ff., DG II, 408 ff.; über seinen Katechismus Palmer und v. Zezschwitz; über seine Predigtweise Beste, Kanzelredner I, 193; Rothe, Geschichte der Predigt ed. Trümpelmann; über seine kirchenrechtl. Anschauungen und Kirchenordnungen Richter, evang. KOO. und dessen Geschichte der evang. Kirchenverfassung in Deutschland, Leipzig 1851; Ritschl in der Briegerschen Zeitschr. 1877; Westermayer, Die Brandenburgisch-Nürnbergische Visitation und K.-Ordnung 1528 bis 1533, 1894.

Johann Brenz, der lutherische Theolog und schwäbische Reformator, ist geboren den 24. Juni 1499 in der schwäbischen Reichsstadt, jetzt württembergischen Landstadt Weil. Seine Eltern, Martin Brenz, 24 Jahre lang Schultheiß, und Katharina geb. Hennig, waren auf die sorgfältige Erziehung ihrer Kinder (außer Johann noch zweier jüngerer Söhne) bedacht. Nachdem Brenz den Schulunterricht in Weil und Vaihingen genossen, bezog er 1514 die Universität Heidelberg, wohin damals der Zug der studierenden Jugend von Schwaben ging. Oekolampad, dem B. sich mit besonderer Liebe anschloß, war sein Lehrer im Griechischen, Schnepf in der Philosophie und Rhetorik; Hebräisch lernte er bei dem Spanier M. Adriani. Im Jahre 1516 wurde er Baccalaureus, widmete sich dann besonders dem Studium des Plato und Aristoteles; bearbeitete 1517 für Oekolompad ein Register zu dessen Ausgabe des Hieronymus; 1518 wurde er Magister und trat zum Studium der Theologie über. Luthers 95 Thesen waren in dem Kreise, dem Brenz angehörte, mit Bewunderung aufgenommen worden. Als Luther selbst im April 1518 nach Heidelberg kam und seine Disputation hielt, machte diese auf die studierenden Jünglinge solchen Eindruck, daß sie ihn in seiner Wohnung besuchten, seine weitere Belehrung sich ausbaten und er von ihnen die Hoffnung aussprach: sie werden die Träger der von den Alten verworfenen evangelischen Lehre werden. Bald darauf begann Brenz als Regens der Bursa der Realisten Vorlesungen über philologische (unter seinen Schülern im Griechischen war Butzer) und philosophische Fächer, sowie über das Evangelium Matthäi, die so zahlreich besucht wurden, daß der Raum im Kontubernium nicht hinreichte und das große philosophische Auditorium gewählt werden mußte. Das war den Anhängern des alten Systems zu viel; das Halten theologischer Vorlesungen wurde ihm untersagt. 1520 wurde er Kanonikus an der Heiliggeistkirche, nachdem er vom Bischof zu Speyer die Priesterweihe erhalten und in seiner Vaterstadt die erste Messe gelesen. Jetzt durfte er auch Vorlesungen über biblische Bücher halten, und nicht bloß predigen, sondern den Studierenden praktische Anleitung zum Predigen geben. Luthers kleinere reformatorische Schriften, bes. sein Kommentar zum Galaterbrief 1519, und Melanchthons loci (1521) erregten sein hohes Interesse. In Heidelberg machten bei der Nähe die Verhandlungen des Wormser Reichstages besonderes Aufsehen; auch Brenz kam in Verdacht: 1522 wurde eine Untersuchung gegen ihn angestellt wegen Neuerung in Glaubenssachen, und er war froh, daß er im Sommer d. J. einem Ruf als Prediger in die Reichsstadt Hall in Schwaben folgen konnte (8. September 1522). Noch bis 1523 las er von Zeit zu Zeit Messe, doch mit der Erklärung, daß er sie nicht als Opfer für Lebende oder Verstorbene betrachte. Weit entfernt, gegen das Hergebrachte in stürmischer Weise aufzutreten, ging er mit großer Besonnenheit vor: Bekanntschaft mit dem Wort Gottes, Glauben und als dessen Frucht die rechte Liebe zu pflanzen, sah er als seinen Beruf an. Der Glaube müsse das Wort aufnehmen, nicht bloß als vom Munde des Predigers ausgehend, sondern als von Gott kommend, die Seele zu speisen und zum Leben zu führen. Innigste Vertrautheit mit der hl. Schrift und eine seltene Fertigkeit im Ausdruck kam ihm zu statten. Reich an Bibelstellen und Bibelerklärungen sind seine Vorträge, treffend seine Verdeutschungen, unabhängig von der erst später erscheinenden lutherischen Bibelübersetzung. So edel seine Sprache ist, so sehr sucht er seine Gedanken durch unmittelbare Lebensbeziehungen dem Verständnis der Hörer nahe zu bringen. Nach einleitenden Vorträgen über Glauben, Liebe, Seligkeit tritt er (1523) dem Heiligendienst entgegen; wir bedürfen bei Gott keinen Mittler, denn den einigen Herrn Jesus Christus; durch ihn haben wir zu Gott ein unerschrocken, frisch, frei Herz. Von der Kirche lehrt Brenz (in einer Predigt vom Jahre 1523: „die recht war christenlich Kirch und derselben Haupt ꝛc."), sie sei die Zahl der auserwählten Gläubigen, Laien wie Priester; diese Kirche kann nicht irren, denn sie trägt den unmittelbaren Lehrmeister, den hl. Geist, in sich. Wie sie ein verborgener geistlicher Leib ist, so hat sie auch kein weltliches, sichtbares Haupt. Nicht auf Petri Person baute Christus seine Kirche, sondern auf den Glauben; in seiner Person hätte sie ein strohernes Fundament; der Fels ist Christus selbst, Petrus heißt so nur als Bekenner des rechten Felsen.

Brenz erregte durch solche Predigt das größte Aufsehen und Widerspruch bei den zahlreichen Klosterleuten; er antwortete mit aller Ruhe. Insbesondere zeigte er jetzt den Widerstreit der Messe mit der Einsetzung Christi, weil sie dem Willen Christi entgegen und nur nach menschlichem Willen geschehe, so richte sie nichts aus und sei kein wahrhaftes Sakrament. Jetzt mußten die Mönche weichen. Die sittenlosesten schickte man dem Bischof nach Würzburg, nachdem man ihre Konkubinen entlassen. Das Kloster der Barfüßer wurde 1524 in Schulen umgewandelt, deutsche und lateinische, die Einkünfte zu Besoldungen für Lehrer verwendet. Indessen erlitt die Organisation des Kirchenwesens eine leidige Unterbrechung durch den Bauernaufruhr (1525), der die Stadt in große Gefahr brachte. Die Aufständischen hatten eine Reihe von Dörfern um Hall schon genommen und waren vor die Stadt gezogen mit der Forderung der Übergabe: Hall hatte es seinem Reformator zu danken, daß es nur vom Schrecken berührt wurde. Brenz, der im Bauernkriege ebenso wie in den päpstlichen Bullen ein Satanswerk sah, um das Reich Christi zu hindern, hielt dem sich empörenden Volk wie den Fürsten und Herren als das einzig richtige Maß das Wort Gottes entgegen. Den Bauern, die von christlicher Liebe, Freiheit und Brüderschaft sprachen, erklärte er: hierzu wären auch wir mit Leib und Gut geneigt, wo die rechten Mittel, sie zu erobern, fürgewendet würden; aber mit Rache und Auflehnung wider die Obrigkeit wird dies nicht erreicht. Hier ist vor allem Geduld, Liebe zu Gott, williger Gehorsam nötig. Wie Brenz den Mißverstand christlicher Freiheit straft, so führt er den Herren zu Gemüt, wie sie sich christlich zu halten haben gegen die Unterthanen. Er führt den Grund der Empörung großenteils auf das Verhalten der Obrigkeiten selbst zurück: sie haben Anlaß gegeben mit unfleißigem, herbem Regiment, und aus Übermut und Eigennutz mehr an den Unterthanen, denn Gottes Ehre und Befehl gesucht. Seine Prüfung der 12 Artikel der Bauernschaft ist ein Meisterwerk von Auseinandersetzung der Pflichten und Rechte der Obrigkeiten und Unterthanen. Sie steht dem Gutachten Luthers und Melanchthons würdig zur Seite und jenem noch voran durch die größere Ruhe und streng biblische Grundlage (s. Predigt vom Gehorsam der Unterthanen gegen ihre Obrigkeit, gehalten im März 1525; und Rathschlag über die zwölf Artikel, an Pfalzgraf Ludwig übersandt im Juni 1525). Als die Bauern angriffen, riet Brenz, man soll sich ihnen nicht ergeben, denn wenn man ihnen willfahre, werden sie mehr haben wollen; man soll sich nur aufs schärfste wehren. Der Schrecken des Geschützes jagte sie auseinander. Aber nachher riet er auch dringend zur Milde, da weitaus die meisten wider Willen zu dem Unternehmen gezwungen worden. Nach wiederhergestellter äußerer Ruhe konnte Brenz nun an die Regelung des Kirchenwesens gehen, wobei er Ad. Weiß in Crailsheim zu Rate zog. Weihnachten 1525 wurde das Abendmahl unter beiden Gestalten ausgeteilt. Verlesung der Einsetzungsworte, allgemeine Aufforderung zum Sündenbekenntnis ging voran; Ermahnung, nun in Liebe sich als Glieder Eines Leibes zu beweisen, Danksagung und Segen folgte nach. Ostern 1526 erschien die erste Kirchenordnung für die Stadt Hall und das hallische Land (s. bei Richter KOO. I, 40 ff.). Brenz weist das Recht der Obrigkeit nach, christliche Einrichtungen zu treffen; sie habe es von Amtswegen und als Mitgenossin der Kindschaft Gottes. Christus habe drei Stücke befohlen, Predigt, Taufe, Abendmahl. Die letzten Unruhen haben bewiesen, zu welcher Zerrüttung die Vermischung des Wortes Gottes mit menschlichen Satzungen führe. Daher müsse es lauter und rein von aller menschlichen Zuthat gepredigt werden. Dies zu fördern, seien die Reichsstädte durch ihren Eid zu Gott verpflichtet, wie durch ihren Eid gegen den Kaiser, da hierdurch der Zerrüttung am besten gesteuert werde. Wolle der Kaiser etwas Christliches und Göttlicheres aufrichten, so wolle man jederzeit gehorchen. Nun werden die einzelnen Gottesdienste, vor- und nachmittags, bestimmt, statt der Frühmesse eine Art Bibelstunde namentlich als Jugendgottesdienst, statt der Totenmesse Begleitung der Leiche auf den Kirchhof und Gedächtnispredigt. Hinsichtlich der Kirchenzucht erinnert Brenz, wie in der ersten christlichen Zeit, da das weltliche Regiment zur Bestrafung der Bösen noch in der Heiden und Juden Händen gewesen, die Bischöfe und Väter für gut angesehen, eine solche Ordnung zu halten, daß aus der Gemeinde etliche ältere redliche Männer (Presbyter) bestellt werden, die auf die Kirche fleißig Achtung geben und die, so ärgerlich leben, ermahnen, wenn aber Ermahnung und auferlegte Buße nichts helfen, sie unter Vorsitz des Bischofs in den Bann thun. Seit aber die weltliche Gewalt in der Gläubigen Händen ist, sei es passend, daß die Obrigkeit zum Pfarrherrn oder Prediger etliche Personen aus der Bürgerschaft verordne, die eine Synode halten und den Gesetzesübertreter ermahnen. Der bischöfliche Bann und Synod

sei bisher schier mehr eine Erlaubung der Sünde gewesen, denn Strafe; daher es vonnöten sei, eine nützliche christliche Ordnung aufzurichten, damit der Sünder durch Entziehung der kirchlichen Wohlthaten zum Bewußtsein komme, daß er sich aus der Gemeinschaft der Heiligen ausgeschlossen habe, aber auch versichert werde, daß die Gemeinde nicht aufhöre, für ihn zu bitten. Hieran schließt sich eine Eheordnung, Schulordnung und Armenkastenordnung an; denn, wie Brenz schön sagt: „die Armen seien der christlichen Kirche hoch verwandt".

Auch an dem Verdienst der Reformation um besseren Jugendunterricht nahm Brenz redlichen Anteil. In der von ihm dem Rat zu Anfang des Jahres 1526 übergebenen Schulordnung finden wir noch keinen besonderen Katechismusunterricht erwähnt. Dagegen folgten schon 1527—1528 seine: „Fragstück des christlichen Glaubens für die Jugend zu Schw.-Hall". Der Catechismus minor enthält die Fragen an die Kinder über Taufe, Glauben, Gebote, Vater-Unser, Nachtmahl, der Cat. major die Auslegung zur Belehrung für die Erwachsenen. Schon 1529 war dieser älteste Katechismus der evangelischen Kirche ins Lateinische übersetzt. Brenz spricht sich in der Vorrede zu seinem späteren großen Katechismus (1535) dahin aus, daß er manches in jenen kleinen katechetischen Schriften nicht mehr zu billigen vermöge. Immerhin aber zeichnen sie sich durch Einfachheit, Kindlichkeit und Wärme aus und waren von reichem Segen begleitet.

Hatte Brenz nach dem Bisherigen im nächsten Kreise und unter den Pfarrern der Umgegend bis Ingelfingen und Blaufelden eine segensreiche praktische Thätigkeit entwickelt, so sollte er durch seine Beteiligung an den Lehrstreitigkeiten der Zeit auch in weiterreichende Bewegungen hineingezogen werden. Schon in die ersten Jahre seines Wirkens in Hall fällt die Teilnahme am Abendmahlsstreit. Anlaß hierzu gab ihm zunächst 1525 Oekolompads Schrift de genuina verborum: hoc est corpus etc. expositione (s. d. A. Oekolampad). So treffend dessen Polemik gegen die Transsubstantiationslehre und andere in der Kirche eingerissene Mißbräuche war, so wenig konnten sich Brenz und seine Amtsbrüder in Schwaben (namentlich Schnepf, Lachmann, Isenmann, Gräter), denen er seine Schrift zuschickte, von ihrem mit Luther wesentlich übereinstimmenden Standpunkt aus mit seiner symbolischen Auffassung des AM vereinigen. Obwohl persönlich Oekolampad verpflichtet, fühlten sie sich doch gedrungen, ihm gegenüber die reale Bedeutung des Sakraments ausführlich zu verteidigen in dem von Brenz verfaßten, am 21. Oktober 1525 zu Hall von 14 Theologen unterzeichneten Syngramma suevicum, in welchem sie hauptsächlich zu beweisen suchten: daß das Wort Christi beim Abendmahl als das Wort göttlicher Machtvollkommenheit und göttlich untrüglicher Verheißung die That d. h. die wirklich reale Mitteilung des Leibes und Blutes Christi verbürge und in sich schließe. Fände man in diesem Wort einen Tropus, so sei seine ganze Lehre, der ganze äußere Christus in Frage gestellt. Christus, obwohl zur Rechten Gottes sitzend, habe sich und seine Segnungen uns nicht entzogen; wie er im Wort uns den heil. Geist mitteilt, so im Abendmahl seinen Leib und sein Blut und damit die himmlischen Güter der Vergebung der Sünden und der Heiligung. Wir sehen, wie Brenz und seine Genossen das Wort Christi zugleich die schöpferische Macht und Selbstoffenbarung des verherrlichten Erlösers ist. Durch dies Wort allein, nicht durch die Intention des Genießenden, ist die in den sinnlichen Elementen gegebene übersinnliche Gnadengabe verbürgt; nicht der Glaube macht das Sakrament, sondern die Kraft Gottes, die durch das Wort der Verheißung wirksam ist. „Das Wort bringt den Leib Christi in das Brot, macht dieses zum corpus corporale Christi." Wie wenig sich Brenz durch diesen Widerspruch in der Hochschätzung seines Gegners irre machen ließ, spricht er in einem Brief an Butzer aus, den er versichert, daß er trotzdem den Oekolampad aufs höchste verehre. Dieser äußerte sich empfindlich über die Schrift der schwäbischen Theologen, versuchte jedoch noch einige Jahre eine Vereinigung mit ihnen, wie namentlich auf dem Gespräch zu Bern 1528; auch die Straßburger suchten vergeblich Brenz zu Zwinglischen Ansichten hinüberzuziehen, der die Bundesgenossenschaft eines Jak. Strauß abwies. Es war besonders Brenz' Einfluß, durch welchen die lutherische Abendmahlslehre im nördlichen Schwaben und in Franken zu herrschendem Ansehen gelangte. Die mit Brenz innig verbundenen Prediger im Kraichgau, in Heilbronn und im Hohenloheschen waren dafür. Melanchthon lobt ihre Standhaftigkeit; Luther schrieb eine Vorrede zu der durch Agrikola verfertigten Übersetzung des Syngramma, in welcher er die Schrift bestens empfiehlt. Als Landgraf Philipp durch das Marburger Gespräch eine Hebung des Zwiespalts herbeizuführen suchte, erschien auf

seine und des Markgrafen Georg von Brandenburg Veranlassung auch Brenz bei dem Gespräch, über dessen Verlauf wir zwei Berichte von ihm besitzen (s. Anecdota Br. S. X). Er selbst beteiligte sich wenig dabei, unterzeichnete aber die 15 Artikel, über die man sich verständigte. Zum erstenmal seit Heidelberg sah er Luther hier persönlich, auch den vertriebenen Herzog Ulrich von Württemberg lernte er kennen und spricht den Wunsch aus, daß dieser Fürst, der durch die Schule des Unglücks umgewandelt und für das Evangelium begeistert sei, wieder in sein rechtmäßiges Erbe eingesetzt werde. Brenz selbst machte auf die übrigen, wie Melanchthon an Jonas schreibt, einen sehr günstigen Eindruck.

Unterdessen stand Brenz nicht bloß mit zahlreichen Geistlichen in der Nähe und Ferne, sondern auch mit vielen der Reformation geneigten Rittern und Edelleuten, z. B. Dietrich von Gemmingen, Hans Landschad zu Neckarsteinach, in lebhaftem Verkehr. Wichtiger wurde sein Verhältnis zu Markgraf Georg von Brandenburg, der zuerst im Mai 1529 ein Gutachten über die Klosterreform in der Markgrafschaft von Brenz erbat und ihn im Mai 1530 mit seinen eigenen Theologen auf den Reichstag in Augsburg nahm. Ehe er aber dorthin abreiste, hatte B. noch schwere Kämpfe in Hall, das 1529 auf dem Reichstag zu Speyer nicht gewagt hatte, der Protestation der evangel. Stände beizutreten. B. trat mannhaft auf. Die Altgläubigen mußten aus dem Rat treten. Die Lauen in der Gemeinde wurden aufgerüttelt. Obwohl sich Brenz für kräftige Rüstung zum Krieg wider die Türken ausspricht, klagt er doch über die dadurch nötig werdende Schatzung für die Unterthanen, die man durch größere Sparsamkeit, Meidung der Hoffart, unnötigen Bauens, Banketierens u. dgl. hätte meiden können. Die besten Mauern seien ein fromm göttlich Leben und gute Nachbarn; dagegen soll man öffentliche Zechen, Tänze u. dgl. abthun, den Betrügereien, Schwören, Unzucht, der Verachtung des Evangeliums mit Nachdruck begegnen. Er erließ öffentliche Ermahnungen von der Kanzel und ließ eine Reihe von Bußpredigten erscheinen (1530), zu welchen Luther eine Vorrede schrieb. Die zahlreichen Briefe, die Brenz von Augsburg aus an Isenmann schreibt (gedr. im C. Ref. II, S. 92 ff.), geben ein lebendiges Bild der dortigen Bestrebungen und Erfolge. Den Bemühungen des Landgrafen Philipp für eine Vereinigung mit den Zwinglianern trat Brenz mit Melanchthon entschieden entgegen, da dies die Duldung der evangelischen Lehre durch den Kaiser gefährden würde (11. Juni): sie schätzen manche Zwinglianer als Freunde, Brüderschaft aber können sie mit ihnen ohne Ärgernis nicht schließen, und müssen die Sache Gott befehlen: menschliche Hilfe vermöge nichts. Auch an Luther schrieb Brenz von Augsburg aus und teilte ihm seine schweren Besorgnisse mit; Luthers Antwortschreiben vom 30. Juni ist eines der schönsten Denkmale der Glaubenskraft und klaren Voraussicht des großen Reformators, wie seiner hohen Achtung vor Brenz. In den nach Übergabe der Konfession und Verlesung der Konfutation (August 1530) niedergesetzten Ausschuß wurde evangelischerseits auch Brenz gewählt. Melanchthon rühmt seine Tüchtigkeit in den Worten: „er wollt lieber den einigen Brentium bei sich im Concilio haben, denn keinen andern Theologen, denn da wäre Verstand und Beständigkeit, Rat und That bei einander“. Zum Lohn für seine aufopfernde Mühe bei den so peinlichen Verhandlungen mußte sich Brenz mit seinen Genossen der Verleugnung des Glaubens beschuldigen lassen: er setzte sich darüber weg im Bewußtsein seiner unerschütterlichen Treue gegen das evangelische Bekenntnis. Aber zuzugeben ist, daß B. sich stark von dem ängstlichen Melanchthon und seinen Zugeständnissen beeinflussen ließ. Dem Rat zu Hall riet er, den unbilligen Reichstagsabschied nicht anzunehmen, sondern mit einer Protestation dagegen an ein künftiges Konzil zu appellieren, denn in Glaubenssachen sei der Kaiser kein Richter (s. Anecd. Br. S. 98 ff.). Zur Annahme der Augustana ließ der Rat sich erst nachträglich bewegen.

Die wichtige Frage: ob man dem Kaiser der Religion halber bewaffneten Widerstand thun und sich in ein Verteidigungsbündnis einlassen dürfe, verneinte Brenz aufs Bestimmteste. Er sah das römische Reich als eine Ordnung Gottes an; dessen oberstem Stand, dem Kaiser, seien die mittleren Stände ebenso unterthan, wie der dritte, der gemeine Unterthan, ihnen. Man sage: der Kaiser verfolge das Wort Gottes; aber den Glauben, als eine Gabe Gottes, vermöge er nicht auszurotten. Zum Bekenntnis habe der Christ den Mund, nicht das Schwert; seine Pflicht sei, bekennen und leiden (vgl. die schönen Bedenken in dieser Angelegenheit, reich an Belegen aus der biblischen Geschichte Anecd. Br. 44 ff., 123 ff.). Hall und Ansbach traten nicht in den Schmalkaldischen Bund.

Wie Brenz in dem Abendmahlsstreit auf Luthers Seite stand, so trat er ihm unbedingt bei in der Lehre von der Kindertaufe gegenüber den wiedertäuferischen Bestrebungen. Entschieden erklärte er sich aber gegen das Strafverfahren des Staats in dieser Angelegenheit. Geschehe der Glaube nur mit dem Herzen, er sei recht oder unrecht, so gebühre der Obrigkeit nicht, ihn zu bestrafen, da sie nicht Herr über die Gewissen sei. Breche er aber herfür, daß man sich öffentlich oder heimlich zusammenrotte und ein neu Lehramt aufrichte, da wills anfahen der weltlichen Obrigkeit gebühren, solches zu wehren, nicht als Richter der Lehre, sondern des Unfriedens und öffentlichen Aergernisses, das daraus entstehe. Brenz hatte, wie Luther, sein Bedenken gegen die Todesstrafe wegen Irrlehre, besonders mit Rücksicht auf das Beispiel der Papisten und der Juden vor Christi Zeit. Während Melanchthon (1536) die Wiedertäufer dem Schwert verfallen sein läßt, trennt Brenz bestimmt Aufruhr und Lehre; nur im ersteren Fall ist Tod zu erkennen. Auf seinen Antrag beschränkte sich der Rat auf eine Warnung vor dem in der Nähe sich rührenden Wiedertäufertum.

Über das Verhältnis der Kirche zum Staat bemerkt er: die Kirche ohne den Staat wäre die Liebe der Mutter ohne die Zucht des Vaters; der Staat ohne die Kirche Gesetz ohne Evangelium. Den Staat hält nicht die äußere Gewalt zusammen, sondern das Leben des Glaubens in den Gemütern, die Anerkennung der Obrigkeit als einer göttlichen Ordnung. Nicht minder bedarf jener der Fürbitte der Kirche. Beide Regimente kommen eins dem andern zu statten, wie Leib und Seele, von denen ja auch eins mit dem andern leidet. Im Notfall könne wohl auch eines das Amt des andern versehen, da der Christ Priester und König zugleich sei. Daraus fließe das jus reformandi des Staats, das Recht, Irrlehrer abzusetzen und bessere Lehrer zu bestellen. War so das Einschreiten des Staats in die Kirchensachen durch den Notstand wie aus der Idee des geistlichen Priestertums gerechtfertigt, so bedurfte es nicht minder der Sicherung der Selbstständigkeit der Kirche gegen jenen. Brenz sprach für die Fortdauer der bischöflichen Gewalt, wenn sie sich zur Einigkeit des Glaubens herbeilasse; da dies aber an ihrem Widerstand gegen die Reformation scheiterte, so fragte sich, wem die Kirchengewalt anvertraut werden soll. In den Reichstagsabschieden waren der Territorialgewalt sehr umfassende Befugnisse eingeräumt. Brenz wollte in monarchischen Staaten dem Landesherrn die Anstellung der Prediger zuweisen, doch unter Zustimmung der Gemeinden; in den Reichsstädten hielt er die Zustimmung des Ausschusses für genügend; die Landgemeinden mußten sich damit begnügen, zu der alljährlich zu haltenden Synode je zwei oder drei Abgeordnete zu schicken, die die vorgekommenen Aergernisse anzugeben hätten. Auch dem Markgrafen Georg rät Brenz einen senatus presbytorum als Handhaber der Kirchenordnung an, da der Bischof nicht christlich gesinnt sei und die fürstliche Kanzlei mit weltlichen Dingen zu thun habe. Diesen Sendherren (Synodalmitgliedern) überließ Brenz die Bestrafung der Vergehen gegen die Kirche und christliche Sitte. Die Strafen waren Almosen, Fasten, Verbot des Waffentragens, Ausschließung vom Sakrament. Ein Kirchenkasten soll errichtet werden, nicht für weltliche Zwecke, sondern zur Steuer der Armen; seine Verwaltung könne man der weltlichen Obrigkeit überlassen. Mit allem Ernst eiferte Brenz gegen die Benutzung der Stiftungen für weltliche Zwecke; „hätten die Stifter weltlichen Nutzen schaffen wollen, so würden sie ohne Zweifel das Rathaus wohl gefunden haben". Stiftungen von Messen für Verstorbene und ähnliche für den evangelischen Gottesdienst zu verwenden, sei den Willen der Stifter nicht entgegen, die ja eine fromme Handlung beabsichtigt haben. Auch in der Ehegesetzgebung geht Brenz auf die Bestimmungen des Wortes Gottes zurück, nimmt die elterliche Gewalt gegen das kirchliche Dispensationsrecht in Schutz; verwirft das päpstliche Eherecht; beschränkt die verbotenen Verwandtschaftsgrade auf die dringendsten Fälle; Ehescheidung ist bloß im Fall des Ehebruchs zuläßig; Wiederverheiratung des Geschiedenen zu erlauben. Auf Ehebruch und Notzucht folge Todesstrafe. Gegen die Anwendung der Folter sprach er sich als göttlichem und menschlichem Recht zuwiderlaufend aus. Zins darf man nehmen, wenn das Geld zu einem Kauf u. dgl. aufgenommen werde; andernfalls soll die Liebe über das Geliehene nichts nehmen.

Gegen Ende des Jahres 1530, nach seiner Rückkehr von Augsburg, verehelichte sich Brenz mit Margarete, geb. Gräter, Witwe des Rats Wetzel. Sie gebar ihm sechs Kinder, von welchen drei den Vater überlebten, zwei Töchter: Sophie, nachher an Dr. Bidembach, Abt von Bebenhausen, und Barbara, an Dr. Theoderich Schnepf, Professor in Tübingen, verheiratet, und der Sohn Johannes, Professor zu Tübingen.

Damals stand Brenz in lebhaftem Briefwechsel mit Melanchthon, auch mit Luther, besonders über die Rechtfertigungslehre, an deren übereinstimmender Fassung den Wittenbergern alles gelegen war. Was seine schriftstellerische Thätigkeit in dieser ersten Lebensperiode betrifft, so gab er außer dem Syngramma und den Katechismen, sowie einer Anzahl kleinerer Schriften praktischen und erbaulichen Inhalts, einen Kommentar zum Hiob 1527, zum Evang. Johannis 1528, Hosea und Prediger 1529, Amos 1530, 22 Türkenpredigten 1532 heraus. In der Vorrede zum Amos spricht Luther die höchste Anerkennung der Brenzschen Schriften und dieser insbesondere aus: mit Brenzs Schriften verglichen ekeln ihn die seinigen an. Brenzs Geist sei viel lieblicher, sanfter, ruhiger, sein Ausdruck gewandter, klarer, anziehender. Von dem vierfachen Geist des Elias sei ihm der Sturmwind zu Teil geworden, der Berge zerreiße und Felsen zerschmetterte, Brenz dagegen das sanfte Säuseln. Namentlich schätze er das hoch, daß Brenz das Hauptstück, die Gerechtigkeit aus dem Glauben, so treu und rein vortrage. In den nächsten Jahren erschienen noch seine 122 Homilien über die Apostelgeschichte 1534 (mit Zueignung an Abt Schopper von Heilsbronn) und der Kommentar zu den Büchern der Richter und Ruth 1535.

Mit dem Markgrafen Georg blieb Brenz in stetem Verkehr. 1532 begab er sich selbst auf 6 Wochen nach Nürnberg, um gemeinschaftlich mit A. Osiander an die Kirchenordnung für Brandenburg-Ansbach wie für das Nürnbergsche Gebiet die letzte Hand anzulegen, die dann zu Anfang des Jahres 1533 in Wirksamkeit trat. Die Kirchenordnung wurde von Dr. Eck aufs heftigste angegriffen, von Osiander verteidigt: ihre beste Rechtfertigung war, daß sie die Mutter verschiedener anderer Kirchenordnungen geworden ist. In dem bald nachher in Nürnberg entstandenen Streit zwischen Osiander, der die Privatbeichte verlangte, und den übrigen Geistlichen nebst dem Rat, welche die allgemeine Beichte und Generalabsolution wollten, trat Brenz im wesentlichen auf Osianders Seite, besonders aus dem Grunde, weil sonst kein Unterschied sei zwischen Absolution und Predigt; jene müsse eine Applikation der gemeinen Predigt auf das Individuum sein; doch unterwarf er sich gern dem Urteil der Wittenberger Theologen (vgl. Möller, Osiander S. 173 ff.).

Mit Ad. Weiß half Brenz die Reichsstadt Dinkelsbühl bei der Berufung ihres ersten evangel. Pfarrers und der Einführung der Reformation 1533 beraten. Wichtiger noch als die bisherigen Beziehungen wurde Brenz' Einwirkung auf die Reformation des Kirchen- und Schulwesens in dem Herzogtum Württemberg. Der Wunsch, den Brenz in Marburg ausgesprochen, war erfüllt, Herzog Ulrich 1534 siegreich in sein Fürstentum zurückgekehrt und dem Evangelium eine wichtige Thüre aufgethan. Obwohl zunächst Blarer und Schnepf sich in die Reformation des Landes teilten, so wurde Brenz im Sommer 1535 nach Stuttgart berufen, teils zu Verhandlungen über die Abendmahlslehre, teils um die von Schnepf verfaßte (erste) württembergische Kirchenordnung durchzusehen, was er mit gewohnter Sorgfalt ausführte. Die Vorrede von Brenz ist der zur Nürnbergschen KO. sehr ähnlich. Ein nicht geringer Teil des Inhalts ist seinen Entwürfen wörtlich entnommen, namentlich ist der angehängte kleine Katechismus sein Werk. In letzterem ist die Anordnung der sechs Hauptstücke: Taufe, Glaube, Gebet, Gebote, Abendmahl, Schlüsselgewalt die bekanntlich von Luthers Einteilung verschiedene Brenzische, die Erklärung ist mehr dem Lutherschen Ausdruck angepaßt, ganz wie noch jetzt im württembergischen Katechismus und Konfirmandenbüchlein. Endlich legte Brenz dem Herzog noch eine Visitations- und Eheordnung vor, wonach jährlich die Kirchen durch weltliche und geistliche Verordnete zu visitieren seien, um sich von der Reinheit der Lehre und Übung der Zucht zu überzeugen, daneben aber auch die ökonomischen Verhältnisse, Kirchengebäude, Stiftungen, Schulen und Thätigkeit der Amtleute zu prüfen. Nachdem 1536 Melanchthon aus Anlaß eines Besuchs in Tübingen auf die notwendigen Reformen aufmerksam gemacht, kam Brenz auf das dringende Ersuchen des Herzogs nach Tübingen und trat, nachdem er dem Tag in Schmalkalden (Febr. 1537) angewohnt und Bugenhagen bevollmächtigt hatte, die Artikel für ihn zu unterzeichnen, im April seinen Posten als herzoglicher Kommissär an. Es war keine geringe Arbeit, die seiner wartete. Da es nicht gelang, sogleich einen tüchtigen Theologen zu gewinnen, so entschloß sich Brenz selbst zur Haltung von Vorlesungen, predigte fleißig, brachte die ins Stocken geratene Erteilung von akademischen Würden wieder in Gang, benutzte aber auch die Gelegenheit, selbst noch mathematische Vorlesungen zu hören. Von Tübingen aus wohnte er der in Urach gepflogenen Verhandlung über die Bilder (Sept. 1537) an, und erklärt sich bloß für die Abschaffung der ärgerlichen; denn falls

man alle beseitigte, würde ein großes Geschrei entstehen, auch käme die Universität in den Verdacht des Zwinglianismus und könnte großen Abgang erleiden. Brenz hatte die besonnensten Ansichten über den Wert der Kunst für die Religion. Wie Gesang und Musik, tragen auch passende Bilder frommer Personen und denkwürdiger Begebenheiten zur Belebung des Gottesdienstes bei. Das mosaische Bilderverbot gehe nicht auf solche, sondern auf den gottlosen Mißbrauch. Im April 1537 kehrte Brenz nach Hall zurück, wohnte im Juni 1540 dem Hagenauer Gespräch, gegen Ende des Jahres dem Wormser, April 1541 dem Regensburger an, obwohl von solchen Verhandlungen mit dem katholischen Gegenpart sich nichts versprechend. In Hall galt es immer noch, Reste des alten Kirchenwesens zu beseitigen. Nachdem er das Ruralkapitel mit Isenmann als Superintendenten erneut und eine Visitation, der zwei Ratsglieder und er selbst anwohnten, eingeführt hatte, erschien 1543 die neue „Kirchenordnung für das hallische Land", ein besonders wichtiges, selbstständiges Werk. Dem Kirchenjahr und seinen einzelnen Teilen, wie den Perikopen, ist hier besondere Sorgfalt gewidmet. Unter den Feiertagen finden wir auch Michaelis und Allerheiligen. Die Taufe muß im öffentlichen Gottesdienste geschehen. Welchen Wert Brenz auf den Katechismus legte, sprach er in demselben Jahre in seiner Vorrede zu Melanchthons Katechismus aus: Man soll die Jünglinge nicht abhalten vom Studium der Alten; aber erst wenn ein christlicher Grund gelegt sei, gewinne dieses Gebäude Bestand. Wie unsere Vorfahren die Kinder zu Hause die 10 Gebote, den Glauben und das Vater-Unser haben hersagen lassen, durch welchen Hauskatechismus der Herr in der schrecklichen Finsternis seine Kirche erhalten, so müsse man jetzt die Kinder die Anfangsgründe der christlichen Frömmigkeit auswendig lernen lassen. In dems. Jahre erschien sein Kommentar zum Philipperbrief und zum B. Esther, 1544 die Homilien de poenitentia und der Kommentar zum Leviticus. Vergebens hatte ihn 1542 Herzog Moritz für die Universität Leipzig zu gewinnen gesucht. Er lehnte den Ruf, wie einen erneuten nach Tübingen, ab, schlichtete dagegen von Hall aus den in Mömpelgard zwischen Tossanus, dem zwinglisch gesinnten Prediger des Grafen Georg, und dem lutherischen Pfarrer Engelmann entstandenen Abendmahlsstreit, indem er dem letzteren des Friedens wegen zu ruhigem Auftreten rät. Seine Teilnahme für die Reformation in Köln bewies Br. durch die Widmung seiner Homilien über das Ev. Joh. an Kurfürst Hermann 1545.

Zum Regensburger Gespräch, Januar 1546, kam Brenz mit Schnepf. Am 17. Februar, den Tag vor Luthers Tod, schrieb er diesem, wie die Ausgleichung des Zwiespalts mit so unredlichen Gegnern nicht zu erwarten sei. Da kam die Nachricht vom Tod des teuren Mannes, die ihn aufs Wehmütigste stimmte. „Ach, daß ich Wassers genug hätte, schreibt er an Amsdorf, zu beweinen die Verlassenen der Töchter meines Volkes! Ihr sagt: Christus lebt ja noch; wohl, aber sein auserwähltes Rüstzeug ist uns entzogen. Großer Leute Tod ist insgemein kein guter Vorbote". Im Juli, als der Kriegssturm schon auszubrechen drohte, ließ er seine Erklärung des Galaterbriefs als ein Denkmal für Luther erscheinen. Bei seiner Lehre wolle er bleiben und nie die Segnungen, die von ihm ausgegangen, mißkennen.

Das erwartete Unglück brach schnell herein. Brenz hatte seine Ansicht über den Widerstand infolge der bisherigen Erfahrungen dahin modifiziert, daß er gegen den Markgrafen von Brandenburg nicht bloß die Zulässigkeit der Hilfsverweigerung für den Kaiser, falls er die Evangelischen mit Krieg überziehen wolle, aussprach, sondern selbst Verteidigungsmaßregeln für erlaubt erklärte. Hall war 1538 dem Schmalkald. Bund beigetreten. Als der siegreiche Kaiser am 16. Dezember nach Hall kam, gerieten Brenz' Papiere, Briefe und Predigten in die Hände der Kaiserlichen. Brenz mußte fliehen, erst auf einen hohen Turm in der Stadt, sodann, am Thomastag abends, mit Hinterlassung von Gattin und sechs Kindern, in fremdem Gewand bei strenger Kälte in Feld und Wald. Er klagte bitter über die Haller, daß sie ihn, der ihnen 24 Jahre lang, unter Ablehnung so vieler ehrenvoller Berufungen, treu gedient, und so viele Gebete für sie zu Gott emporgesandt, auf solche Weise haben verjagen lassen. Er warf seine Sorge auf den Herrn; könne er zurückkehren, so danke er dem Herrn, mehr um der Kirche als um seiner selbst willen; wo nicht, so sei die Erde des Herrn. Auf das Verlangen des Rats kehrte er zurück; doch nicht auf lange. Das Interim erschien; Brenz nennt es den Interitus; der Kaiser sei aufs Offenbarste belogen, wenn man ihn versichere, das Abendmahl unter einer Gestalt sei seit der Apostel Zeiten in Gebrauch und den ordinierten Geistlichen das Heiraten verboten gewesen. Es sei ein Irrtum zu glauben, die Interimisten werden die Lehre der Evangelischen stehen lassen, wenn man

nur ihre Ceremonien annehme. Brenz und Isenmann erklärten dem Rat, sie lassen sich die angesonnenen Änderungen im Gottesdienst nicht gegen ihr Gewissen aufdrängen. Als Brenz' Gutachten in die Öffentlichkeit kam, verlangte Granvella seine Auslieferung. Vom Ratszimmer, in welchem der kaiserliche Kommissär das Begehren ausgesprochen, schickte ihm Ratsherr Büschler einen Zettel mit den Worten: Fuge Brenti cito, citius, citissime! Am Abend seines 49. Geburtstages, 24. Juni 1548, nachdem er noch gepredigt und mit seiner Familie zusammengewesen, eilte er zur Stadt hinaus. Gleich nachher rückten die spanischen Soldaten in das Haus, ihn festzunehmen. Seine todkranke Frau muß mit den Kindern ausziehen, Brenz zum zweitenmal sich unter freiem Himmel umhertreiben, den Tag über in dichtem Wald, nachts an einem unbekannten Ort, wo er mit den Seinigen betet, und dann zu Herzog Ulrich eilen. Ein Preis ist auf seinen Kopf gesetzt. Er will doch zurückkehren, wenn es der Rat mit ihm wagen will. Dieser erklärt es für eine Unmöglichkeit. Am 15. September schrieb Brenz sein Abschiedsschreiben an den Rat, in dem er für alle Gutthaten dankt, um die Vierteljahrsbesoldung bis Michaelis und um die zugesagten Stipendien für seinen Sohn bittet, auch Weib und Kinder seinem Schutz empfiehlt. Der Rat sagt ihm unter dem 22. dies freundlich zu. In diesen Tagen sah er seine Frau zum letztenmal. Verschiedene Berufungen, die er in dieser Zeit von Herzog Albrecht von Preußen und durch Cranmer von England erhielt, schlug er aus. Herzog Ulrich hatte ihn an der Grenze abholen und in ein sicheres Versteck auf die Burg Hohenwittlingen bei Urach bringen lassen. Hier schrieb er die Erklärung des 93. und 130. Psalms: „Joanne Witlingio auctore“. Als der Herzog vernahm, daß auch in Württemberg auf Brenz gefahndet werde, schickte er ihn über Straßburg nach Basel, wo Brenz am 1. Oktober ankam, wohlwollende Aufnahme fand, und an seinem Kommentar über den Jesajas arbeitete. Daß er hier mit dem nachherigen Herzog Christof zusammentraf, war eine Führung von besonderer Wichtigkeit. Hier erhielt er die Trauerkunde vom Tod seiner Gattin; Christof nahm die beiden älteren Töchter an seinen Hof. Die verwaiste Lage der übrigen ließ dem Vater indes keine Ruhe; er eilte, keine Gefahr scheuend, nach Stuttgart, wohin er sie bringen ließ. Da erhielt Herzog Ulrich von der Herzogin von Baiern, Maria Jakobäa, die Nachricht von neuen Nachstellungen gegen Brenz, der sich nun in den obersten Teil eines Hauses flüchtete hinter einen Holzstoß, wohin nach der Sage jeden Tag eine Henne ein Ei legte, von dem er sein Dasein fristete, bis die Spanier wieder abzogen. Von hier begab er sich auf die Burg Hornberg bei Calw auf den Schwarzwald, wo er unter dem Namen eines Vogts Engster (von ἔγκαυστος = gebrannt, Brenz) bei anderthalb Jahr zubrachte (s. Stälin, S. 468). Im Herbst 1550 rief ihn Ulrich nach Urach, wo unterdessen sein Kollege Isenmann die Stadtpfarrstelle erhalten hatte; da Brenz nicht sicher genug war, brachte er einige Zeit beim Pfarrer in dem abgelegenen Mägerlingen zu. Im September 1550 verehelichte er sich zum zweitenmal mit der Tochter Isenmanns, Katharina, mit der er bis zu seinem Tod in der glücklichsten Ehe lebte, und die ihm 12 Kinder gebar. Nach Ulrichs Tod, im November 1550, rief ihn Christof in seine Nähe (obgleich K. Karl V. noch im September 1551 seine Entfernung verlangte), um sich namentlich seines Rats wegen Beschickung des Trienter Konzils zu bedienen. Brenz urteilte von diesem: es werde ein Verhör werden, wie Kaiphas Christum, die Hohepriester Petrus und die andern Aposteln verhört haben! Doch könnte man die Nichtbeschickung als Verachtung, Ungehorsam oder Feigheit auslegen; daher solle man mit einer einfachen Protestation ein freimütiges Bekenntnis der reinen Lehre verbinden. Er arbeitete selbst nach einer Verständigung mit den Straßburgern zu Dornstetten mit 10 andern württemb. Theologen die Confessio wirtembergica aus (im Mai und Juni 1551, gedruckt 1552; über die Ausgaben vers. s. Schnurrer S. 214; Stälin S. 504), die Melanchthons und der Sachsen Billigung erhielt. Die im Oktober 1551 nach Trient geschickten Räte überbrachten die Konfession (23. Januar 1552), wurden jedoch mit den nachgesandten Theologen nicht gehört, da „man von denen keinen Unterricht annehme, die den Vätern Gehorsam schuldig seien“.

Im März 1552 schickte der Herzog eine zweite Gesandtschaft, worunter Brenz selbst, nach: man hielt sie hin, bis sie den 8. April unverrichteter Dinge wieder heimzog; bald hernach, den 20. April, sprengte Moritz, Kriegszug die Versammlung auseinander. Inzwischen hatte Herz. Christof das Interim abgeschafft; bald darauf gab ihm der Passauer Vertrag zur Neuordnung des Kirchenwesens freie Hand. Im Januar 1553 wurde Brenz, der bisher noch kein festes Amt in Württemberg bekleidete, sondern an verschiedenen Orten — in Stuttgart, Tübingen, Sindelfingen, Ehningen — als

Ratgeber des Herzogs in Kirchensachen sich aufgehalten und wiederholte Berufungen nach Preußen, Dänemark, Magdeburg, Augsburg ausgeschlagen hatte, zum Probst und ersten Prediger an der Stiftskirche zu Stuttgart, der höchsten kirchlichen Würde des Landes, und zugleich zum lebenslänglichen herzoglichen Rat ernannt (s. den Bestallungsbrief vom 24. September 1554 in Anecd. Br. S. 388). Fortan blieb er der treue, mit dem höchsten Vertrauen beehrte Berater und Diener seines Fürsten in allen kirchlichen und Schulangelegenheiten: so 1554—1555 bei den Verhandlungen über den Augsburger Religionsfrieden, 1556 bei den Verhandlungen mit Lasco, 1557 beim Frankenthaler Gespräch mit den Täufern und beim Wormser Kolloquium, 1558 bei dem Frankfurter Rezeß, 1559 wegen der vorgeschlagenen Synode unter den augsburgischen Konfessionsverwandten, 1561 wegen der erneuten Unterschrift der Conf. Aug., 1562 wegen Beilegung der dogmatischen Spaltungen, 1563 wegen des Heidelberger Katechismus, 1564 beim Maulbronner Gespräch, den kryptocalvinistischen Streitigkeiten, den Konkordienverhandlungen &c. Insbesondere aber war er Herzog Christofs rechte Hand, Berater und Konzipient bei der Organisation des Württembergischen Kirchen- und Schulwesens 1551 bis 1559: nachdem eine Reihe einzelner Gesetze und Ordnungen (Ehe-, Armenkasten-, Visitations-, Kloster-Ordnung &c.) erschienen war, wurden dieselben schließlich in einen Codex zusammengefaßt: Die große Kirchenordnung, oder wie sie ursprünglich heißt: Summarischer und einfältiger Begriff &c. vom 15. Mai 1559 mit der Confessio Wirtemb. vom Jahr 1552 an der Spitze. Diese stimmt mit der Conf. Aug. wesentlich überein, ist aber in den zwischen der evang. und röm. Kirche strittigen Lehren bestimmter und vollständiger, und bei aller Entschiedenheit doch ausgezeichnet durch Klarheit, Milde und Besonnenheit. Gleichzeitig erschien auch Brenz' großer Katechismus (Cat. pia et utili explicatione illustratus), von Brenz zunächst bloß handschriftlich entworfen und an Amtsbrüder mitgeteilt, herausgeg. von Caspar Gräter von Gundelsheim, gedruckt 1551 zu Frankfurt in lateinischer Sprache, deutsch Frankfurt 1552 fol.; Hall 1554, 4°, damals von lutherischen Zeloten als ein liber schismaticus aufs heftigste angegriffen, von anderen hochgeschätzt und noch heute eine reiche Quelle der Belehrung und Erbauung (neue Ausg. von Schütz, Leipzig 1852). — Die WKO. von 1559 übte wie die frühere von 1536 großen Einfluß auf andere Landeskirchen, bes. die braunschweigische und kursächsische, aus. Sie weist in ihrer Vorrede sehr entschieden das Vermeinen zurück, als stehe der weltlichen Obrigkeit allein das weltliche Regiment zu, läßt jedoch den Gemeinden das Recht, die vom Kirchenregiment ernannten Geistlichen aus „ehehaften" Gründen zu rekusieren. Die Übung der Kirchenzucht, schon früher dem Gemeindekollegium und den einzelnen Geistlichen entrückt, ward der Oberkirchenbehörde überlassen, auf deren Anordnung „der Bann" auf kürzere oder längere Zeit erfolgte und von der Kanzel bekannt gemacht wurde. Einen von Caspar Lyser und J. Andreä 1554 im September gestellten Antrag auf eine strengere, der calvin. Praxis nachgebildete Zuchtordnung hatte Brenz entschieden zurückgewiesen: Christus befehle dem Petrus nicht bloß 7 mal zu vergeben; dem Prediger gebühre nur die Censur durch die Predigt und Aufforderung zur Buße, auch Abmahnung vom Abendmahl; die wirkliche Ausschließung fordere einen ordentlichen gerichtlichen Prozeß, zu dem nur die Gesamtkirche ermächtigt sei.

Von dem Vorwurf, der Brenz von späteren, wie selbst von J. A. Bengel, gemacht wurde, er habe zur Schmälerung des Kirchenguts geholfen, ist er freizusprechen. Zwar übertrug der Herzog die Verwaltung desselben nicht der Kirche, sondern der weltlichen Obrigkeit, d. h. den weltlichen Gliedern des Kirchenrats, jedoch als unantastbares Eigentum der Kirche und ohne die Vermischung mit Staatsgeldern zu gestatten (Näheres bei Stälin S. 749 f.). Der Kirchenrat bildete die oberste geistliche Verwaltungsbehörde, die sich durch Zuziehung der Generalsuperintendenten (Prälaten) zum Synodus erweiterte, in welchem die Ergebnisse der Visitationen u. a. beraten wurden. Brenz ließ sich noch besonders die Klosterschulen (niedere Seminarien) angelegen sein; die Einrichtung und erste Studienordnung dieser theologischen Vorschulen, die sich bis heute so segensreich erwiesen, ist vornehmlich sein Werk (Ordnung vom 29. Januar 1556). Er visitierte sie selbst und hielt bei seiner alljährlichen Anwesenheit Vorträge über die Psalmen.

Unter seinen späteren gelehrten Streitigkeiten sind noch zu nennen die mit dem Dominikaner Peter a Soto, Prof. in Dillingen, der 1552 die württembergische Konfession angriff (in seiner Assertio fidei, Köln 1552, 4°). Es wurde Brenz ein Leichtes, gegen den Asotus, wie er seinen Namen bezeichnend schreibt, seine Konfession, unter-

stützt von Beurlin, Isenmann, Heerbrand und Andreä zu verteidigen. Er appelliert einfach an das Ansehen der Schrift, ja Christi selbst, den jener nicht schone. Brenz' Apologie (Apologia Confessionis Christophori ducis W., Frankfurt 1555, 1556, 1561) faßt nahe an 600 Folioseiten und wurde durch Verger auch ins Italienische übersetzt. Einen ähnlichen Streit hatte er 1558 mit Bischof Hosius von Ermeland. Wichtiger war seine Beteiligung an den osiandrischen Streitigkeiten. Brenz erklärte von Anfang (Bedenken vom 5. Dezember 1551 und Brief an Melanchthon vom 6. November 1552), Osiander entferne sich weniger von der Lehre als vom Ausdruck Luthers, verweist ihn aber besonders auf Rö 4 und warnt beide Teile, daß sie nicht durch ihre Bitterkeit allermeist die Gerechtigkeit verlieren. Eine Synode württembergischer Geistlichen sprach sich im Juni 1552 ähnlich aus. Bald muß sich Brenz gegen die Wut der Königsberger, wie gegen die Wittenberger wehren. Nach Osianders Tod warnt er Funk vor dem gefährlichen Irrtum seiner Lehre vom „Gerechtwerden". Sein vermittelndes Auftreten in diesem Streit, den er für einen bloßen Wortstreit (bellum grammaticale) erklärt, brachte Brenz wenig Dank und viele Anfechtung: seine versöhnlichen Vorschläge wurden zurückgewiesen, ja selbst die Verleumdung blieb ihm nicht erspart, als hätte er sich vom Herzog von Preußen bestechen lassen (s. die Aktenstücke in den Anecdota Br. und bei Möller, Osiander und die Art. Beurlin Bd. 2 S. 673,28 und Osiander).

Gegen Schwenkfeld, der in Schwaben sein Wesen getrieben, empfahl Brenz ein entschiedenes Verfahren: er wurde des Landes verwiesen, der Verkauf seiner Schriften verboten, gegen ihn selbst 1554 ein Haftbefehl erlassen. Als im Mai 1556 Lasco nach Stuttgart kam und seine Übereinstimmung mit der C. Aug. darthun wollte, veranstaltete Brenz auf Befehl des Herzogs eine Disputation mit ihm (22. Mai), hielt ihm seine Ubiquitätslehre entgegen und wollte die calvinisierende Abendmahlslehre Lascos nicht als lutherisch-rechtgläubig anerkennen (Stälin S. 650 f.). Auch im Lande selbst regte sich ähnliches; daher erging 1558 auf Brenz' Betreiben ein strenges Edikt gegen Sakramentierer und Wiedertäufer und im Dezember 1559 erließ die Stuttgarter Synode unter Brenz' Vorsitz ein „Bekenntnis und Bericht der Theologen in Württemberg von der wahrhaften Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi im hl. Nachtmahl" (gedr. bei Pfaff, Acta et scripta Eccles. Wirteb.), in welchem, ohne daß das Wort Ubiquität genannt ist, die reale Präsenz Christi im Abendmahl und die mündliche Nießung des Leibes und Blutes Christi durch die Empfänger des heill. Mahles ausdrücklich gelehrt und auf die Teilnahme der menschlichen Natur an der göttlichen Allgegenwart begründet wird. Melanchthon, kurz vorher von Herzog Christof durch ein von Brenz verfaßtes Schreiben wegen seiner Lehre von der physica locatio corporis Christi in coelo und der hierin liegenden Leugnung der wahren und wesentlichen Gegenwart Christi im Nachtmahl zur Rede gestellt (3. November 1559 s. in Anecd. Br. S. 461), rächt sich an den Abbates Wirtebergenses durch die spöttische Bezeichnung ihres Bekenntnisses als „Hechinger Latein" (1. Februar 1860, Corp. Ref. IX, S. 1034); der Verkehr zwischen den beiden alten Freunden (s. den letzten Brief von Brenz an Melanchthon vom Jahre 1559 in Anecd. Br. S. 469) scheint seit dieser Zeit abgebrochen zu sein.

Noch einmal nahm Brenz, bes. im Blick auf die Bewegungen in der benachbarten Pfalz (vgl. die Briefe von Brenz Anecdot. Br. S. 475 ff.) sein altes Thema auf in einem Gutachten an den Kurfürsten über Jo 6 vom 19. Oktober 1560, besonders aber in den Schriften de personali unione duarum naturarum 1560, sententia de libello Bullingeri 1651, de divina majestate Domini nostri Jesu Christi et de vera praesentia etc. 1562 und endlich in der speziell gegen Bullinger gerichteten Recognitio doctrinae de vera majestate Christi 1564. In diesen seinen dogmatischen Hauptschriften hat Brenz, an die Grundgedanken der Lutherschen Christologie anknüpfend, den Begriff der unio personalis in Christo mit voller Konsequenz durchzuführen versucht bis zur Annahme einer absoluten Omnipräsenz des Leibes Christi als eines nicht erst mit der Himmelfahrt begonnenen, sondern bereits mit der Inkarnation gegebenen Seinsverhältnisses — eine Lehrweise, die durch Brenz und Andreä die eigentlich schwäbische geworden ist, anderwärts aber nur nicht bloß bei den Schweizern und Philippisten, sondern auch bei den niedersächsischen Lutheranern den entschiedensten Widerspruch fand (vgl. hierüber besonders Dorner, Thomasius ꝛc. und den Artikel Ubiquität). Doch war Brenz bei aller Entschiedenheit der eigenen Überzeugung weit entfernt, seine Ansichten anderen aufzudrängen oder Andersdenkende zu verdammen (vgl. sein Verhalten gegen Matth. Alber, Anecd. Br. S. 470), sondern stets geneigt,

von anderen das Beste zu denken (ebendas. S. 501), zu Frieden und Versöhnung von Herzen bereit und unermüdlich in allem, was zur Erbauung der christlichen Kirchen und der rechtlichen göttlichen Einigkeit dienstlich (S. 534). Lebhaft verwendete sich Brenz für die Waldenser, noch lebhafteren Anteil nahm er an den protestantischen Bewegungen in Frankreich, zumal da Herzog Christof mit einem Bündnis mit K. Anton von Navarra umging. Brenz erklärt ein solches (Juni 1561) für bedenklich; es könnte leicht gegenüber dem Kaiser als Auflehnung erscheinen. Leider scheiterte die bessere Absicht Antons, die er namentlich durch Veranstaltung des Gesprächs zu Poissy (s. d. A.) bethätigte, teils an der calvinischen Richtung Bezas, teils an dem Widerstand der Sorbonne und hohen französischen Geistlichkeit. Nochmals fand eine Zusammenkunft in Zabern statt, bei der H. Christof nebst Brenz, von französischer Seite der Herzog von Guise mit dem Kardinal von Lothringen sich einfand, Februar 1562. Wie sehr der Kardinal seinen „Vater Brenz" der höchsten Achtung versichert und bessere Behandlung der Protestanten zusagt: es war eitel Blendwerk; schon auf dem Heimweg ließ der Herzog 60 wehrlose Protestanten, die in einer Scheuer bei Vassy zur Andacht versammelt waren, niedermetzeln. Herzog Christof schrieb zwar dem Guisen „gut deutsch", erinnerte ihn an seine den Protestanten günstigen Zusagen, und hielt ihm Karl V. vor, der auch bei seinen Verfolgungen erfahren habe, daß Gott mächtiger sei als er. Als der Herzog v. Guise in demselben Jahre durch Meuchlerhand, König Anton von Navarra im Feld gefallen war, und Prinz Condé zu besseren Hoffnungen berechtigte, wünschte Christof ihm und Frankreich Glück, das nur, wenn es eine Zufluchtsstätte der wahren Kirche werde, Ruhe bekommen werde. Die Konzepte dieser Briefe sind von B.s Hand. Auch ließ Herzog Christof 1563 eine französische Übersetzung des Brenzschen Katechismus eigens zu dem Zwecke veranstalten, um sie in Frankreich zu verbreiten, und übersandte Exemplare davon an König Karl IX., die Königin Katharine, den Prinzen von Condé &c. (s. Stälin S. 620). Abermals getäuscht, rief Christof 1564 den Franzosen zu: „adieu France mit all seiner Untreue und Unglauben!" — Nach Osten wirkte Brenz durch den ehemaligen illyrischen Bischof P. P. Vergerius, den Christof in Tübingen aufgenommen, wie durch den früheren Statthalter von Kärnthen und Steyermark, Hans Ungnad, der in Urach seinen Sitz genommen, für Verbreitung evangelischer Schriften, besonders der Bibel, in Ländern verschiedener slavischer und romanischer Mundarten, ermahnte aber auch Verger zu größerer Milde und Vorsicht. König Maximilian begünstigte jene evangelischen Bestrebungen selbst und schickte seinen Hofprediger, Seb. Pfauser, nach Stuttgart, um mit Brenz darüber zu beraten. Die Korrespondenz mit Herzog Wilhelm von Jülich 1566/67 und mit H. Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel 1568/69 in betreff der Kirchenreformen in ihren Landen war die letzte reformatorische Thätigkeit B.s nach außen: letztere vollzog nach seiner Instruktion Jak. Andreä. Den Protestanten in Baiern, die den schwersten Verfolgungen der Inquisition ausgesetzt waren (s. d. A. Albrecht V. Bd I S. 305,37), schickte Brenz 1564 mit Amsdorfs Trost und Vermahnungsschreiben ein Bedenken über den päpstlichen Brauch des Umgangs mit der Monstranz und über die päpstliche Messe: er fordert sie zur Standhaftigkeit im Glauben auf; das Stücklein Brot in der Monstranz sei kein Sakrament, sondern Mißbrauch und Abgötterei, und es sei vorzuziehen, das Vaterland zu verlassen, denn so Unchristliches wider Gottes Wort zu handeln.

Erwägen wir, wie Brenz sowohl in seinem nächsten Wirkungskreis, als nach außen für Aufrichtung des evangelischen Kirchenwesens, für Lehre, Bekenntnis, Zucht, Verwaltung, wissenschaftliche und praktische Anstalten thätig war, wie er bis in sein hohes Alter dem Predigtamt oblag, als Schriftsteller neben vielen kleineren eine bedeutende Anzahl umfangreicherer Werke, besonders Erklärungen der meisten biblischen Bücher herausgab, wie er in dem ausgedehntesten Briefwechsel stand, zahllose Gutachten und Bedenken abzugeben hatte, in seinem Amt wöchentlichen Sitzungen beizuwohnen und zahlreiche Amts- und Visitationsreisen zu machen hatte, daneben noch die Erziehung seiner Kinder, später seiner Enkel leitete: so erscheint uns seine Thätigkeit wahrhaft staunenswert. Sie war nur möglich bei einer außergewöhnlichen Geistes- und Körperkraft. Über sein Äußeres sagt Heerbrand, er sei von hoher, schöner, heroischer Gestalt, seine Stimme tief und klangreich gewesen. Fast ununterbrochen genoß er einer guten Gesundheit. Erst mit seinem 68. Lebensjahre hörte er auf zu predigen. Seine Predigten schrieb er ausführlich, die meisten lateinisch. Sie sind ebenso gediegen, was die Textauslegung betrifft, als anziehend durch Berücksichtigung der Zeitverhältnisse: bald weist er hin auf die Gefahren von außen, wie den Türkenkrieg, bald warnt er vor den

inneren Feinden der Kirche. Nicht bloß aus der biblischen, auch aus der Profangeschichte entlehnt er passende Beispiele, und macht häufig Gebrauch von Sprichwörtern und volkstümlichen Redensarten. Bald sind seine Vorträge freie Homilien, bald handelt er ein Thema nach einzelnen Teilen ab. Meist sind sie kurz, einfach, schmucklos, in früheren Jahren nicht frei von allegorischen Deutungen.

Brenz hatte schon im Sommer 1566, als die Pest in seiner Nähe ausbrach, sein Testament verfaßt, dessen erster Teil, sein Glaubensbekenntnis, für die Öffentlichkeit bestimmt war, während der zweite seine häuslichen Anordnungen betraf. In den Büchern A. und NT.s erblickt er einen „Sendbrief des allmächtigen barmherzigen Gottes an das menschliche Geschlecht", dessen kurzer Inbegriff in den drei Symbolen, dem apostolischen, nicänischen und athanasianischen, verfaßt sei. Er dankt besonders, daß ihm Gott in dieser Zeit das Leben geschenkt, wo das Licht des Evangeliums durch Luther wieder aufgegangen sei. Rührend ist sein Dank gegen das württembergische Fürstenhaus, das ihm Schirm und Schutz geschenkt und mit so fürstlicher Gnade ihn bedacht habe, und die Bitte, daß es Gott in seinen gnädigen Schutz nehme. B.'s letzte Arbeit war die Fortsetzung der Erklärung der Psalmen; mit ihnen wolle er sein Leben beschließen. Gegen Ende 1569, ein Jahr nach Christofs Tode, wurde er vom Schlage gerührt. Zwar erholte er sich wieder, doch war seine Kraft gebrochen. Am 17. August 1570 befiel ihn heftiges Fieber; er fühlte sein Ende herannahen, ließ am 31. durch seinen Sohn, Professor in Tübingen, in Gegenwart sämtlicher Stuttgarter Geistlichen, sein Testament verlesen, beichtete, genoß mit seiner Familie und seinen Amtsbrüdern das hl. Abendmahl, und nahm, an Ps 133 und AG 20 erinnernd, rührenden Abschied. Am 11. September mittags entschlief er ohne merklichen Kampf im 71. Lebensjahre und wurde am andern Tag seiner Anordnung gemäß in der Stiftskirche in der Nähe der Kanzel beigesetzt. Die Jesuiten zerstörten nach der Schlacht bei Nördlingen sein Grab und legten einen Ordensgenossen hinein.

W. Bidembach rühmt besonders sein Entferntsein von allem Stolz und hierarchischer Anmaßung; seine Freundlichkeit gegen Gedrückte und Verfolgte, seine Uneigennützigkeit, wie er mit Ablehnung vieler Berufungen seinem Vaterland lieber um geringen Sold gedient, reiche Geschenke abgelehnt und trotz seiner vielen unversorgten Kinder die Armen in seinem Testament bedacht habe. Obwohl er an den Kämpfen der Zeit lebhaften Anteil nahm und für die Reinheit der evangelischen Lehre eiferte, verlor er doch nie Haltung und Anstand. Weder der Haß der Gegner noch die Stürme der Zeit vermochten seine Berufstreue zu ermüden oder seine in festem Glauben gegründete Milde und Ruhe zu trüben. Ein echt evangelischer Christ und Schrifttheolog, in welchem der spekulative Zug und die eiserne Festigkeit der schwäbischen Stammesart sich paarten, suchte er die evangelische Wahrheit in alle Lebensgebiete zu übertragen, aber auch mit praktischem Takt alles fernzuhalten, was die grata et jucunda tranquillitas ecclesiarum et scholarum turbieren könnte (A. Br. S. 336). Sein vertrautes Verhältnis zu seinem Herzog, dem er nicht bloß in kirchlichen Dingen Ratgeber und Beistand war, gab später einem G. Arnold u. a. Anlaß zum Vorwurf einer der Kirche schädlichen Vielgeschäftigkeit und Allotrioepiskopie, wogegen Carolus (Württ. Unschuld 1708) ihn vertheidigt hat. Trefflich charakterisiert ihn ein Zeitgenosse Simon Schardius (Rerum Germ. Script. ed. 1673) als einen vir pietate, doctrina multiplici, sapientia, usu rerum et experientia praestantissimus, qui ab initio renovatae religionis interfuit et praefuit deliberationibus omnibus colloquiis et conventibus, testis, custos, propagator et defensor veritatis strenuus etc. B.s Name starb 1630 mit seinem Enkel Johann Hippolyt, Kons.-Rat in Ansbach, aus; zahlreich dagegen sind die Nachkommen der weiblichen Linie, die in den Familien Andreä, Bengel, Burk und vielen anderen noch heute fortlebt. Wichtiger noch ist, daß der Typus, den Brenz der evangel. Kirche Württembergs aufgeprägt hat, der Geist einer innigen, friedlichen und doch wissenschaftlich beweglichen Schrifttheologie und einer milden kirchlichen Praxis, „nicht turbiert durch fremder unruhiger und eigensinniger Köpfe Singularität oder Kaptiosität", trotz alles Wechsels der Zeiten doch bis zum heutigen Tage in derselben nicht ausgestorben ist. (Hartmann †) Bossert.

Brès, Guido de s. Bray, Guy de S. 364, 25.

Breslau, Bistum. — Stenzel, Urk. z. Gesch. des Bist. Breslau, B. 1845; Grünhagen und Korn, Regesta episcop. Vratislav. 1. Bd, Breslau 1864; Grünhagen, Regesten zur

Schlesischen Geschichte, 1. Bd, 2. Aufl. Breslau 1884; 2. u. 3. Bd 1875 und 1886; ders., Gesch. Schlesiens 1. Bd, Gotha 1884.

Das Bistum Breslau wird bei der Stiftung des Erzbistums Gnesen i. J. 1000 als bestehend erwähnt (Thietm. chron. IV, 45 S. 90). Wahrscheinlich ist es kurz vorher gegründet, wie zu vermuten nicht von Otto III., sondern von Herzog Boleslaw Chrobry von Polen. Der ursprüngliche Umfang der Diöcese läßt sich nicht bestimmen, der spätere entspricht beinahe der jetzigen Provinz Schlesien, nur gehörte das auf dem Westufer des Queis gelegene Gebiet zu Meißen.

Bischöfe: Johann c. 1000, Hieronymus gest. 1062, Johann I. 1063—1072, Peter 1074—1111, Siroslaw I. 1112—1120, Heimo 1120—1126, Robert 1126—?, Johann II. 1141—1149, Walther 1149—1169, Siroslaw II. 1171—1198, Jaroslaw 1198—1201, Cyprian 1201—1206, Lorenz 1206—1232, Thomas I. 1232—1268, Thomas II. 1270—1292, Johann III. 1292—1301, Heinrich I. 1301—1319, Veit 1319—1326, Nanker 1326—1341, Preczlaw 1341—1376, Dietrich (electus), Johann (ebenso), Wenzel 1382—1419, Konrad 1419—1447, Peter II. 1447—1456, Jodoc 1456—1467, Rudolf 1468—1482, Johann IV. 1482—1506, Johann V. 1506—1520.

Hauck.

Bretschneider, Karl Gottlieb, gest. 1848. — Aus meinem Leben. Selbstbiographie von K. G. Bretschneider nach dessen Tode zur Herausgabe bearbeitet von Horst Bretschneider, Gotha 1851; Neudecker in der Allg. Kirchenzeitung 1848 Nr. 38; Wüstemann, Bretschneideri Memoria 1848; AdB. 3. Bd S. 319.

Karl Gottlieb Bretschneider ist als der bedeutendste Vertreter des Systems zu betrachten, das sich zwischen Supranaturalismus und Rationalismus als sogenannter „rationaler Supranaturalismus" in der Schwebe zu halten suchte, dabei aber doch seinen eigentlichen Schwerpunkt im Rationalismus hatte, über den es wesentlich nicht hinauskam. Als Sohn eines gelehrten und verständigen Predigers, der der Crusiusschen Schule zugethan war, wurde B. den 11. Febr. 1776 zu Gersdorf im Schönburgischen geboren. Den ersten Unterricht erhielt er von seinem Vater; nach dessen Tode von seinem Oheim, dem Kantor Tag in Hohenstein. Um Ostern 1790 kam er auf das Lyceum zu Chemnitz, wo Tzschirner und Neander (der nachmalige Bischof) seine Mitschüler waren. Sein Entschluß, Theologie zu studieren, war nach seinem eigenen Geständnis bloß „Folge von Zufälligkeiten; weil sein Vater es gewollt und seiner Mutter Brüder alle Theologen waren". Im Mai 1794 bezog er die Universität Leipzig und hörte Philosophie bei Plattner, Theologie bei Beck, Keil, Burscher, Meisner und Künöl. Seine Kandidatenjahre brachte er zum Teil mit Informationen zu. Während dieser Zeit beschäftigte er sich mehr mit den belletristischen als den theologischen Studien und versuchte sich in Poesien, ohne inneren Beruf zum Dichter. Die Beobachtung, daß er mit der kirchlichen Orthodoxie zerfallen war, machte ihn schwankend rücksichtlich seines theologischen Berufes. Der Aufschluß jedoch, den ihm Reinhards Moral über den Religionseid gab, und die Wahrnehmung, „daß so viele und achtbare Theologen vom alten Kirchenglauben weit abwichen", beruhigten ihn wieder und bewogen ihn, das theologische Examen in Dresden zu machen. Bald darauf faßte er den Entschluß, sich der akademischen Laufbahn zu widmen. Er habilitierte sich als Docent in Wittenberg im Frühling 1804 und hielt daselbst philosophische und theologische Vorlesungen. Der Krieg von 1806 veranlaßte ihn, das akademische Leben mit dem praktischen Kirchendienst zu vertauschen. Durch Reinhards Verwendung wurde er im J. 1807 zum Oberpfarrer in Schneeberg und im folgenden Jahre zum Superintendenten in Annaberg gewählt. Einen im J. 1809 an ihn ergangenen Ruf zu einer Professur der Theologie in Königsberg lehnte er ab; doch nahm er noch kurz vor Aufhebung der Wittenberger Universität den theologischen Doktorgrad auf derselben. Er disputierte den 17. August über Capita theologiae Judaeorum dogmaticae aus Josephus, und von dieser Zeit beschäftigte er sich mehr als früher mit der gelehrten Theologie und schriftstellerischen Arbeiten auf diesem Gebiete. Nach dem am 3. Februar 1816 erfolgten Tod des Generalsuperindenten Löffler in Gotha, ward er an dessen Stelle erwählt und den 14. Oktober desselben Jahres in das neue Amt eingeführt, das er bis an seinen Tod, den 22. Januar 1848, verwaltet hat.

Bretschneiders litterarische Thätigkeit verbreitete sich über verschiedene Gebiete der Theologie und seine Leistungen zeugen von Gelehrsamkeit, von partiellem Scharfsinn und schriftstellerischem Talente. In der Exegese wandte er sich zuerst den apokryphischen

Schriften des AT. zu, zu deren Aufklärung er manches beigetragen hat sowohl durch Herausgabe und Erläuterung einzelner Bücher, als besonders auch durch sein Wörterbuch über die Apokryphen und die LXX (Liber Jesu Siracidae graece etc. Ratisbonae 1806. — De libri Sapientiae parte priore cap. I—XI e duobus libellis diversis conflata. Viteb. 1804. — Lexici in interpretes Graecos Vet. Test. maxime Scriptores apocryphos spicilegium. Lips. 1805). Eine Frucht dieser Studien ist seine Dogmatik und Moral der apokryphischen Schriften des AT.s, wovon indessen nur der erste Teil (Leipzig 1805) erschienen ist.

Rücksichtlich des NT. haben seine in Form der Vermutung vorgetragenen Angriffe auf die Echtheit des Evangeliums und der Briefe Johannis, die später wieder von anderer Seite her weit kühner erneuert wurden, Aufsehen gemacht und verschiedene Widerlegungen hervorgerufen (Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis Apostoli indole et origine, eruditorum judiciis modeste subjecit C. Th. Bretschneider, Lips. 1820). Sein Wörterbuch über das NT., das drei Auflagen erlebt hat, ist eine seiner verdienstlichsten Arbeiten (Lexicon manuale Graeco-latinum in libros NT. Lips. 1824, — 1829, — 1840). Ebenso hat er sich auf dem Gebiete der Kirchen- und Reformationsgeschichte durch die Herausgabe der reformatorischen Werke ein bleibendes Denkmal gestiftet (Corpus Reformatorum; auch unter dem Titel: Philippi Melanchthonis Opp. quae supersunt omnia Vol. I—XXVIII, Hal. Sax. 1834 ff.; Joh. Calvini, Theod. Bezae, Henrici IV. Regis aliorumque illius aevi hominum litterae quaedam nondum editae ... Lips. 1835. — Vgl. auch seinen Aufsatz über die Bildung und den Geist Calvins und der Genfer Kirche im Ref.-Almanach 1820).

Ob Bretschneider zum Dogmatiker berufen war? daran möchte vom jetzigen Standpunkt dieser Wissenschaft aus gezweifelt werden. In die Gesetze ihrer inneren Entwicklung ist er schwerlich eingedrungen; dazu fehlte es ihm an religiöser wie an spekulativer Tiefe und an dialektischer Elastizität des Geistes. Hingegen bleibt ihm das Verdienst, das historische Material zum Ausbau der Glaubenslehre mit Fleiß und Geschick zubereitet zu haben, was besonders von seinen zwei größeren dogmatischen Werken gilt: Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe nach den symbolischen Schriften der evangelisch-lutherischen und reformierten Kirche und den wichtigsten dogmatischen Lehrbüchern ihrer Theologen, nebst der Litt. vorzüglich der neueren über alle Teile der Dogmatik, und: Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche (Leipz. 1814, 1823, 1828 und 4. Aufl. 1838).

Von seinem dogmatischen Standpunkt einer nüchternen Begreiflechkeit aus mußte Bretschneider jeden spekulativen Rekonstruktionsversuch der Dogmatik als ein willkürliches Spiel mit Formeln, wo nicht als pantheistische Täuscherei verwerfen, wie dies aus seiner Schrift: über die Grundansichten der theologischen Systeme in den Lehrbüchern von Schleiermacher, Marheinike und Hase (Leipzig 1828) herauszulesen ist. Seine Philosophie war die logisch normierte und geschulte Philosophie des gesunden Menschenverstandes und der durch formalen Supranaturalismus temperierten modernen Aufklärung. Diesen Geist atmen seine populären Darstellungen der Glaubenslehre und die unter verschiedenen Formen erschienenen Flugschriften gegen Ultramontanismus, Pietismus, Mystizismus und orthodoxe Reaktion auf der einen, sowie auch gegen die Unkirchlichkeit des Zeitalters auf der andern Seite. Die namhaftesten Schriften dieser Kategorie sind: Die religiöse Glaubenslehre nach der Vernunft und der Offenbarung für denkende Leser dargestellt, Halle 1843 (in 2. Aufl. 1844, 1846); Die Grundlagen des evangel. Pietismus, Leipzig 1833; Über die Unkirchlichkeit dieser Zeit im protestantischen Deutschland, Gotha 1820; Apologie der neuern Theologie des evangelischen Deutschlands (gegen die Schrift des Engländers Rose), Leipzig 1826; Die Theologie und die Revolution oder die theologischen Richtungen unserer Zeit in ihrem Einflusse auf den politischen und sittlichen Zustand der Völker, Leipzig 1835; Sendschreiben an einen Staatsmann über die Frage: ob die evangelischen Regierungen gegen den Rationalismus einzuschreiten haben? Leipzig 1830 (in 2. Aufl.). Zweites Sendschreiben, ebend. — Über die Grundprinzipen der evangel. Theologie und die Stufenfolge göttlicher Offenbarung in der hl. Schrift. Antwort an Herrn Prof. Dr. Aug. Hahn in Leipz., Altenburg 1832; Die Unzulässigkeit des Symbolzwanges in der evangelischen Kirche, Leipz. 1841; Über die unbedingte Verpflichtung der evangel. Geistlichen auf die Kirchenbekenntnisse, Jena 1847; Für die Deutschkatholiken, ein Votum, 1845; Über die jetzigen Bewegungen der evangel. Kirche Deutschlands, Leipzig 1846. Dahin gehören auch

die religiösen Romane: Heinrich und Antonio oder die Proselyten der römischen und evangelischen Kirche, Gotha 1826, 1827, 1828, 1831, 5. Aufl. 1843 (ins Engl. übersetzt von Morris, Baltimore 1834); Der Freiherr von Sandau oder die gemischte Ehe, Halle 1839; Clementine oder die Frommen und Abergläubigen unserer Tage, 1841. Eine vollständige Übersicht der Schriften Bretschneiders giebt die Selbstbiographie S. 196 ff.

Für die Vereinigung der beiden protestantischen Konfessionen, für Denk- und Lehrfreiheit hat er nach bester Einsicht und oft mit Erfolg sich ausgesprochen, und verkehrte Richtungen auf dem sozialen Gebiete freimütig bekämpt. Vgl. Aphorismen über die Union der beiden evangelischen Kirchen in Deutschland, Gotha 1819; Der Simonismus und das Christentum, Leipzig 1832 (ins Schwedische übersetzt von Stahl, 1834).

Als Prediger befolgte Bretschneider den Grundsatz, durch den Verstand auf die sittliche Gesinnung seiner Zuhörer zu wirken; in die Tiefen des religiösen Lebens ist er auch hier nicht eingedrungen. Vgl. Predigten an Sonn- und Festtagen, Leipz. 1823. Casualpredigten und Reden, 1834. Eine große Anzahl einzelner Predigten und Reden. Über Tod, Unsterblichkeit und Auferstehung, für Zweifelnde und Trauernde, Leipz. 1813; Christliches Andachtsbuch für denkende Verehrer Jesu, Halle 1845, 1849. Die von Zimmermann in Darmstadt begründete allgemeine Kirchenzeitung hat er vom J. 1832 bis nahe an sein Lebensende redigiert; auch bei anderen Zeitschriften, sowie bei dem Brockhausschen Konversationslexikon mit Beiträgen sich beteiligt. Die nach seinem Tode von dem Sohne herausgegebene Selbstbiographie zeigt uns am deutlichsten, wie wenig Bretschneiders Theologie aus einem inneren Lebensgrunde sich hervorgebildet hat, sondern, wie er selbst äußerlich an sie gekommen ist, so wurde sie auch von ihm mehr in der Form äußerlich gelehrter Thätigkeit gehandhabt, eine Thätigkeit, die im Zusammenhange mit einer allgemein menschlichen Bildung und im Dienste einer aufrichtigen und redlichen Gesinnung anregend auf einen großen Teil der gebildeten Mitwelt wirkte und gerechten Anspruch auf die Anerkennung und den Dank der Nachwelt hat.

Hagenbach †.

Breve, Bulle, Bullarium. — Marini, diplomatica pontificia Romae 1841; Breßlau, Handbuch der Urkundenlehre Bd 1, S. 67 ff. (Leipzig 1888); Philipps, Kirchenrecht 3, 640 ff.; Friedberg, Kirchenrecht § 47.

Breve und Bulle sind schriftliche Erlasse des apostolischen Stuhls, mit Verschiedenheiten, welche sich allmählich ausgebildet haben. Die Bulle ist in mehr solenner, das Breve in einfacherer Form abgefaßt. Ob die eine oder andere Form gebraucht wird, richtet sich nach der Erwägung der Umstände des Falles. Die römischen Bischöfe bedienten sich schon früh einer doppelten Art von Siegeln. Zuerst brauchten sie Siegelringe (signacula), dazu kamen seit dem Ende des 6. Jahrhunderts Siegelkapseln bezw. Siegelformen (bullae), an der Urkunde hängende Siegel, gewöhnlich von Blei, auf. Die Bullen wurden zu allen öffentlichen Schreiben gebraucht, während für die übrigen der in Wachs abgedrückte Siegelring diente. Seit dem 13. Jahrhundert zeigte derselbe ein bestimmtes bleibendes Zeichen, den Apostel Petrus aus einem Nachen das Netz werfend (Ev. Mt 5, 18. 19), daher der Name Fischerring (annulus piscatorius, s. d. A. 1. Bd 559 5 ff.). Die ältesten Bullen trugen auf der einen Seite den Namen des Papstes, auf der andern das Wort Papa. Die jetzige Form, die, nachdem sie bereits von Paul I. (a. 757) eingeführt, dann wieder verlassen war, und von Leo IX. (a. 1049) und Urban II. (a. 1087) hergestellt worden ist, hat auf dem Avers die Köpfe der Apostel Paulus und Petrus, mit der Unterschrift S. P. A. — S. P. E. (Sanctus Petrus oder Paulus Apostolus, Sanctus Petrus oder Paulus Episcopus aufgelöst), auf dem Revers den Namen des Papstes mit der Zahl. Die durch die Bulle gezogene Schnur ist bald von Seide in roter und gelber Farbe, bald von Hanf. — Diese feierlichere Form der Ausfertigungen in forma bullae wandte man seit dem 15. Jahrh. im allgemeinen nur noch für die wichtigeren Angelegenheiten an, während für die weniger wichtigen, zuweilen indes auch für sehr bedeutende, die einfachere Gestalt des Breve — in forma brevis — üblich wurde. Die Sprache ist bei den Bullen lateinisch. Die Bulle wird auf starkes Pergament mit altgallischer Schrift geschrieben (gewöhnlich wird der Erleichterung wegen authentische Abschrift in gewöhnlichen Schriftzügen beigefügt), das Breve auf dünnes Pergament oder auf Papier, mit italienischer Schrift. Statt des angehängten Siegels ergeht es sub annulo piscatorio, welches heute ein bloßer untergedruckter Stempel ist. Jeder Erlaß beginnt in alter Weise mit dem Namen des

Papstes und einem Gruße. Beim Breve wird dem Namen die Zahl zugefügt, bei der Bulle dagegen statt der Zahl der Titel Episcopus Servus Servorum Dei. Den Schluß bildet beim Breve die einfache Angabe von Ort und Zeit, bei der Bulle wird die letztere in der Regel genauer nach Kalenden, Nonen, Idus und dem Regierungsjahre des Papstes angegeben, auch ein Gruß, Wunsch, Fluch u. s. w. hinzugefügt. Die solennste Form ist die, welche für die im Konsistorium (s. d. A. Kurie) erlassenen Bullen (bullae consistoriales) gebraucht wird. Diese werden vom Papste und den Kardinälen unterschrieben, doch wird nicht das Original sondern nur eine authentische Kopie (transcriptum) expediert. Bei anderen Bullen (non consistoriales) unterzeichnet der Papst nur das Konzept (minuta) während die Urkunde selbst von den verschiedenen bei der Ausfertigung mitwirkenden päpstlichen Beamten unterzeichnet wurde, die Breven aber nur von dem Sekretär der Breven (s. die Konstitution Benedikts XIV. Gravissimum ecclesiae universae vom 26. November 1745, in Bullarium Magnum ed. Luxemburg. Tom. XVI. Fol. 334 sqq.). Die Ausfertigung der Breven erfolgt nach den besonderen Ressortbestimmungen im apostolischen Sekretariat oder der Dataria, die der Bullen in der Kanzlei. Sie werden regelmäßig gegen Entrichtung einer bestimmten Taxe erteilt. Übrigens hat Leo XIII. durch Motu proprio vom 29. Oktober 1878 bestimmt, daß die nichtfeierlichen Bullen mit gewöhnlicher Schrift auf Pergament geschrieben und nur mit einem roten Stempel (Bild von Petrus und Paulus und Namen des regierenden Papstes) versehen werden sollen.

Die wichtigeren Breven und Bullen sind in sogenannten Bullarien gesammelt worden. Die ältesten Sammlungen enthielten meistens nur eine kleinere Zahl päpstlicher Erlasse. Zu ihnen gehören: Bullae diversorum pontificum a Joanne XXII. ad Julium III. ex bibliotheca Ludovici Gomes. Romae 1550 apud Hieronymum de Chartulariis. 4°. Diese Sammlung besteht aus etwa 50 Urkunden. Dann folgt eine größere von etwa 160 Dokumenten: quae incipit a Bonifacio VIII. et dessinit in Paulum IV., Romae 1559, apud Antonium Bladium. Ein Bullarium von Gregor VII. an bis auf seine Zeit publizierte Gregor XIII., Rom 1579. Diese Sammlung von Cäsar Mazzutellus enthält 723 Urkunden. Demnächst veröffentlichte Sixtus V. in dem magnum bullarium romanum eine Sammlung aus der Zeit Leos I. bis zum Jahre 1585, Rom, durch Laërtius Cherubini, 1586, in den Jahren 1617 und 1634 neu herausgegeben und fortgesetzt bis auf Innocenz X. in drei Foliobänden. Sein Sohn Angelus Maria Cherubini besorgte eine neue Ausgabe, die er bis auf Innocenz X. (1644) fortführte, Rom 1634 in 4 Tom. Fol. Dazu kam ein 5. Band bis zu Clemens X. (1670) von Angelus a Lantusca und Johannes Paulus a Roma, Rom 1672. — Vollständiger und weiter fortgesetzt sind folgende Sammlungen: Bullarium Magnum Romanum a Leone M. usque ad Benedictum XIV., Luxemburg 1727—1758, 19 Tom. fol. — Bullarum, privilegiorum ac diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio opera et studio Caroli Cocquelines, Romae 1733—1748, 14 Tom. fol. Neu herausgegeben in: Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum Taurinensis editio (cura Tomassetti), locupletior facta novissima collectione plurim brevium epistolarum, decretorum actorumque S. Sedis a Leone M. usque ad praesens cura et studio collegii adlecti Romae virorum S. theol. et SS. canonum peritorum . . . auspicante E. a. R. Dom. S. R. E. card. Francisco Gaude, 4°, 1857 bis 1872, 24 Bde. Supplement dazu Neapel 1855 f. An das Bullarium von Cocquelines schließt sich: Bullarium Benedicti XIV., Romae 1754—1758, 4 Tom. Fol. (dieses erschien in neuem Abdruck mit Ergänzungen, Mecheln, 13 Tom. 8°, dazu Ergänzung: Bened. P. XIV. Acta inedita ed. recent. Romae 1885 p. 1 ab a. 1740 bis 43), sowie: Bullarii Romani continuatio, summorum Pontificum Clementis XIII., Clementis XIV., Pii VI., Pii VII., Leonis XII., Pii VIII. et Gregorii XVI. constitutiones, literas in forma brevis, epistolas ad principes vivos et alios atque allocutiones complectens, quas collegit Andreas Advocatus Barberi, Romae 1835 sqq. Auszüge daraus lieferten Stephan Quaranta 1611, Flavius Cherubini 1623, Augustin Barbosa 1634 u. a., besonders Guerra (pontificiarum constitutionum epitome, Venet. 1772, 4 Tom. Fol.), dazu die mancherlei Sammlungen päpstlicher Regesten.

Es giebt auch Bullarien für einzelne Päpste, Länder, Mönchsorden, kirchliche Institute 2c.

(Jacobson †) E. Friedberg.

Brevier. — Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina P. I lib. II cap. LXXI sq.; Bingham, Origines, lib. XIII, c. IX; Van Espen, De horis canonicis et singulis earum partibus. Opera, Tom. I; Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd IV Tl. I S. 444 ff.; Probst, Brevier und Breviergebet, Tübingen 1854, 2. Aufl. 1868; Fluck, Kathol. Liturgik, Regensburg 1855, II S. 346 ff.; Roskovány, de Coelibatu et Breviario, 1861. 1877. 1881. 1888; Schober (Mitglied der Riten-Kongregation), Explanatio critica, Regensburg 1891; Batiffol, Histoire du bréviaire Romain, Paris 1893, 2. ed. 1894. Vollständige Geschichte: Bäumer, O.S.B., Geschichte des Breviers. Versuch einer quellenmäßigen Darstellung der Entwicklung des altkirchlichen und des römischen Offiziums bis auf unsere Tage, Freiburg 1893. — Ueber die Psalmen vgl. die Psalmenerklärungen von Thalhofer. — Ueber die biblischen Lesungen: Schu, Trier 1861; E. Ranke, Das kirchliche Perikopensystem aus den ältesten Urkunden der römischen Liturgie, Berlin 1847. — Ueber die Hymnen: Kayser, Paderborn 1881. 1886. — Uebersetzung und Erklärung: Pauly, 3 Bände; Simrock, Lauda Sion; Stuttgart. Schlosser; Königsfeld (Bonn), Drewes. Das Officium defunctorum in homiletischen Vorträgen erklärt von L. Fritz, Ord. Carm., Regensburg 1888, desgl. von A. Höynck, Kempten 1892. — Uebersetzungen des Breviers: Janner, Regensburg 1890, 4 Bde; Offic. hebdom. sctae lat. und deutsch, von Haberl 1887; Offic. def. ebenso, von Schäfer, Münster; Schott, O.S.B., Vesperbuch, lat. und deutsch, Freiburg 1893.

Brevier (breviarium), erklärt H. F. Jacobson aus dem Gegensatze von plenarium, „also eigentlich ein abgekürztes oder unvollständiges Gebetbuch oder eine abgekürzte Agende für den Gottesdienst (officium divinum) im Unterschiede von einer vollständigen“. So finden sich in der That beide Ausdrücke schon urkundlich im 9. Jahrhundert (s. du Cange, Glossarium s. v. breviarium und plenarium). Allein es ist damit zwar der Gebrauch des Namens bezeugt, nicht aber dessen Ursprung erklärt, welcher vielmehr darin zu liegen scheint, daß man eine kurz zusammengedrängte und in liturgischen Abkürzungen praktisch geordnete Sammlung von Gebeten, die zugleich ein kurzer Auszug aus der hl. Schrift, aus den Kirchenvätern und dem Liederschatze der Kirche war, als Breviar bezeichnet hat. Es war dies das Handbuch für den täglichen ununterbrochenen Gebrauch zum Opfer der menschlichen Gebete (officium) gegenüber dem für den Altar bestimmten Meßbuch für das sakramentale Opfer (sacrificium). Längere Zeit bedeutete Brevier nur die Sammlung der mit roter Tinte geschriebenen Regeln (rubricae) für die Verrichtung der Liturgie, ein Direktorium. Dagegen ist die Erklärung des Wortes als erst von Gregor VII. herstammend, weil dieser die vorgeschriebenen Gebete abkürzte, entschieden unrichtig. Es begegnen auch die Namen officium ecclesiasticum, cursus divinus (göttlicher Tages- und Jahreslauf), horae canonicae, synaxis und nach dem vorzüglichsten Bestandteile psalmodia. Wenn der Inhalt des Breviers nicht zu allen Zeiten derselbe war, so hat sich später in der röm.-kath. Kirche die technische Bedeutung dahin festgestellt, daß Brevier das Gebetbuch und zwar der Inbegriff ist aller Lob-, Dank- und Bittgebete, um das Psalmengebet gruppiert und mit Schriftlektionen, Homilien, Sermonen und Hymnen durchflochten, welche die Kleriker vom Subdiakonate an jeden Tag außer der Messe zu bestimmten Stunden nach der Ordnung und im Geiste der Kirche zu beten haben. Ein Teil des früheren Plenarium aber ist das Meßbuch (Missale), für die Meßhandlung als den täglichen Hauptgottesdienst ohne die übrigen Sakramente und Sakramentalien bestimmt.

Die Idee des Breviers ist, das Gebot des Apostels „Betet ohne Unterlaß!“ in äußerer Weise zu versinnbildlichen und zu verwirklichen. Das ganze Leben des Christen soll als ein ununterbrochenes, gewissermaßen ewiges Gebet erscheinen, nicht nur in Gesinnung und Werken, sondern auch in Worten; zu allen Stunden und an allen Orten der Erde soll das Gebet der Kirche zu Gott aufsteigen. Sie betet unablässig mit ihren Kindern und für sie, weil auch der Versucher beständig umhergeht und sucht, welchen er verschlinge; zugleich erfüllt sie damit die unaufhörliche Pflicht der Dankbarkeit. Hiefür knüpfte man an das Herkommen der jüdischen Synagoge an (Da 6, 10. 13; vgl. Ps. 55, 18) sowol bezüglich der Morgen- und Abendstunden (1 Chr 24, 30), als auch sonstiger Gebetszeiten, wofür man sehr bald eine direkte Aufforderung in der Psalmstelle 119, 164 „ich lobe dich des Tages siebenmal ꝛc.“ und im Vers 62 „zu Mitternacht stehe ich auf, Dir zu danken“ zu erblicken glaubte. Es waren zunächst die 3 Stunden (dritte, sechste und neunte) 9 Uhr, 12 mittags, 3 nachmittags: worüber AG 2, 15. 46; 3, 1; 10, 9 zu vergleichen; dazu kam noch Mitternacht, wo Paulus und Silas im Gefängnisse zu Philippi gebetet und Gott gelobt hatten (AG 16, 25), sowie das Gebet bei Anbruch des Tages und der Nacht. Der Gebrauch, die drei älteren Gebetszeiten zu beobachten, bestand allgemeiner schon früh in der Kirche: vgl. Tertullian. de

oratione cap. 25, de jejunio c. 10; Cyprian. de orat. domin. c. 34—36, welcher übrigens auch die Morgen- und Abendstunde und das nächtliche Gebet benennt, sowie die 3., 6. und 9. Stunde: tria statuta et legitima tempora precum etc.; ferner Plin. ep. ad Trai. 96, 7 vgl. Tert. Apolog. c. 39: coetus antelucani, Clem. Alex. Strom, lib. VII,7; Apost. Const. lib. VIII, c. 34: Precationes facite mane, tertia, sexta, nona, vespere atque ad galli cantum. Im 4. Jahrh. kennt, indem wir von den beiden Gregoren, Basilius, Chrysostomus, Ambrosius ꝛc. absehen, bereits Athanasius de Virginitate Nr. 12—20 sieben Stunden und sagt: die aufgehende Sonne sehe das Buch, die hl. Schriften, in deinen Händen, und nach der dritten Stunde sollst du beten ꝛc.; in der Morgenzeit sprich den Psalm [noch heute derselbe] 63: „Gott, du bist mein Gott; früh wache ich zu dir"; Gregor von Nazianz empfiehlt die nächtlichen Vigilien und die abwechselnden Gesänge. Vgl. Chrysostomus Auslegg. Ps 119. — Dagegen nahm man die übrigen Stunden ordentlich und pflichtmäßig zuerst in den Klöstern an. Dies bezeugt Hieronymus, der Klosterfreund († 420), epist. 7 ad Lact., ep. 130 ad Demetr. und ep. 108 ad Eustoch., ep. 17, c. 10 epitaph. Paulae: mane, hora tertia, sexta, nona, vespera, noctis medio per ordinem psalterium cantabant, wie auch Augustin und vor ihm Basilius († 379), nach ihm namentlich Cassian († 432) u. v. a. Vgl. auch Rosevid. de vitis Patrum lib. I, vita Eugeniae c. 9. Aus den Klöstern gingen dann diese Gebetsstunden als ein Teil der vita canonica, daher kanonische Horen genannt, auf die Dom- und Kollegiatstifter über; Benedikt fügte noch das Kompletorium hinzu (Bened. Regul. c. 16), so daß vom 6. Jahrh. an die Ordnung und Zahl der Stunden dieselbe wie heute war, und Chrodegang (c. 762) nahm alles in seine Regel auf (cap. 14 seqq. bei Hartzheim, Concilia Germaniae Tom. I. fol. 102 seqq.), was in der zu Aachen 817 erneuerten Regel wiederholt (cap. 124 seqq. bei Hartzheim a. a. O. fol. 504 sqq.) und allgemein im Frankenreiche verbreitet wurde. Daher finden sich jene auch in den Capitula des Hinkmar von Rheims († 882) c. IX (c. 2. dist. XCI. cap. 1. X. de celebratione missarum . . . et div. officiis I, 41) und sonst allgemein.

Die Zahl der Gebetsstunden wird ursprünglich verschieden angegeben und auch später noch, indem bald einzelne mit andern verbunden, bald davon getrennt werden. Gewöhnlich sieben (Septenarium officium, Septenarius), bisweilen acht (Octonarius). Diese Stunden sind als horae diurnae (officium diurnum) die prima (6 Uhr), tertia, sexta, nona, vespera (9, 12, 3, 6 Uhr) und als horae nocturnae (officium nocturnum) das completorium vor dem Schlafengehen, das aber gewöhnlich noch den Tagesstunden zugezählt wird, und die matutina (Mette) oder laudes (3 Uhr morgens), entsprechend den 4 römischen Vigilien in 3 Nokturnen und die Matutin im engeren Sinn (die jetzigen laudes) geteilt. Zwischen den beiden letzteren liegt dann mitunter noch als achte Gebetszeit die Mitternacht (nocturnum medianum), gewöhnlich aber mit der Matutin verbunden; doch wurde diese nächtliche Ordnung außerhalb der Klöster nur wenig beobachtet und wurden überhaupt sehr häufig die 3 Nokturnen und die laudes in einer Vigilie zusammenbehandelt. — Mit der Deutung der einzelnen Stunden hat man sich jederzeit und zu sehr verschiedenen Ergebnissen beschäftigt, s. bereits Cyprian; das Mittelalter suchte denselben je einen besonderen geheimnisvollen Sinn abzugewinnen und deutete sie mystisch und oft in sehr gezierter Weise aus; vgl. Hugo a. S. Vict. specul. de eccles. myster. c. 3.

Die für die einzelnen Horen zu gebrauchenden Gebete nahm man anfangs meistens aus den Psalmen. Der Psalter bildete den festen Hauptbestandteil und diente dem Gebete zugleich. (Hieron. a. a. O., dazu c. 24. 33 dist. V. de consecr.). Bald belebte und individualisierte man die einzelnen Psalmen durch vor- und nachgesetzte Antiphonen, welche auf den Psalm je das besondere Licht der Zeit oder des Tages fallen lassen, und später fügte man Kollekten ein, welche der Reihe nach von den Bischöfen oder Priestern gesprochen wurden und den Zweck hatten, der Zerstreuung zu wehren und die Andacht anzuregen, daher ihre Kürze. Cassian schildert die klösterliche Praxis (institutt. lib. II. c. 7) so, daß nach Beendigung eines jeden Psalms sich alle zugleich erhoben, ein wenig im Stillen beteten, sich dann nieder auf die Kniee warfen, um Gott anzubeten, worauf sie sich wieder erhoben und der Vorsteher die Kollekte verrichtete. Daneben kamen noch andere Gebetsarten vor (Antiphonen, Responsorien, Preces ꝛc.). In der Folge entstanden, namentlich um das musikalische Element zu sichern, eigene Bücher, Antiphonarien, hierfür insbesondere das von Gregor I. († 604) zusammen-

gestellte (vgl. Ranke, Das kirchliche Perikopensystem S. 26 f., verb. S. 12 f.), desgleichen der sog. Micrologus de ecclesiasticis observationibus, für dessen Verfasser man gewöhnlich Ivo von Chartres hält († 1125). Daß neben den Psalmen und Gebeten auch Lesungen stattfanden, bezeugt schon Hieronymus, und Cassian bemerkt, daß nach je 3 Psalmen auch je 3 Lektionen gefolgt seien (lib. III c. 8). Übrigens hatte schon das Conc. Laod. 320 (can. 17) Lesungen nach den einzelnen Psalmen angeordnet. Die Lesungen wurden teils dem Alten, theils dem Neuen Test. entnommen, bloß am Sonntage wählte man sie sämtlich aus dem Neuen Test.; ursprünglich wurden dieselben beliebig durch den Bischof bestimmt und nicht selten, zumal an den Jahrestagen und Heiligenfesten, schaltete man statt der hl. Schrift die Märtyrerakten oder Heiligenbiographien ein. Die Aufnahme von Hymnen (Liedern in metrischer Form) begegnete längerem Widerspruch (Konzil Braga 553), besonders auch in Rom. — Nachdem die Offizien außerordentlich in die Länge gewachsen waren, verkürzte Gregor VII. dieselben zunächst für die römischen Kirchen 1074 (c. 15. dist. V. de consecr.; s. Innoc. Cironii observationes juris canonici [Jenae 1726, 4°] lib. II, cap. 12), welche Form wiederholt umgearbeitet in den allgemeinen Gebrauch der Kirche überging. Darin waren nach Angabe des Micrologus bereits 3 Teile, sonntägliche, Ferial- und Votiv-Offizien, enthalten. Daneben bestanden jedoch eine Menge verschiedener Lokaloffizien und Bücher fort und es herrschte die bunteste Mannigfaltigkeit; für die Verbreitung des römischen Breviers war sehr thätig der Franziskanerorden, dessen General Haymo sich auch durch eine verbesserte Ausgabe im Auftrage Gregors IX. 1241 Verdienste erwarb, sowie nicht minder der Franz.-General Kardinal Quignonez im Jahre 1536 durch eine Umarbeitung auf Befehl Clemens VII., nachdem modernisierende Hände an den alten Texten und christlichen Formen des Breviers vieles ungeschickt und selbst in heidnischer Weise verderbt hatten. Quignonez' Brevier suchte womöglich die ganze hl. Schrift während des Jahres zur Verwendung zu bringen und die Rezitation in vieler Beziehung zu vereinfachen und breitete sich trotz des heftigen Widerstandes, den es namentlich bei der Universität Paris fand, ebenfalls weiter aus, bis endlich Pius V. die Einheit herstellte, indem er durch die Bulle Quod a Nobis 1568 das abermals revidierte und restaurierte Brevier einführte und ausdrücklich nur diejenigen fortbestehen ließ, welche seit länger als zwei Jahrhunderten im Gebrauche waren. Weitere Verbesserungen erfolgten unter Clemens VIII. durch die Bulle Cum in Ecclesia 1602 und unter Urban VIII. durch die Bulle Divinam Psalmodiam 1631. Spätere Bemühungen um eine Reform, von verschiedenen Klerikern beantragt, haben keinen Erfolg gehabt. Dem jüngsten vatikanischen Konzil wurde ein dahin gehender Antrag unterbreitet, welcher auch wirklich einige Besserungen und Erleichterungen herbeigeführt hat. Die Zahl der bei einzelnen Offizien zu betenden Psalmen ist offenbar noch immer zu groß. Geringere Zusätze allgemeiner und namentlich lokaler Natur haben sich bis in die neuere Zeit trotz der Gegenwirkung Roms fort und fort angesetzt. Des eigentlichen römischen Breviers suchte sich früher mit besonderer Energie die französische Kirche zu wehren, was neuerdings mehr in das Gegenteil umschlägt. — Das Brevier besteht aus 4 Teilen für die 4 Jahreszeiten, von denen jeder wieder 4 Abteilungen enthält, nämlich 1. das Psalterium, Psalmen für die kanonischen Stunden der 7 Wochentage, 2. Proprium de tempore für die Feste Christi, 6. Proprium de sanctis für die Feste der Heiligen, 4. Commune Sanctorum für solche Feste, die keine eigenen Gebetsformulare besitzen. Dazu die Anhänge, das officium B. Mariae, defunctorum, psalmi graduales, ps. poenitentiales, ordo commendationis animae, benedictio mensae, itinerarium clericorum.

Die Verpflichtung zum Breviergebet, es sei öffentlich im gemeinsamen Chordienste (off. divinum publicum) oder für sich (off. privatum), besteht für jeden Geistlichen, der einen höheren Ordo hat, auch wenn er kein Benefizium besitzt, nach alter Satzung (c. 9. dist. XCII. [Conc. Tolet. a. 400], Conc. Carthag. 401 can. 49; c. 13. dist. V. de consecr. [Conc, Agathense a. 506] c. 1. X. de celebr. miss. [III, 41] [Hincmar. Rhem.] c. 9. eod. [Innocenc. III. in Conc. Lateran. IV. a. 1215]. Concil. Basil. a. 1435 sess. XXI. c. 8, welches zugleich verlangt, daß das Brevier reverenter verbisque distinctis gebetet werden soll). Nicht minder ist dazu, wie vorhin bei Verlust eines Teils oder des ganzen Benefiziums, ein jeder verpflichtet, welcher sich im Besitze eines beneficium ecclesiasticum befindet (c. 9. X. cit. [III. 41] Conc. Basil. cit. Constit. 7. Leo X.: Supremae dispositionis, Pius V.: Ex proximo Lateranensi a. 1571 u. a.); ganz besonders aber auch diejenigen, welche durch

die vita religiosa oder canonica sich selbst dazu verpflichtet haben (Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 12 de reform. u. a.).

Auch die griechische Kirche hat unter ihren Ritualbüchern ein Brevier (Ὡρολόγιον, Horologium) mit Gebeten für die einzelnen gottesdienstlichen Stunden, mit einem vollständigen Calendarium (Menologium) und verschiedenen Anhängen für den Kultus (s. Suicer. Du Cange s. h. v.). Zur Geschichte der griechischen Hymnologie vergleiche das grundlegende Werk des Kardinals Pitra: Hymnographie de l'église grecque, Rome 1867. — Über das griechische Brevier orientiert Sokolow, Darstellung des Gottesdienstes der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, deutsch von Morosow, Berlin 1893: M. Zimmermann, The divine office in the greek church, London 1893; Maltzew, Die Liturgien der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, Berlin 1894.

In der evangel. Kirche hat sich öfter mit dem Institute der Domkapitel und Stifter auch ein Chor- und Horendienst erhalten, welcher dann den Statuten gemäß wahrgenommen werden muß. Dafür, aber auch noch allgemeiner benutzte man längere Zeit die Vorschläge, welche Luther in der „Ordnung gottis dienst ynn der Gemeyne, Wittenberg 1523“, in der „deutschen Messe und ordnung Gottis diensts 1526“ u. a. gemacht hatte (Walch, Luthers Werke, Bd 10 S. 262 fg.; Erlanger Ausg. deutsche WW 22, 151 ff., 226 ff.). Besonders genau vergleiche man im einzelnen die Ausführung in Richter, Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, wie Bd I, 1, 35 u. a. a. O. Von den Stunden wurden nach Luthers Rat vornehmlich die Mette und Vesper beibehalten, in verschiedener Weise mit Auszügen aus den übrigen Horen verbunden (Lossius, Psalmodia 1553; Ludecus, Vesperale und Matutinale 1589; s. Armknecht, Die alte Matutin- und Vesperordnung in der ev.-luth. Kirche, mit Vorwort von Ehrenfeuchter, 1856), und diese sind als Nebengottesdienste nicht selten bis in die neueste Zeit in Übung geblieben oder werden gegenwärtig wiederhergestellt, wie überhaupt die luth. Kirche wieder mehr auf die altkirchlichen Weisen zurückgreift, und in ihr die Idee eines lebendigeren, innigeren und häufigeren Gottesdienstes immer mehr Boden gewinnt. Bunsen, Löhe, Petri, Hommel, Schoeberlein rc. Sogar die eigentliche Breviarienform hat man zu erneuern versucht, wie in „Evangelisches Brevier, von G. Chr. Dieffenbach und Chr. Müller“, 1869 in neuer Ausgabe (Gotha, G. Schlößmann) und öfter erschienen, ohne daß das rechte Maß und die rechte Weise für das evangelische Bedürfnis schon gefunden wäre.

Ohne Zweifel ist in den altkirchlichen Breviarien, welche viel mehr bekannt zu werden verdienen, ein hoher Reichtum an Wahrheit, Innigkeit und Glaube niedergelegt und in kunstvoller, sinnig schöner Form dargeboten; dazu führen dieselben immer direkt in die Schrift. **M. Herold.**

Briçonnet (Guillaume) geboren 1470 zu Paris, gestorben zu Aimans, 24. Januar 1534 (nahe Montereau Burgund). — Guy Bretonneau: Histoire généalogique de la maison des Briçonnets, Paris 1620 in 4°; Toussaints du Plessis, Histoire de l'Eglise de Meaux 1731, 2 vol. 4°; Bulaeus: Historia Universitatis Parisiensis, Paris 1665/73 Bd VI p. 173. — Régistres du Parlement de Paris A° 1895; Herminjard, Correspondance des Reformateurs, Paris 1878 Bd I. — France Protestante, 2. Ausgabe von H. Bordier; Bulletin de la Sté d'Histoire du protestantisme français A° 1895 A. S. Berger; Lichtenbergers Encyclopédie des Sciences relig. A. Briçonnet, durch H. Lutteroth.

B. ist einer Adelsfamilie der Touraine entsprossen. Sein Vater, Finanzminister unter Karl VIII., ließ sich, nach dem Tode seiner Frau, ordinieren und wurde Erzbischof v. Narbonne und Kardinal. Er selbst studierte die Theologie auf dem College von Navarra, und wurde, sehr jung, zum Bischof v. Lodeve und 1507 zum Abt von St. Germain-des-prés zu Paris erwählt. 1511 wohnte er mit seinem Vater und seinem Bruder, der Bischof von Toulouse war, dem Konzil zu Pisa bei. Um diese Zeit nahm er in das ruhige Haus von St. Germain mehrere freisinnige Gelehrte auf, wie Vatable und Lefèvre (aus Etaples, Faber Stapulensis); dem letzten wurde die Sorge für die reiche Bibliothek anvertraut. Daneben versuchte Briçonnet, welcher es mit seiner Pflicht als Abt ernst nahm, unter den Mönchen von St. Germain eine Sittenreform durchzuführen, was ihm aber nur unvollständig gelang. — 1516 ernannte ihn Franz I. zum Bischof von Meaux; beauftragte ihn aber alsbald mit einer Gesandschaft, welche ihn zwei Jahre in Rom festhielt. In seinen Sprengel zurückgekehrt, suchte er auch dort die Sitten der Geistlichkeit zu bessern, und Zucht und Frömmigkeit zu fördern; zu

diesem Zwecke hielt er mehrere Synoden. Dies genügte ihm aber nicht; wahrscheinlich unter Jacques Lefèvres Einfluß, überzeugte er sich, daß die Reform der Sitten durch eine Reformation des Gottesdienstes und des Volksglaubens bedingt war, und daß beide Reformen ohne die vollständige Veröffentlichung des Gottesworts unmöglich waren. Dabei wollte er aber von einer Reformierung der römischen Kirche durchaus nichts wissen. So ermutigte B. eifrig Lefèvre zu seinem Kommentare über Paulus Episteln, und über die Evangelien, also zu seiner Übersetzung des NT. ins Französische.

Bei diesem Unternehmen hatte B. keine vertrautere und hilfreichere Mitarbeiterin, als Margareta, Schwester des Königs, später Königin von Navarra. In Verfolgung seines Reformationsplans ließ er seit 1521 nach Meaux Lefèvre, Gerard Roussel, P. Karoli, Vatable und Guillaume Farel und andere gelehrte Geistliche zu sich kommen; übertrug ihnen Vikar- oder Pfarrerstellen und beauftragte sie, das reine Wort Gottes in 32 Stationen seines Bistums zu predigen und französische Übersetzungen der Evangelien und Episteln für die Fest- und Sonntage (höchst wahrscheinlich Lefèvres Epistres et Evangiles des 52 sepmaines de l'An) unter dem Volke zu verbreiten.

Sobald aber Farel anfing, gegen Rom zu predigen, berief ihn B. von seinem Predigeramt ab und, um nicht in den Verdacht zu geraten, ketzerische Lehrer zu beschützen, erließ er selbst zwei Synodalbeschlüsse (1538). In dem ersten verdammte er Luthers Lehre von der Kirche und dem allgemeinen Priestertum und verbot seine Bücher zu lesen und zu verkaufen; in dem zweiten empfahl er, gegen einige „Neuerer, welche das Evangelium mißdeuten", die Anbetung der hl. Maria und die Gebete für die im Fegefeuer leidenden Seelen.

Dennoch fuhr er fort französische Übersetzungen des Psalters und der Evangelien zu verbreiten und selbst den Armen umsonst zu erteilen. Dezember 1523 berief er eine zweite Schar von Volkspredigern, Karoli, Doktor der Sorbonne, Mazürier (Martial), Arnaud und Michel Roussel. — Seine Lage war schwierig; denn einerseits gab es in Meaux wie in Zwickau ungeduldige Geister und sg. Radikale, welche alles in der römischen Kirche, zuerst die päpstliche Herrschaft und die Maria und die heiligen Bilder ohne Rücksicht abschaffen wollten; andrerseits schroffe Verteidiger der alten Gebräuche, welche alles festhalten wollten. Der vorsichtige Bischof versuchte beide Extreme niederzuhalten, um seine Reform durchführen zu können. 26. Dezember 1524 und 21. Januar 1525, erließ er Warnungen gegen gewisse Leute, welche eine in der Domkirche angeklebte Bulle Papst Clemens' VII. zerrissen und einige Bilder beschädigt hatten, und bedrohte sie mit der Exkommunikation, aber umsonst! Wenig später begannen die Franziskanerprediger (Cordelier), welche sich durch seine Maßregeln gekränkt fühlten, einen Prozeß vor dem Pariser Parlement gegen ihn, wobei sie den Bischof von Meaux als Mitschuldigen der Lutheraner und Ikonoklasten bezeichneten (März 1525 bis Oktober 1526). Ein Ausschuß von Parlamentsräten wurde beauftragt, in dem Sprengel von Meaux eine Untersuchung über den Glauben anzustellen. Diese Kommission verhörte viele Leute, verurteilte Lefèvres Bibelübersetzung zum Feuer und untersagte alle Predigten durch fremde Prediger (die Franziskaner ausgenommen). Da mußten Lefèvre, G. Roussel, M. d'Aranda, Karoli ꝛc. nach Straßburg und Basel entfliehen (Oktober 1525). Der Bischof blieb allein, um den drohenden Sturm auszuhalten; er fuhr demungeachtet fort, die französische Bibel verbreiten zu lassen und die Kirchenzucht zu verbessern. Während der Gefangenschaft des Königs in Madrid nahmen die Franziskaner den Prozeß gegen ihn wieder auf und trieben zu einer strengen Verfolgung der Lutheraner in Meaux. Zwei von B.s Hilfspredigern: Jacobus Pauvan und Matthäus Saunier wurden von Meaux nach der Conciergerie in Paris gebracht; ihr Prozeß wurde auf Kosten des Bischofs vor dem Parlament geführt; nachdem die Sorbonne sie als Ketzer erklärt hatte, wurden sie zum Feuertod verurteilt. — Zwei Parlamentsräte wurden beauftragt, B. zu verhören über ein gewisses, die Evangelien in französischer Sprache enthaltendes Buch und dessen Ermahnungen und Bemerkungen" (Lefèvres obengenanntes Werk).

Briçonnet wurde bange, der König und die gute Margarete waren fern in Madrid; er war nicht aus dem Holze der Märtyrer; ohne seine Grundsätze abzuschwören, gab er seine Reform auf und schrieb dem Parlament einen demütigen Brief. Franz I. kam im Frühling zurück und die Klage vor dem Parlament wurde zurückgenommen. Briçonnet starb 8 Jahre später auf seinem Schlosse zu Aimans, mit dem Rufe ein factionis Lutheranae debellator acerrimus gewesen zu sein, äußerlich ruhig, aber, wie man sagte, durch Gewissensbisse gequält, weil er seine früheren Mitarbeiter

in der evangelischen Reform verlassen. Eigentlich hatte er einen mystischen, etwas unklaren Geist und einen schwachen, schwankenden Charakter: nur zwei Dinge hat er klar gesehen: 1. Die Notwendigkeit, den Klerus zur Sittenreinheit zurückzubringen. 2. Die Pflicht, die Bibel dem Volke in der Muttersprache wiederzugeben, um es zu Christo zurückzuführen.

Werke: Die wenigen von B. hinterlassenen Schriften zeugen von beiden Richtungen: Synodalis oratio: Paris, bei Henri Estienne, 1520 in 4°; Synodalis oratio, Paris, bei Simon Colinäus, 1552 in 4°; Briefwechsel mit Margareta, Königin von Navarra in Handschrift, auf der Nationalbibliothek zu Paris, Nr. 337 fol. Einzelne Briefe und Fragmente finden sich in den Lettres de Marguerite d'Angoulême und Nouvelles Lettres de la reine de Navarre, herausg. von Génin Paris, 1841—1842, und in der Correspondance des Reformateurs, von Herminjard. B. soll auch die Contemplationes idiotae des Augustinermönchs R. Jordanis (XIV. Jahrh.), von Lefèvre zuerst herausgegeben, Paris 1519 in 4°, ins Französische übersetzt haben.

G. Bonet-Maury.

Brictiner oder **Brittiner** (Brittinianer), ein unter Gregor IX. unweit Fano in Umbrien entstandener Einsiedlerverein, bestätigt 1234 durch den genannten Papst auf Grund einer Konstitution, welche im Punkte des Fastens und gänzlicher Fleisch-Entsagung ungewöhnlich strenge Forderungen stellte. Die auf Verschmelzung ihrer Kongregation mit den Johannboniten und mehreren andern Vereinen zur Genossenschaft der Augustiner-Eremiten ausgehenden Versuche Innocenz IV. und Alexanders IV. blieben ohne Erfolg. Eine Bulle vom J. 1260 garantierte ihre Fortexistenz (s. Potthast Nr. 17915); doch scheinen sie nie zu namhafter Bedeutung gelangt zu sein (Crusenius, Monasticon Augustinian., p. 117 ff. und danach Kolde, D. deutsche Augustiner-Kongreg., S. 7—13). **Zöckler.**

Bridgewater-Bücher. — Der Graf Franz Heinrich von Bridgewater, geb. den 11. November 1756, gest. den 11. Februar 1829 (vgl. über ihn Dictionary of national biographie Bd 17 S. 154) vermachte der Londoner Akademie testamentarisch die Summe von 8000 Pfund, um die Abfassung eines Werkes zu veranlassen, das die Macht, Weisheit und Güte Gottes, wie sie sich in der Schöpfung offenbaren, darstellen sollte. Der Präsident der Akademie bestimmte in Gemeinschaft mit dem Erzbischof von Canterbury und dem Bischof von London 8 Gelehrte als Bearbeiter des Werkes. Ihre Untersuchungen erschienen 1833—1840; es sind folgende: Thomas Chalmers, The adaption of external nature to the moral and intellectual condition of man; John Kidd, The adaption of external nature to the physical condition of man; William Whewell, Astronomy and general physics considered with reference to natural theology.; Charles Bell, The hand, its mechanisme and vital endowments as evincing design; P. M. Roget, Animal and vegetable physiology considered with reference to natural theology; William Buckland, Geology and mineralogy considered with reference to natural theology; William Kirby, The habits and instincts of animals with reference to natural theology; William Prout, Chemistry, meteorology and the function of digestion considered with reference to natural theology. Eine deutsche Bearbeitung v. H. Hauff erschien 1836 ff. u. d. T.: Die Natur, ihre Wunder und Geheimnisse oder die Bridgewater-Bücher. **Hauck.**

Briefe, katholische s. katholische Briefe.

Brießmann, Dr. Johannes, gest. 1549. — Quellen und Litteratur vollständig in D. Paul Tschackerts Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogthums Preußen. 1. Bd, Einleitung. Reformationsgeschichte des Herzogthums Preußen. 2. Bd: Urkunden, erster Teil, 1523—1541. 2. Bd: Urkunden, zweiter Teil, 1542—1549, Leipzig, S. Hirzel 1890 (in den Publikationen aus den Kgl. Preußischen Staatsärchiven 43—45. Band, Leipzig. S. Hirzel 1890).

Johann Brießmann ist nach Wigand, vita Briessmanni, am 31. Dezember 1488 zu Kottbus in der Niederlausitz geboren. Er stammte aus einer angesehenen Familie der Stadt. Über seinen akademischen Bildungsgang steht nach Tschackerts Beweisführung (1, S. 42) urkundlich fest, daß er als Franziskanermönch 1518 vom Rektor Konrad Wimpina in Frankfurt a. O. auf der dortigen Universität und am 3. Januar 1520 auf der

Wittenberger Universität immatrikuliert worden ist. Dort promovierte er am 31. Oktober 1521 als Licentiat und am 21. Januar 1522 als Doktor der Theologie. Dort wurde er sogar schon am 2. Februar 1522 in den Schoß der theologischen Fakultät aufgenommen. Daß das für die Reformationsgeschichte höchst wichtige Jahr 1520 mit den großen reformatorischen Schriften Luthers auch für Brießmanns religiöse und theologische Entwicklung von großer Bedeutung geworden sei, erhellt wohl aus den bei einer von jenen Promotionen verteidigten Thesen. Da heißt es: „Nichts ist uns gefährlicher als unsere Vernunft und unser Wille“, im Gegensatz gegen die scholastische Lehre von Vernunftvermögen und Willensfreiheit. „Der feste Glaube, sagt er, wendet ab vom Vertrauen auf jegliche Kreatur und treibt allein zu Gott hin. Aus Mangel an Erkenntnis und Verehrung Gottes ist die Heiligenverehrung entstanden. Von den Heiligen Hilfe erbitten und erwarten ist Götzendienst, auch wenn man meint, Gott zu verehren. Die Beseitigung der in unseren Kirchen so sehr angehäuften Altärchen würde, im Glauben geschehen, ein Gott sehr wohlgefälliges Werk sein“.

Seine reformatorischen Grundanschauungen sind jetzt bereits so tief und in eigner Herzenserfahrung von der seligmachenden Kraft des Evangeliums gegründet, daß er sich mit Luther völlig eins weiß und dieser sich schon als mit ihm innig befreundet bezeugen kann. Als infolge der Ausweisung der Franziskaner seitens des Rats von Wittenberg Brießmann sich nach Kottbus in das dortige Franziskanerkloster zurückbegeben hatte, setzte Luther durch Spalatins Vermittlung es durch, daß sein vertriebener Freund nach Wittenberg gegen Ende 1522 zurückkehren durfte.

Bald darauf sah sich dieser veranlaßt, anfangs 1523 an die Gemeinde zu Kottbus ein Sendschreiben unter dem Titel „Unterricht und Ermahnung“ zu richten, aus welchem, bei sonstigem Mangel von Nachrichten über seinen inneren religiösen Entwicklungsgang, zu entnehmen ist, daß er wie viele andere, den ersten Anstoß zu neuen evangelisch-theologischen Überzeugungen durch Luthers Auftreten auf der Disputation mit Eck 1519 in Leipzig empfing.

Um dieselbe Zeit seines Aufenthaltes in Wittenberg entledigte er sich eines für ihn sehr ehrenvollen Auftrags Luthers, an seiner Statt eine Widerlegungsschrift gegen die Schrift des Franziskaners Kaspar Schatzgeyer in Nürnberg zu verfassen, worin derselbe Luthers Schrift von 1521 de votis monasticis bekämpft hatte, indem er beweisen wollte, daß das Mönchstum der Bibel nicht widerstreite, und einzelne Stellen der Bibel als Zeugnisse für dasselbe mißbrauchte. Er schrieb zur Verteidigung der Schrift Luthers 1523 seine responsio ad Gasparis Schatzgeyri minoritae plicas, indem er dem Wunsch Luthers, wie er an Spalatin schreibt, dem er die Schrift widmete, um so weniger widerstehen konnte, „weil er sich nicht sowohl einem Luther, als vielmehr der evangelischen Wahrheit verbunden wisse“.

In demselben Jahre wandte sich der Hochmeister des deutschen Ordens, Albrecht von Brandenburg-Kulmbach (s. d. A. Bd I S. 310), an Luther mit der Aufforderung, ihm einen Prediger des reinen Evangeliums für die Hauptstadt des Ordenslandes zu empfehlen. So erfolgte Brießmanns durch Luther vermittelte Berufung nach Königsberg seitens des Hochmeisters des deutschen Ordens (s. Bd I 313,32).

Seine Wirksamkeit als Prediger war getragen und unterstützt von einer ehrwürdigen geistlich geweihten Persönlichkeit und übte bald einen tiefen nachhaltigen Einfluß auf seine Zuhörer aus, und dies um so mehr, als er zunächst noch in seinem Mönchshabit auf der Kanzel vor der Gemeinde erschien. Sein Dienst am Wort und sein Ansehen bei der Gemeinde wird treffend geschildert mit den Worten der Königsberger Chronik (Beler-Platners Memorialbuch über 1519 bis 1528): „Der trieb das Wort mit großer Lindigkeit, auch möglichem Ernst. Darob viel frommer Christen waren und sich besserten. Denn er war eines frommen, ehrlichen, züchtigen Lebens und guter Sitten; deshalb er von vielen geliebt und seine Predigt gerne gehört ward.“

Ungefähr gleichzeitig mit dem Beginn seiner Predigtwirksamkeit in der Gemeinde that Brießmann einen folgenreichen Schritt zur Einführung der noch tief im römisch-katholischen Irrwahn steckenden Geistlichkeit in das helle Licht des Evangeliums durch die anonyme Herausgabe einer für die Geistlichen und sonst studierte Männer lateinisch verfaßten Schrift flosculi de homine interiore et exteriore de fide et operibus. In 110 Thesen entwickelt er im Anschluß an Luthers Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen die evangelische Lehre von der christlichen Freiheit, indem er von dem positiven Grunde der Rechtfertigung durch den Glauben aus einerseits die römisch-katholische Werkheiligkeit und Unterscheidung geistlichen oder weltlichen Standes bekämpft,

andererseits gegen die Schwarmgeister die Notwendigkeit des äußeren Wortes Gottes und der äußeren Sakramente verteidigt (P. Tschackert, Johann Brießmann flosculi etc. Gotha 1887).

Von noch größerer Bedeutung für die Begründung der Reformation in Preußen war die Einwirkung Brießmanns auf die Pflanzung und Pflege evangelischen Glaubenslebens in dem Herzen seines Bischofs (s. Bd I S. 313, 39). Denn die reife Frucht dieser Einwirkung war zunächst ein Zwiefaches. Erstens das kräftige von evangelischem Geist durchwehte Glaubenszeugnis, mit welchem der Bischof selbst in einer Predigt am Weihnachtsfest 1525 vor die Gemeinde trat. Er that dies mit der Ermahnung, „allein an das wahrhaftige lautere Gotteswort sich zu halten und ihm allein Glauben zu geben“, und mit dem Bekenntnis nach Rö 3: „wir halten, daß der Mensch gerechtfertigt wird ohne Zuthun der Werke des Gesetzes allein durch den Glauben.“ In dieser Predigt erklärt er der Gemeinde zugleich, „daß er, der wohl allezeit selbst predigen, aber aus mancherlei Ursachen dasselbe zur Zeit noch nicht thun könne, den gelehrten und der heiligen göttlichen Schrift verständigen und erfahrnen Mann, D. Johann Brießmann, an seiner Statt verordnet habe, welcher Gottes Wort ihr fürder predigen solle“. Das andere war ein am 28. Januar 1524 von ihm als Bischof „allein von Gottes Gnaden“ gewiß unter Brießmanns Beirat erlassenes Reformationsmandat, in welchem er das schon in jener Predigt angekündigte Gebot erteilt, fortan nur in deutscher Sprache zu taufen, da nur durch das Wort der Glaube gewirkt werde, und dem Geistlichen den Rat giebt, Luthers Schriften und dessen Übersetzung der hl. Schrift, so weit sie bis dahin schon erschienen war, fleißig zu lesen.

Den Grund zur allmählichen tieferen Einführung des Volks in die evangelische Wahrheit und in ein wahrhaft evangelisches Gebetsleben legte eine von Brießmann verfaßte, in der Fastenzeit 1524 erschienene Umschreibung und Erklärung des Vater Unsers im Gegensatz gegen die üblichen Mariengebete. Ferner gab er zur selbigen Zeit eine Anleitung zur evangelischen Beichte in einem „Sermon von dreierlei heilsamer Beichte für die einfältigen Laien“ im Gegensatz gegen die „Stockmeisterei“ oder „das Seelenschinden“ der Ohrenbeichte, die Aufzählung der einzelnen Sünden, die angeblich genugthuenden Leistungen und das priesterliche Mittlertum. Das alles wird meisterlich bekämpft mit schriftgemäßer Hinweisung auf das alleinige Mittlertum Christi, auf die allein alle Sündenschuld um seinetwillen vergebende Gnade Gottes und auf die wahre innerliche im Glauben an Gottes Barmherzigkeit ihm und dem wahren Hohenpriester Jesu Christo mit dem Bekenntnis der Sünde zu Fuße fallende Herzensbuße und Beichte“.

Ein anderes gleichzeitiges mächtiges Glaubenszeugnis aus eigener Herzenserfahrung war sein tief in das innerste Glaubensleben hineingreifender Sermon „von der Anfechtung des Glaubens und der Hoffnung“, den er über das Evangelium vom kananäischen Weibe an Sonntag Rem. 1524 hielt und der auch außerhalb Preußens bis nach Süddeutschland unter dem Titel „Etliche Trostsprüche für die furchtsamen und schwachen Gewissen“ durch Nachdruck verbreitet wurde, ein Muster erbaulicher Schriftauslegung, die mit der ersten Strophe des ersten geistlichen Liedes Luthers schließt: Nun bitten wir den heilgen Geist um den rechten Glauben allermeist.

Um die gebildeten Glieder der Gemeinde nach der Lehre Pauli in die Grundwahrheiten des Evangeliums tiefer einzuführen, hielt B. im Refektorium der Domherren öffentlich Vorlesungen über den Römerbrief. Neben der Arbeit der evangelischen Seelsorge trug er dadurch wesentlich zur Verinnerlichung des Glaubenslebens der Hörer bei gegenüber dem stürmischen Eifer im gewaltsamen Abthun alter Gebräuche und Formen und unvermittelten Einführen neuer kirchlicher Akte, wie ihn der Prediger Amandus an der Altstadt (s. Bd 1 S. 313, 46) an den Tag legte.

Mit Luther stand Brießmann in stetem brieflichen Verkehr. Die beiderseitigen Briefe zeigen, wie Luther über die reformatorischen Vorgänge in Preußen stets eingehende Kenntnis erhielt und seine besondere Freude an dem kühnen Vorgehen des Bischofs zur Durchführung der Reformation und an der daran in höchstem Maß beteiligten Wirksamkeit seines Freundes Brießmann hatte. Dieser trat einen Tag früher, als er, am 12. Juni 1524 in den Ehestand mit Elisabeth geb. Sackheim aus Königsberg und war so der erste verheiratete evangelische Pfarrer in Preußen.

Nachdem der Ordensstaat in ein weltliches Herzogtum verwandelt war, berief der Herzog Brießmann in sein Regierungskollegium, dem auch die inzwischen nach Königsberg berufenen beiden folgenden Reformatoren, Paulus Speratus und Joh. Poliander

(Graumann), angehörten. Unter seinem Beirat kam die auf dem Landtage im Dezember 1525 angenommene neue Kirchenordnung zu stande (s. Bd. I S. 318, 35). Welch großen Anteil er daran hatte, erhellt aus der zum Teil wörtlichen Übereinstimmung mit der Gottesdienstordnung, die er später in Riga 1530 ausarbeitete. Dorthin verfolgen wir weiter seinen Lebensgang.

In Riga hatte seit 1522 die Reformationszeit durch den Syndikus der Stadt, Magister Lohmüller, und den aus Küstrin stammenden Prediger Andreas Knöpken rasch Eingang gefunden. Aber zu einer vollständigen und selbstständigen Durchführung glaubten die Rigaer eines solchen im Werk der Reformation schon rühmlich bewährten, thatkräftigen und als theologische Autorität angesehenen Mannes, wie sie ihn in Brießmann gefunden hatten, zu bedürfen. Daß dieser ohne Bedenken mit Zustimmung des Herzogs dem Rufe dorthin folgte, hatte seinen Grund in dem eigentümlichen Umstande, daß er kein festes Kirchenamt an der bischöflichen Kathedrale, dem Dom in Königberg, bekleidete. Der Herzog hatte denselben infolge der Säkularisation des Ordensstaats in seinen Besitz genommen, ohne daß eine eigentliche evangelische Pfarrstelle daran gegründet wurde, was erst nach Übergabe des Doms an die Stadt Kneiphof-Königsberg im Jahre 1521 geschah. Nachdem er am Michaelistage 1527 (den 29. September) seine Abschiedspredigt gehalten hatte, hielt er mit seiner Gattin und seinem Sohne Elias am 22. Oktober seinen Einzug in Riga.

Die so erfreulichen Erfahrungen hinsichtlich der Annahme des Evangeliums und der Ablegung der Ordenskleider seitens der Ordensherren in Preußen wirkten dazu mit, daß er neben der ihm eignen kräftigen, besonnenen Verkündigung des Evangeliums gegen das verderbte Ordenswesen energisch das Schwert des Geistes zog. Das Vertrauen der Stadt zu ihm zeigte sich bei dem Streit derselben mit dem Erzbischof Thomas Schöning, in welchem es sich um den Anspruch der Oberhoheit desselben über die Stadt handelte, in der Bitte um seine Vermittelung, die dann 1530 zu dem zweijährigen „Anstand" von Dalmen führte, den auch Luther billigte und nach welchem Riga unter Anerkenung der weltlichen Obrigkeit des Erzbischofs „die Freiheit der Religionsänderung nach der untrüglichen Richtschnur der hl. Schrift" sich vorbehielt.

Diese durch Brießmann vermittelte Feststellung und der für die beiderseitigen Verhältnisse hochwichtige Umstand, daß es dem Herzog Albrecht durch Verhandlungen mit dem Erzbischof gelang, seinem jugendlichen Bruder, dem Markgrafen Wilhelm von Brandenburg, die Stellung eines Koadjutors des Erzbischofs mit dem Recht der Nachfolge zu verschaffen, waren für die weitere Entwicklung der Reformation in Riga und Liefland von großer Bedeutung. Der Markgraf Wilhelm wurde nach dem Tode Schönings Erzbischof von Riga. Von seinem Bruder Albrecht der Wahrheit des Evangeliums zugeführt, gelangte er mehr und mehr zu evangelischer Überzeugung, trat in Verkehr mit Luther und verwaltete das Erzbistum in evangelischem Geist und Sinn.

Um die innere Entwicklung der Reformation in Riga erwarb sich Brießmann bleibendes Verdienst durch die im Jahre 1530 von ihm ausgearbeitete „kurze Ordnung des Kirchendienstes samt einer Vorrede von Ceremonien". In Fortführung der preußischen Artikel wird im Unterschied von denselben hier der Predigt eine feste und klare Stellung im Gottesdienst zugewiesen, die Elevation der Hostie im Abendmahl beseitigt und der deutsche Choralgesang in weiterem Umfang eingeführt.

Am 5. Februar 1531 wurde Brießmann von der Stadt Kneiphof-Königsberg zum Pfarrer am Dom berufen. Nach fast vierjähriger Wirksamkeit in Riga traf er dort am 13. Juni 1531 wieder ein, „ehrlich angenommen von fürstlichen Gnaden und der ganzen Bürgerschaft".

Nicht lange nach seiner Rückkehr hatte er dringende Veranlassung, mit seinen Mitreformatoren den Kampf gegen die Schwenkfeldsche Schwarmgeisterei aufzunehmen (s. Bd I S. 319, 53). Brießmann war mit Sperat und Poliander an einem vom Herzog darüber eingeforderten Gutachten beteiligt. Auf dem Rastenburger Gespräch (s. Bd I S. 320, 3) stand Brießmann nebst Poliander dem Bischof Sperat sowohl als Teilnehmer an der Unterredung, wie auch in der Folgezeit unter den seelsorgerischen Einwirkungen auf den irregeführten Herzog kräftig und treulich zur Seite.

Neben der Mitwirkung zur Reinerhaltung der evangelischen Lehre ist weiter die einflußreiche Stellung zu beachten, in der Brießmann als Rat des Herzogs bei dem inneren Ausbau des kirchlichen Lebens thätig war. Dies geschah durch die neue Landesordnung von 1540 (s. Bd I S. 320, 40) und durch die „Artikel von Errichtung und Unterhaltung der Pfarren" von 1540 (Bd I, S. 320, 43). Einen wesentlichen Anteil hatte Brieß-

mann an dem Erlaß einer neuen, durch die Aufhebung der Giltigkeit des kanonischen Rechts notwendig gewordenen Eheordnung. Die Ausarbeitung derselben im Anschluß an einen von Melanchthon gegebenen Rat, nach welchem die Verheiratung zwischen Verwandten im ersten, zweiten und dritten Grade auch ferner verboten bleiben, aber im vierten Grade zugelassen werden sollte, war vom Herzog ihm und Poliander übertragen worden. Während dieser die Einleitung schrieb, legte Brießmann die Beweisgründe für die Ordnung dar, die dann als „bischöfliches Mandat“ im Druck den Geistlichen zur Vorhaltung zugestellt wurde (1. Mai 1539). Über Brießmanns Beteiligung an der Gottesdienstordnung von 1544 s. Bd I S. 321, 13ff.

Mit diesem Werk hat Brießmann in Gemeinschaft mit dem Herzog den Höhepunkt seiner kirchlich-reformatorischen Wirksamkeit erreicht und zugleich dem ganzen neuen Kirchenwesen die durch jene Visitation gebotene, alles umfassende und abschließende Gestaltung gegeben. Brießmann hatte damit wiederum ein Meisterstück geliefert, indem er den Verlauf des Hauptgottesdienstes und seinen Mittelpunkt, die Abendmahlsfeier, mit großer Sorgfalt behandelte. Besonders zu beachten ist, daß 1. an der frühern Ordnung hinsichtlich des Dienstes am Wort auch der Gesichtspunkt festgehalten wird, die ganze Bibel in die Gemeinden und die Gemeinden in die ganze Bibel dadurch einzuführen, daß eine lectio continua derselben, die fortlaufende Lesung der ganzen heil. Schrift im Gottesdienst, stattfindet, und daß 2. zu gleichem Zweck neben der Predigt auch die Behandlung des Katechismus ausdrücklich angeordnet wird. Außerdem war für eine reiche Ausstattung des Gottesdienstes mit Gesang der Gemeinde gesorgt, indem der Herzog durch seinen obersten „Trompeter“ (Hofkapellmeister) Kugelmann ein Choralmelodienbuch, das erste in Preußen, herstellen ließ, und von der Schule aus die Gemeinde immer kräftiger und volltöniger singen lernte.

Bei aller dieser kirchenregimentlichen Arbeit erachtete Brießmann es für seine höchste Aufgabe, — und er folgte damit seiner innerlichsten Neigung und Begabung, — selber den in der Kirchenordnung mit solchem Nachdruck hervorgehobenen Beruf als Prediger des Evangeliums in vorbildlicher Weise zu erfüllen und in praktisch-seelsorgerlicher Wirksamkeit die Gemeinde in ihrem inneren Glaubensleben zu erbauen.

Ein Beispiel von dieser Predigt- und Seelsorgerthätigkeit liegt in zwei 1541 im Dom zu Königsberg gehaltenen Predigten vor, welche er 1542 unter dem Titel: „zwo Predigten aus dem 4. Kapitel Genesis . . . .“ samt einem vorgedruckten „Trostbrief wider allerlei Ärgernis und Trübsal der Christenheit an die christliche Gemeinde zu Rostock“ dieser Gemeinde widmete. Er that das zum Dank dafür, daß von dort her wiederholt ein Ruf an ihn ergangen war, den aber abzulehnen er sich in seinem Gewissen gebunden gefühlt hatte.

Leider mußte er wegen sehr angegriffener Gesundheit und wegen seines 1546 erfolgenden Eintrittes in die kirchliche Verwaltung des samländischen Bistums an Stelle des arbeits- und amtsmüden Bischofs Polentz und wegen der damit verbundenen „Superattendentur“ über die Universität die zusammenhängende amtliche Bethätigung seines Predigerberufes an der Kneiphof-Königsberger Kathedrale aufgeben. Von entscheidendem Einfluß war Brießmann auch hinsichtlich der Begründung und gedeihlichen Entwicklung des höheren Unterrichtswesens, für welches der Herzog nach der Festgründung des evangelischen Kirchenwesens eifrig Sorge trug (s. Bd I S. 322). Luthers Rat: „Trage Sorge für Errichtung von Schulen; denn hier merket Satan, daß es auf ihn losgeht“, verwertete Brießmann im Blick auf die dem evangelisch-kirchlichen Leben unentbehrliche Grundlage einer theologisch-wissenschaftlichen Bildung für den Entwurf eines Planes, den er in einem vom Herzog eingeforderten Gutachten für die Gründung einer Universität neben einem zu derselben gehörigen „Pädagogium“ unter genauer Angabe der Zahl der für jede Fakultät zu berufenden Lehrer und der zu ihrer Besoldung aufzuwendenden Mittel darlegte (vgl. Bd I S. 322, 11). Es war Brießmann beschieden, später von Amtswegen einen bestimmenden und dirigierenden Einfluß auf die Universitätsangelegenheiten auszuüben. Als er im Jahre 1546 an Stelle des erkrankten Bischofs Polentz, der vom Herzog als „Konservator“ der Universität berufen war, unter dem Titel eines „Präsidenten des samländischen Bistums“ mit Erlaubnis des Herzogs die Führung der bischöflichen Geschäfte übernahm (s. d. A. Georg von Polentz), hatte er auch jenes Universitätsehrenamt zu versehen, für dessen Träger nebst den beigeordneten Geschäftsführern der Titel „Superattendent“, den auch Brießmann führte, in Gebrauch kam. Nach den vorliegenden Urkunden (Tschackert a. a. O. III, S. 156, 197—202) griff Brießmann in Gemeinschaft mit den beiden „weltlichen Superattendenten“ als

welche der Oberburggraf und der Kanzler des Herzogtums zu fungieren hatten, kräftig in das Universitätsleben ein. Folgende Beispiele mögen das beweisen. Er dringt auf Verbesserung der Statuten der Universität. Er erklärt sich mit vollständigem Erfolg gegen den vom Herzog zum ständigen Rektor berufenen Sabinus, den Schwiegersohn Melanchthons, und gegen das „perpetuierliche Rektorat". Als Sabinus vom Rektorat entbunden zu werden beantragte, brachte er die halbjährlich zwischen den Fakultäten wechselnde, bei der theologischen Fakultät beginnende Wahl des Rektors seitens des Senats in Vorschlag, die dann bis auf die neueste Zeit bleibende Einrichtung wurde. Er dringt auf das Innehalten gehöriger Zahl und Ordnung der Vorlesungen, und nach dem Vorgange Wittenbergs auf die Aufnahme seines besonderen Antrages in betreff des ihm sehr notwendig erscheinenden Lateinsprechens der studierenden Jugend. Diese Thätigkeit Brießmanns in Bezug auf die Universität hörte 1549 auf, als er wegen Kränklichkeit die Geschäftsführung als Präsident des samländischen Bistums niederlegen mußte, und Bischof Polentz selbst mit der Verwaltung des bischöflichen Amtes sein Ehrenamt als „Konservator" der Universität wieder aufnahm.

Trotz der ruhigen Weiterentwicklung des kirchlichen Lebens auf dem Grunde und nach den Normen der Kirchenordnung vom Jahre 1544 fehlte es doch fort und fort nicht an Unordnungen und Widersetzlichkeiten in äußeren kirchlichen Angelegenheiten, wie an tiefen kirchlichen und sittlichen Schäden im Gemeindeleben. So unternahm denn Brießmann 1547 eine umfassende Kirchenvisitation in Samland und Natangen. Es wurden dabei vielerlei Klagen laut, wie z. B. aus einer Gemeinde nahe bei Königsberg gerügt werden mußte, daß das Volk schlecht zur Kirche gehe, daß die Leute nicht zum Gebetsverhöre kämen, daß man die Kinder lange ungetauft liegen ließe, und daß zum Sakrament etliche, so lange der jetzige Pfarrer im Amt stehe, noch nie gegangen seien. Ähnliche Schilderungen, wie diese aus der zuletzt besuchten Gemeinde finden sich in Aufzeichnungen Brießmanns auch in betreff der übrigen visitierten Gemeinden.

Während der durch solche kirchlichen Zustände verursachten aufreibenden Arbeiten und Sorgen hatte er in seiner Eigenschaft als bischöflicher Amtsverweser einen schweren Kampf mit einer religiösen und kirchlichen Richtung zu bestehen, die sich sowohl gegen das lutherische Bekenntnis, wie überhaupt gegen das lutherisch-preußische Kirchenwesen zwar zunächst noch in ziemlich verborgener Weise, aber doch um so wirksamer geltend zu machen wußte, je höher und einflußreicher die Stellung war, welche ihre Vertreter an dem herzoglichen Hofe nach und nach einnahmen. Infolge der niederländischen Verfolgungen hatten zahlreiche ausgewanderte Holländer seit 1530 in Preußen Aufnahme gefunden und sich im Bereich des Bistums Pomesanien angesiedelt. Schon beim Beginn ihres Zuzugs hatte Martin Bucer seine Besorgnis über die üblen Folgen, welche ihr von der luther. Abendmahlslehre abweichendes Bekenntnis bei dem luther. Herzog haben könnte, hervorgehoben. Diese Befürchtung traf nicht zu. Wenn dieser sich auch nicht selbst dem Einfluß der spiritualistischen Richtung hingeben mochte, so gewann doch im Stillen diese Partei einen für die preußische Landeskirche und ihr Bekenntnis unter des Herzogs nachsichtigem Verhalten immer bedenklicheren Einfluß. Ihre Hauptvertreter waren der holländische Humanist Wilhelm Gnapheus (Walter), seit 1531 Schulrektor in Elbing, dann Leiter des Pädagogiums, Professor der Pädagogik, und seit 1541 Rat des Herzogs in Königsberg, und ein von demselben dem Herzog empfohlener ehemaliger Anhänger Carlstadts und der Zwickauer Propheten in Wittenberg und dann Teilnehmer an der wiedertäuferischen Bewegung, Dr. jur. Gerhard Westerburg. Diese und einige andere eingewanderte holländische Führer fanden bei Hofe eine kräftige wirksame Förderung durch ihren Landsmann, den herzoglichen Bibliothekar Polyphemus (Felix König). Das feste Zusammenhalten dieser zielbewußten Räte des Herzogs, ihr Ansehen bei demselben und das ungehinderte Geltendmachen ihrer religiösen Ansichten nötigte die preußischen Reformatoren zu entschiedener Stellungnahme dagegen. Speratus (s. d. A.) sowohl wie Brießmann sprachen in Briefen nach Wittenberg ihre große Besorgnis darüber aus.

An der Universität fand Gnapheus seinen einflußreichsten Gegner in dem 1546 nach Königsberg berufenen Professor Staphylus, der es dahin brachte, daß Gnapheus Preußen verlassen mußte (s. d. A. Staphylus). Brießmann, der bei seinem körperlich leidenden Zustande sich außer stande sah, selbstständig in eine gründliche Untersuchung der Streitsache einzugehen, hat sich in dieser Sache von dem unlautern Staphylus zu sehr ins Schlepptau nehmen lassen. Nach seinem Tode ließ der Herzog 1551 aus Anlaß einer Verteidigungsschrift des Gnapheus, antilogia, eine neue Untersuchung anstellen

und ein Urteil über jenes Buch von seinen Theologen fällen. Der Ausfall dieser Beurteilung und eines Kolloquiums, dem sich Gnapheus in Königsberg 1554 unterzog, hatte seine „Restitution“ zur Folge. Durch diese konnte er nun um so gerechtfertigter erscheinen, je größer das Ärgernis war, welches derselbe Staphylus, dem wegen seines Eifers für die lutherische Lehre von seiten Brießmanns zu viel Vertrauen geschenkt war, durch seinen Rücktritt zum Katholizismus gegeben hatte.

In das Lebensende Brießmanns hat noch der osianderistische Streit, der für die Königsberger Universität ebenso wie für die ganze preußische Kirche und für die evangelische Gesamtkirche, die schlimmsten Folgen hatte, erschütternd eingegriffen (s. d. A. Osiander).

Brießmann war mit Hegemon einer der ersten, den Osiander bald nach seinem Eintritt in Königsberg beim Herzog zu verunglimpfen wußte, indem er ihn, wie Hegemon, der Parteilichkeit für die Lauterwaldsche Sache und des Ungehorsams gegen den an ihn, Brießmann, ergangenen Befehl, über die Angelegenheit ohne sein Urteil die erforderlichen Verhöre anzustellen, beschuldigte.

Allerdings hatte Brießmann als Vertreter der nicht bloß lutherischen, sondern auch durch die Augustana bekenntnismäßig festgestellten Lehre von der Rechtfertigung entschieden gegen die osianderische Lehre Stellung genommen. Osiander klagt dem Herzog, Brießmann habe ihn „ohne alle seine Verschuldung ganz bitterlich verhöhnet“, „was die Nürnbergische Theologia für eine Theologia sei? ob er (Osiander) eine andere Theologie habe, denn die zu Wittenberg und Preußen?“ Der Herzog antwortet ihm unter dem 15. Juni 1549, es sei die Erfüllung seines eigenen längst gehegten Wunsches, es möchte der Lauterwaldsche Streit „zu gebührenden Wegen vorgenommen werden, wegen D. Brießmanns Schwachheit unterbleiben“ und nun die Verhandlung darüber dem Bischof von Samland übertragen werden. Er (Osiander) möge nun „darob sein, daß dem Lauterwald sein Irrtum gelindert und apostolischer Weise vorgehalten werde.“

Während aber der Bischof wegen Krankheit verhindert war, zu dem bestimmten Termin (3. Juli 1549) in Königsberg zu erscheinen, und deshalb dem gleichfalls zur Verhörung der Parteien eingeladenen Bischof Sperat die Führung der Verhandlung übertrug, ließ Brießmann keine Gelegenheit unbenutzt, seinen Widerspruch gegen die Osianderistische Theologie kundzugeben und auch dem für Osiander und seine Lehre ganz eingenommenen Herzog damit entschieden entgegenzutreten. Am schärfsten geschah das, als beabsichtigt wurde, über den Streit, der auf Grund der Disputation Osianders vom 5. April 1549 zunächst zwischen Lauterwald und dem Hofprediger Funck ausgebrochen war, das Urteil auswärtiger Kirchen einzuholen. In seinem Gutachten darüber (Tschackert, 3 S. 239ff.) erklärt er, man soll nicht erst, um ein Urteil zu fällen, auf die Entscheidung auswärtiger Kirchen warten, da der Streit einen Punkt betreffe, über welchen man in Preußen zirka 24 Jahre klar gepredigt habe. Wenn es sich in diesem Streit, führt er näher aus, um ungewisse oder zweifelhafte Artikel handelte, wie früher um die Elevation beim Abendmahl oder um die Verwandtschaftsgrade beim Heiraten, oder wenn irgend einem eigensinnigen Interpreten einer Stelle der Bibel niemand lauter und genügend antworten könnte, so würde es in solchen oder ähnlichen Fällen nicht unwürdig sein, Urteile aus anderen Kirchen einzuholen. Da sich aber die gegenwärtige Verhandlung um die festesten und zweifellosen Punkte der christlichen Lehre bewegt, nämlich um die Rechtfertigung vor Gott, d. i. die gnadenvolle Vergebung der Sünden um Christi willen und ebenso um die wahre Buße und Bekehrung, über welche Artikel zumeist wir geschichtliche Wahrheit, d. i. Herzensgewißheit und festesten Glauben ohne alle weitere Anzweiflung haben sollen, so ist keineswegs deshalb auf anderer Meinung und Urteil zu warten, wenn wir nicht als Seelenbetrüger, die in diesem ganzen Verlauf von fast 24 Jahren Ungewisses statt Gewisses, Zweifelhaftes statt Sicheres bisher gelehrt und dem preußischen Volke vorgetragen hätten, uns darstellen wollten.“ Dieses von seiner eigenen Hand geschriebene Gutachten enthält zugleich die letzten Worte, welche wir aus seinem Munde, und die letzten Zeilen, welche wir aus seiner Feder haben. „Es ist das Vermächtnis des ersten Reformators Preußens, und darum für die Geschichte der preußischen Reformation besonders wertvoll“ (Tschackert 1, 305).

Wie Brießmann außer solchem mannigfaltigen Eintreten für das kirchliche Bekenntnis und die evangelische Wahrheit nach seines Freundes Luthers Lehre schon früher auch die geistliche Versorgung der einheimischen Nichtdeutschen im Herzogtum bei der Aufstellung der neuen Kirchenordnung von 1544 sich hatte am Herzen sein lassen, so hatte er 1548 noch kurz vor seinem Ende Anlaß, sich an der Regelung der kirchlichen

Verhältnisse der in Preußen eingewanderten böhmischen Emigranten zu beteiligen, denen der Herzog gastfreundliche Aufnahme gewährte, nachdem sie aus dem Königreich Polen infolge der Umtriebe des polnisch-katholischen Klerus ausgewiesen worden waren. Der Herzog hatte auf seiner Reise nach Krakau zur Bestattung des Königs Sigismund I. in Mohrungen am 6. Juli 1548 auf die Bitte der an ihn abgesandten Vertreter der böhmischen Brüder den Bescheid erteilt, er erkenne sich als christliche Obrigkeit schuldig, der armen Christen, so um der Wahrheit des Evangeliums willen verfolgt werden, sich anzunehmen; er gestatte ihnen demnach, sich in Preußen niederzulassen; „doch sollten sie keine eigenen Prediger halten und sich der Kirchenordnung unterwerfen." Brießmann, als samländischer Bistumsverweser, wurde von ihm beauftragt, am 7. Oktober mit ihren Priestern und Kirchendienern, die sich sämtlich in seiner Behausung einzufinden hätten, wegen der Ceremonien, Predigt und anderer Ordnungen zu verhandeln. Aber schon wenige Tage darauf wurde mit Rücksicht auf baldige geordnete gottesdienstliche Versorgung der Emigranten als „Antwort den beiden Böhmen, so von den andern Vertriebenen abgefertigt", vom Herzog ein provisorischer Bescheid erteilt, nach welchem ihnen gestattet wurde, in den preußischen Kirchen ihre böhmischen Predigten zu haben; doch sollten ihnen private Konventikel außerhalb der öffentlichen Gotteshäuser im allgemeinen nicht gestattet sein. Erst am 24. Dezember 1548 trat die vom Herzog bestellte, aus den Königsberger Theologen zusammengesetzte Kommission zusammen, vor welcher die böhmischen Geistlichen in einem mit ihnen abgehaltenen Kolloquium unter Bezugnahme auf das von ihnen vorgelegte, in Wittenberg 1538 gedruckte Glaubensbekenntnis in der Lehre ihre Übereinstimmung mit der Augsburgischen Konfession bezeugten und unter Beihaltung gewisser kirchlicher Formen und Gebräuche, die ihnen gestattet wurden, der bestehenden Kirchenordnung nachzuleben versprachen. So fand denn ihre förmliche Aufnahme in die preußische Landeskirche statt.

Brießmann konnte wegen zunehmender Kränklichkeit das ungemein viel Arbeitskraft erfordernde Präsidentenamt im samländischen Bistum seit Frühjahr 1549 nicht weiter führen. Abgesehen davon, war er kein Mann der äußeren kirchlichen Geschäftsführung. Der Herzog wies ihn selbst darauf hin, daß er aus Vorstellungen des Bischofs Polentz, über den er sich beschwert hatte, eingesehen habe, „daß wegen seiner körperlichen Schwachheit vieles unvisitiert geblieben und dadurch in Unordnung geraten sei, und riet ihm mit der Versicherung, daß er es stets treu mit ihm gemeint habe und noch meine, abzudanken, damit Polentz, sei es selbst, sei es durch andere, sein Amt verwalte" (30. März 1549). Brießmann folgte diesem Rat. Er faßte den Entschluß, in Königsberg zu bleiben. Aber er sollte bald zur himmlischen Heimat eingehen. Die furchtbare Pest, welche in Königsberg während dieses Jahres wütete, ergriff auch seine Familie. Er starb an derselben den 1. Oktober 1549. Sein Leichnam wurde im Chor des Königsberger Doms beigesetzt. Mit Recht heißt es bei Tschackert 1, S. 351: der Ertrag seiner ganzen Lebensarbeit kann nicht besser charakterisiert werden, als durch die Worte, mit welchen am Gründonnerstage 1550 zu Riga der Tod Brießmanns von der Kanzel herab verkündigt wurde. Die Gemeinde wurde ermahnt, dem allmächtigen Gott zu danken für einen solchen werten teuren Mann, der viel Frucht in den „christlichen" Kirchen geschaffen; und man sollte Gott bitten, daß er dergleichen Männer uns wolle lange gesund erhalten und uns deren mehr erwecken und gnädiglich geben, unsern Nachkommen zum Besten und Trost." D. Dr. **Erdmann.**

Brigham Young gest. 1877, s. Mormonen.

Brigida, die Heilige der Irländer, (Bridget, Brighit, Brigitta) gest. 523. — Die sechs ältesten Biographien — 1. von St. Brogan Cloen aus der nächsten Zeit nach dem Tode der Heiligen; 2. von „Cogitosus"; 3. von Bischof Ultan v. Ardbraccan [† 656]; 4. von Aumphad oder „Animosus" [† 980]; 5. v. Laurentius v. Durham [ca. 1160]; 6. von St. Chilian oder Coelanus v. Iris Kealtra [ausführl. hexametrisches Gedicht, angeblich schon aus dem 8. Jahrh.] — gab Colgan heraus in seiner Trias thaumaturga, 1647. Zwei weitere Viten fügten die Bollandisten hinzu: AS, tom. I Febr. p. 90—183 (Antwerp. 1658). Aus einer Basler Hdschr. wurde später ein Psalmus abecedarius in honorem S. Brigidae veröffentlicht (in d. Präfatio zum Arbuthnott Missal, p. XLII). Vgl. noch das Verzeichnis handschriftlich erhaltener Vitae aus spät. Zeit in T. J. Hardys Catalogue etc. I; 105—116. — Neuere Darstellungen: J. H. Todd, Book of Hymns of the Ancient Church of Ireland, Dublin 1885 (bes. p. 65 ff.: „St. Brigid the Mary of the Irish"); Bischof Forbes, Kalendar of Scottish Saints, p. 287—291 (auch dess. Art. „Brigida" DchrB I, 336 ff.); Lanigan,

Ecclesiastical History of Ireland, I, 379 ff.; Skene, Celtic Scotland, Edinb. 1877, II, 443 ff. u. ö.; Stokes, Three Middle-Irish Homilies on the Lives of Saints Patrick, Brigit and Columba, Lond. 1880. Auch Ebrard und Friedrich in den unten anzuf. Schriften.

Die irländische Brigida gilt als jüngere Zeitgenossin des heiligen Patricius, des Apostels der Irländer, gehört also der zweiten Hälfte des fünften und dem angehenden sechsten Jahrhundert an. Als ihr Todesjahr steht das Jahr 523 ziemlich fest (s. bes. Forbes l. c.). Daher kann der Patricius, als dessen Zeitgenossin die alten Biographen sie darstellen, nicht der ältere Heilige des Namens, sondern nur Patricius junior (genannt M'Calphurn und gestorben 493) gewesen sein. In betreff ihrer Lebensumstände weiß man ziemlich gewiß, daß sie die Tochter und zwar, wie es scheint, die uneheliche Tochter eines gewissen Dubtach oder Duptach zu Fochart Muirthemne in Leinster war (schon Bernhard, Vita S. Malach. c. 25, giebt diesen Flecken als ihren Geburtsort an); daß sie etwa im J. 467, als 14jährige Jungfrau, in einem Kloster zu Meath aus der Hand des Bischofs Machille (Macalle, Machaldus) den Schleier empfing; daß sie, durch ungewöhnliche Frömmigkeit und Wohlthätigkeit alsbald zu großem Ruf und Einfluß gelangt, zuerst das Kloster Kildare (Kill-Dara, d. h. cella quercus, nach einer großen, noch im 17. Jahrhundert als Stumpf vorhandenen Eiche, unter welcher die erste Zelle dieses Klosters von ihr errichtet worden war), dann noch mehrere andere Klöster gründete, z. B. zu Breagh in Meath, zu Hay in Connaught, zu Cliagh in Munster, daß sie endlich, etwa 70 bis 71 Jahre alt, am 1. Februar des oben genannten Jahres starb und zu Kildare begraben wurde, wo die Nonnen ihres Klosters (des sog. „Feuerhauses") ihr Andenken durch Unterhaltung eines ewigen Feuers ehrten, bis im Jahre 1220 der dortige Bischof dieses zu mancherlei Aberglauben gemißbrauchte „St. Brigidenfeuer" ausgehen zu lassen befahl. — Im übrigen bildet ihre Lebensgeschichte, schon nach den ältesten vorhandenen Berichten, ein Konglomerat von Mirakeln, deren Seltsamkeit und Überschwenglichkeit alles gesunde Maß übersteigt. Schon vor ihrer Geburt schien ihr Haus in Flammen zu stehen. Ein Seher (magus) soll ihrem Vater, als er die mit ihr schwanger gehende Sklavin Brotseach, sein Kebsweib, erblickte, die königliche Größe des noch ungeborenen Kindleins vorhergesagt und bald darauf die samt ihrer Mutter (auf Antrieb der rechtmäßigen Gattin Duptachs) aus dem Vaterhause Verstoßene zu sich genommen und an seinem Wohnsitze in Connaught auferzogen haben. Schon als kleines Kind soll sie geweissagt haben, indem sie z. B. unter Hinweisung auf die rings um sie her sich ausbreitenden Gefilde des grünen Erin die Worte „Meum erit hoc, meum erit hoc!" ausgerufen und damit auf ihre einstige geistliche Herrschaft über diese Insula sanctorum hingewiesen hätte. Die Wunder, die sie als dienende Nonne und Klostervorsteherin vollbracht haben soll, dienen besonders zur Verherrlichung ihrer Gutmütigkeit und profusen Wohlthätigkeit. Die Milch, die sie buttern soll, schenkt sie lieber den Armen, erlangt aber dann durch ihr Gebet eine so reiche Gabe an Butter, daß sie deren mehr abliefern kann, als ihre Gefährtinnen. Auf ähnliche Weise wird ihr der Speck wieder ersetzt, den sie einst, statt ihn zu kochen, einem hungernden Hunde gegeben; desgleichen ein anderes Mal das Schwert ihres Vaters, das sie aus Mitleid einem Armen geschenkt hat; ja einmal sogar die kostbaren Meßgewänder eines Bischofs, die sie an einen unbekannten Bettler weggegeben hatte, der aber kein anderer als Christus selbst war, u. s. w. Einem siebenmal hintereinander in stets neuer Verkleidung zu ihr kommenden Bettler schenkte sie an einem Tage sieben Hämmel von ihrer Herde, ohne daß sich diese dadurch verminderte. Ein kostbares silbernes Gefäß, das sie dreien etwas streitsüchtigen Armen geschenkt hat und das diese nicht gleich unter sich zu teilen wissen, zerschmettert sie kurzerhand an einem Steine in drei Stücke, von denen dann eins genau so schwer wiegt wie das andere. — Einem der Stärkung bedürftigen Kranken verwandelt sie das Wasser, das sie für ihn aus einer nahen Quelle geschöpft hat, durch ihr Gebet in wohlschmeckendes Bier, speist eine ganze Gesellschaft von Bischöfen, die einst in ihrem Kloster eingekehrt sind, mit der Milch einer einzigen, dreimal während dieses einen Tages gemolkenen Kuh; schützt die auf ihrem Erntefelde beschäftigten Schnitter einen ganzen Tag hindurch vor einem furchtbaren Platzregen, der unterdessen alle umliegenden Felder heimsucht; giebt Blindgeborenen das Gesicht, Stummen die Sprache wieder u. s. w. Über die Elemente der Natur besitzt sie eine solche Gewalt, daß sie einen breiten Strom plötzlich in ein ganz anderes Bett zu lenken vermag, die Ersäufung mehrerer Räuber, welche Vieh von ihrer Herde wegtrieben, durch die plötzlich austretenden Wasser eines Flusses bewirkt, ja ihre einst vom Regen durchnäßten Kleider dadurch trocknet, daß sie dieselben über einen Sonnenstrahl wie über

ein ausgespanntes Seil aufhängt! Mit wilden Ebern, Wölfen, Füchsen, Enten u. dgl. verkehrt sie auf dem vertrautesten Fuße. Ein Fischlein schafft auf ihren Befehl das ins Meer geschleuderte silberne Halsband einer befreundeten Frau wieder herbei u. s. f.

Sinniger und weniger ungeheuerlich ist, was von Brigidas mannigfaltigen Traum- und Visionswundern erzählt wird. So träumt sie einst, während der mit ihr auf einer Reise begriffene St. Patrick den Heiden das Evangelium predigt, sie sehe weißgekleidete Pflüger und Säeleute die hibernische Insel mit einer rasch und reichlich heranwachsenden herrlichen Saat bepflanzen, dann aber andere, schwarze Ackerleute nachkommen, welche alles wieder umpflügen und üppig wucherndes Unkraut an die Stelle des edeln Weizens säen; was ihr von Patrick auf die schlimmen Ketzer und Irrlehrer gedeutet wird, die dereinst die von ihm und ihr ausgestreute gute Saat auszurotten trachten würden. Oder sie sieht sich in einer ihrer Ekstasen nach Rom versetzt und hört hier über dem Grabe der Apostelfürsten eine Messe lesen, deren Formen und Gebräuche ihr so wohl gefallen, daß sie sofort von dem Wunsche erfüllt wird, dasselbe Ritual auch nach Irland verpflanzt zu sehen. — Wie bei diesen beiden letzteren Geschichten und bei einigen ähnlichen die der Erfindung zu Grunde liegende römisch-klerikale Tendenz deutlich genug hervortritt (vgl. Ebrard, Die iroschott. Missionskirche des 6.—8. Jahrh. Gütersloh, S. 515 ff.), so tragen viele der vorher angeführten Legenden ein eigentümlich weltliches, volkstümliches, ja ans Heidnische gemahnendes Gepräge. Brigida erscheint in nicht wenigen jener Züge als eine Art von wohlthätiger Naturgottheit, die bald Hirten, bald Ackerbauern ihre segensreiche Herrschaft über die Elemente zu verspüren giebt. Ihre Fürsprache bei den himmlischen Mächten füllt, nach einem bis auf den heutigen Tag fortdauernden Glauben, Speicher und Scheuern mit Vorräten. Vielleicht ist die Vermutung nicht allzu kühn, daß in ihrer ganzen so ungewöhnlich wunderreichen Erscheinung, sowie in ihrem eigentümlichen Feuerkultus, dem letztlich durch Einschreiten von kirchlicher Seite ein Ende gemacht werden mußte, etwas von der Verehrung der altheidnischen Göttin Ceridwen fortlebt, dieser keltischen Ceres, der ebenfalls segnende Einwirkung auf die Feldfrüchte zugeschrieben wurde und deren Hauptheiligtum sich in Kildare befand. Wie man dann entdeckt hat, daß die Kirche des dortigen Klosters der heiligen Brigida auf den zertrümmerten Grundmauern des ehemaligen Ceridwen-Tempels errichtet ist und daß sich unterhalb dieser Fundamente geräumige Gewölbe erstrecken, worin die alten Iren Fruchtvorräte aufbewahrt zu haben scheinen (s. Transactions of the Irish Academy, III, 75 und vergl. Friedreich, Symbolik und Mythologie der Natur, 1859, S. 196). Bei dieser Annahme der Umwandlung jener heidnischen Naturmutter in eine christliche Schutzheilige wird der Umstand um so leichter begreiflich, daß Brigida schon frühzeitig mit einer der Jungfrau Maria vergleichbaren Glorie umgeben, ja in manchen alten Legenden und Gesängen geradezu als die Maria der Irländer gefeiert wird. Schon in ihren ältesten Biographien findet sich die Sage: sie sei einst mit einer älteren Nonne auf eine Synode gereist, die auf der Heide von Liff gehalten wurde; einer der daselbst versammelten Bischöfe habe vor dem Beginn der Beratungen im Traume die heilige Jungfrau Maria gezeigt bekommen und dann bei Brigidas Ankunft plötzlich vor Erstaunen ausgerufen: „Haec est Maria, quam vidi: quia formam illius manifeste cognosco!" Alle Anwesenden hätten sie infolge davon „quasi in typo Mariae" verehrt oder, wie es in einer anderen Quelle heißt, als die „Maria Hibernorum" gepriesen. Altirische Hymnen stellen sie oft entweder mit Maria, als der einzigen an Stärke und Einfluß ihr vergleichbaren Heiligen zusammen oder nennen sie geradezu „Mutter Christi", „Mutter des Herrn" ꝛc. In einem derselben heißt es von ihr:

„She annihilates the sins of the flesh in us —
This flowering tree, his mother of Jesus,
The perfect Virgin, beloved, of sublime dignity;
I shall be saved at all times by my Leinster Saint."

In einem anderen wird sie angeredet:

„Brigit, mother of my Lord
Of heaven, a Sovereign the best born."

Todd (dessen engl. Übersetzung der betr. irischen Verse wir hier anführten) teilt einen angeblich von Bischof Ultan († im Jahre 656) herrührenden und jedenfalls sehr alten Hymnus in laudem S. Brigidae in lateinischer Sprache mit, dessen Schlußstrophe lautet:

„Audite Virginis laudes, sancta quoque merita:
Perfectionem, quam promisit, viriliter implevit.

Christi matrem se spopondit dictis et fecit factis
Brigida aut amata veri Dei regina."

Auch das alte Officium S. Brigidae, das z. B. noch 1622 zu Paris, offenbar zu kirchlichem Gebrauche gedruckt wurde, enthält an einer Stelle jene Geschichte von der Erkennung Brigidas als „altera Maria" auf jener Synode und redet die Heilige zu wiederholten Malen als „alia Maria" oder „similis Mariae" ꝛc. an (vgl. noch Ebrard, a. a. O.). Fast unzählbar sind die nach Brigida benannten Kirchen, Klöster und Ortschaften; noch zu Anfang des 17. Jahrhunderts zählte Colgan, ihr Hauptbiograph in neuerer Zeit, deren über 60 in nur fünf irischen Bistümern auf (vgl. Reeves, Ecclesiastical Antiquities of Down and Connor, p. 31—35. 64. 86. 232; auch Montalemberts „Mönche des Abendlands" II (engl. Ausg. S. 395). Sehr eifrig wurde die Heilige auch in Schottland und England verehrt, nur daß ihr Andenken hier mit demjenigen zweier späteren Brigiden mehr oder weniger zusammenfloß, von denen die eine um das Jahr 700 zu Abernath in Schottland, die andere kurz zuvor zu Glastonbury in England gelebt haben soll. — Der angeblich von ihr gestiftete Nonnenorden (mit weißem Rock und schwarzem Mantel und Schleier als Ordenstracht) scheint schon gegen Ende des Mittelalters mehrfach mit dem Orden der schwedischen Birgitta (dem sog. St. Salvator-Orden) verwechselt worden zu sein. Echte hibernische Brigiden-Klöster sollen sich u. a. in Kildare, sowie in Armagh befunden haben; vgl. Helyot II, 21, S. 173 f.

Über mehrere andere (mit der hier in Rede stehenden gelegentlich verwechselte) irische und schottische Brigiden handelt Bischof Forbes bei Smith u. Wace l. c. p. 336 und 338.

Zöckler.

Brigida, die heilige (Schweden) s. **Birgitta** S. 239, 16.

Brill, Jakob, gest. 1700. — Poiret, biblioth. mysticorum selecta 1708: Unschuldige Nachrichten 1712, 876—882, wo Brills Schriften aufgezählt sind; Ypey en Dermout, Gesch. van de hervormde kerk in Nederland, Breda 1824, Tom. III.

Jakob Brill, geb. den 21. Jan. 1639, gest. den 28. Jan. 1700 zu Leiden, war ein Anhänger des Pontiaan van Hattem (s. d. A.), eines Verbreiters des mystischen Pantheismus in der niederländischen reformierten Kirche. B. war anfangs — als Student? — ein rechtgläubiger Voëtianer gewesen, war dann ein heterodoxer Coccejaner geworden und auf diesem Wege bald bis zur gänzlichen Separation von jeder Kirche fortgeschritten. Seines Amtes ursprünglich ein Katechisiermeister (ungelehrter Privat-Katechet, jedoch im Dienste der Kirche zur Vorbereitung auf die Konfirmation) ward er später Privatlehrer und christlicher Volksschriftsteller, indem er in den Jahren 1685—1699 gegen 40 vielgelesene Schriftchen erbaulich-mystischen Inhaltes verfaßte, welche zusammen zuerst 1705 in Amsterdam in 4° und bald darauf auch in hochdeutscher Sprache (in Büdingen und Leipzig) erschienen. Poiret lobt an ihnen, daß sie der Form nach vornehmlich der heiligen Schrift und der deutschen Theologie entnommen, dem Inhalte nach in einem innigen, gründlichen, milden, friedfertigen und alles immer auf die Einigkeit und das einige und höchste Ziel zurückführenden Geiste geschrieben seien. In seinem mystisch-separatistischen Dringen und Streben nach dem inwendigen Christus (Christus in uns) verlor er den auswendigen (geschichtlichen und persönlichen) Christus (Christus für uns) viel zu sehr aus den Augen, setzte die Offenbarung aus der Natur (aus dem innern Lichte) über die (äußerliche) aus der heil. Schrift, und seine Lehre artete daher in bedenklichen unbiblischen und unchristlichen mystischen Pantheismus und Panchristianismus aus. So sagt er z. B.: Das rechte Opfer Christi soll nicht am Kreuz, sondern in uns geschehen; der Christus nach dem Fleisch hindert die Zukunft Christi nach dem Geist; alles, was in der Schrift und Natur uns vorkommt, ist nichts anderes als Figuren und Bilder von dem unendlichen Leibe, der durch Christi Geist unserer Seele eingedrückt und abgebildet ist. Der wahre Christ steht als ein neuer Mensch in dem göttlichen Lichte, welches in seinem Innersten brennt und einen helleren Schein giebt, als das der göttlichen Offenbarung. Er kennt Christum nach dem Geist und nicht mehr nach dem Fleisch. Er ist als Christ ganz geistlich, lebend in der Liebe, niedrig, klein, leidsam. Selbstverleugnung ist das Ziel seines Strebens; ihr jagt er nach, um in sein eigen Nichts zu versinken, um als ein neues, höheres Wesen der Natur Gottes teilhaftig zu werden, um eins zu sein mit Gott und in Gott gesättigt zu sein.

M. Göbel †.

Brinckerinck, Johannes, gest. 1419. — (Quellen siehe unter Brüder d. g. L., außerdem vitae in der Burgundischen Handschrift [die zweite], ferner die vita von Thom. a K. und im Chron. mont. Agnet. ed. Rosweyde, p. 175; Busch in Chron. Windesm. an versch. St., s. d. Reg.); Dumbar, Analecta 1719 I; Ders. Het kerk. en wereltl. Deventer 1732. I, II. — Litteratur: v. Til, Leven van Nederl. mannen, Utr. 1841, v. Floten, verzamel. van Nederl. prozaist, Leiden 1851 p. 129; bes. Moll, Kalender voor de Protest. in Nederl. 1858, ders. Kerkhist. Arch. 1866, p. 99 ff. und Kerkgesch. v. Nederl. II, 2. 209 ff.; Alberdingk Thym in Wetzer und Welte Kirchenlex. II 1302; Vos in d. AdB s. v.

J. B. war im Jahre 1359 in oder bei Zütphen in Geldern geboren, und war, wie Thomas von Kempen sagt, von guter Abkunft. Sonst ist über seine Jugend nichts bekannt, als daß er die Erweckungszeiten in den Niederlanden, welche durch Geert Groots Predigten bewirkt waren, mit erlebte; sie machten auf ihn, wie auf so viele Tausende den lebhaftesten Eindruck, so daß er auch schon früh in nähere persönliche Beziehungen zu ihm trat, und sogar zu ihm zog, auf seinen Reisen ihn begleitete, und sein Predigen durch Anschlagen an den Kirchenthüren anzeigte (affixit valvis ecclesiarum schedulas). Geert starb 1384. Seine Schüler und so auch Br. schlossen sich dem Florens Radevijns an, und zogen in dessen an der St. Lebuinus-Kirche zu Deventer gelegene Vikarie; sie alle: „Jünglinge von gutem Willen". Wie jene widmete auch er sich der Unterweisung der Jugend. Im J. 1393 ward er zum Priester geweiht und trat in das von Groote 1374 zu Deventer gestiftete Haus für Frauen vom frommen Wandel — Meister Geertshaus —, welches nach des Stifters Tode Joh. van der Gronde geleitet, als Rektor ein. Die Stiftung, sechzehn Frauen umfassend, war in keinem guten Zustand. Sie lebten, da sowohl Groote als auch Br. jegliche Gemeinschaft und Zusammenkommen in ihrem Hause mieden, um jeglicher üblen Nachrede vorzubeugen, nach ihrem eignen Ermessen, wenigstens ohne die Anordnungen Grootes zu befolgen, sie arbeiteten wenig, und verließen sich auf die Wohlthätigkeit der Stadt. Br. führte ernste Zucht wieder ein und so viel Verbesserungen, daß er als der eigentliche Stifter der Schwesternhäuser angesehen werden kann, deren Ruf soweit bald sich verbreitete, daß auch die angesehensten Familien sich beeilten, ihre Glieder zur Aufnahme anzumelden, und der bisherige Raum gar nicht ausreichte. Daher betrieb er eifrig einen Neubau für die Frauen der gebildeteren Stände.

Nach drei Jahren waren die Kirche und das Klostergebäude fertig, um geweiht zu werden; sie waren aus Holz, schon 1407 konnten sie in Stein aufgerichtet werden. Diese neue Stiftung wurde unter das Windesheimer Kapitel gestellt und von ihm Br. als Beichtvater ernannt, 1407 wurden die 12 ersten Nonnen und Novizen aufgenommen. Um die Mitte des Jahrhunderts hatte es 90 Nonnen, 26 Konversinnen — die nicht den geistl. Dienst verrichteten, 25 Novizen, 10 Buitenzusters, für die Arbeiten außerhalb des Klosters, 20 Laienbrüder für die Besorgung des Ackerbaus, zwei Priester. Das Kloster erhielt sich selbst. Die Nonnen arbeiteten — schrieben Bücher, malten Miniaturen, jede nach ihrem Vermögen (Moll, Kerkgesch. II. 2. 209 ff.). Zu dieser Blüte hatte wesentlich Br. beigetragen. In seinem Verkehr mit den Schwestern beobachtete er die strengsten Formen. Wenn er Beichte hörte bei einer Kranken, so wandte er ihr den den Rücken zu; die Vorsteherin Berta bekannte, daß sie ihm nie ins Gesicht gesehen habe; erst in seinem Sarge habe sie es gesehen.

Seine Hauptwirksamkeit war die durch seine volkstümlichen Predigten, welche, wie Rudolf Dier, einer der Br. d. g. L., der ihn selbst gehört (Dumbar Dedic. zu anal. I), sagte, alle den Eindruck machten, als habe er selbst zu den Füßen Jesu gesessen. Er starb am 26. März 1419. Beerdigt wurde er im Chor der Klosterkirche zu Diepenveen. In einer (noch nicht herausgegebenen) Lebensbeschreibung der Elis. v. Delft, einer der zwölf ersten Schwestern, wird erzählt, daß sie seine Predigten nachgeschrieben, und R. Dier a. a. O. fügt hinzu, daß man gleichartige Materien zusammengestellt und so acht Kollationen von Ermahnungen an die Schwestern gebildet habe und zwar in der Landessprache. Diese sind erst in neuerer Zeit wieder aufgefunden und zuerst von Moll 1866 herausgegeben. Sie machen durchaus den Eindruck von nachgeschriebenen Predigten: manche sind offenbar Zusammenstellungen verschiedener. Alle aber ein wichtiges Denkmal jenes bedeutsamen Mannes, von dessen Predigt wir bisher durch Thomas ein Beispiel gehabt. Seine Predigten heißen Kollatien —; es waren nicht declamationes aut divisiones more praedicatorum, also ungekünstelte Ansprachen. Ihr Vorzug liegt nicht in der Einheit, sondern in der Vielheit der Lehren, welche sie besessen, und in dem Reichtum der Kernsprüche.

Die teilweise in zwei Handschriften (siehe Moll a. a. O.; die in Brüssel ursprünglich für „die aerme Clarissen binnen Bruessell bij het begijnhof" „om ter tafelen te lesen" — hat als Überschrift: „hier beghint heer Jan Brynckelincks leringhe van der bekeringhe") vorhandenen Kollatien sind folgende: Die erste, van der bekeringhe, knüpft an den Ostermorgen der Maria Magdalena an; in der Jugend muß man sich zu unserem lieben Herrn kehren; dann findet man ihn leicht und recht als den Gärtner, der allerlei gute Kräuter pflanzt. Wenn auf die unbeschriebenen Tafeln des Herzens der jungen Leute nichts gutes geschrieben wird, dann schreibt der Teufel das Seine darauf, weltliche, fleischliche und eitle Gedanken. Laßt uns jung zum Herrn gehen und die Tugenden ernstlich ergreifen. Wer die Tugenden im Himmel besitzen will, muß sie auf Erden suchen. Ein guter Wille oder eine gute Begierde nach geistlichem Fortschritt ist ein Anfang alles Guten. Ist etwas gegen unser Wollen in uns, das ist uns weder schädlich noch verdienstlich. Einfälle, Gedanken, Versuchungen, wie häßlich, schlecht immer und faul sie sind, so sind sie gegen unsern Willen in uns, so scheiden sie uns nicht von unserem Herrn; leisten wir aber Widerstand, so erwerben wir uns ein Verdienst, wenn wir darum gepeinigt und gequält werden. Wenn wir an die Arbeit gehen, sollen wir zu unserem lieben Herrn sagen: „lieber Herr, ich begehre dich allein in diesem Werk zu suchen", und fällt uns etwas anderes ein, „dann ist es nicht mein Wille". Haben wir uns belehrt und vom Herrn Hilfe gegen unsere Leidenschaften erbeten, dann sollen wir dagegen kämpfen wie Jakob und den Engel nicht lassen, bis er uns gesegnet und wir mit einem Beine hinken, d. h. daß alle Genüsse der Welt und was der Natur süß ist, uns zuwider sei. Unser lieber Herr hat jedem Menschen einen Funken aus seiner Seele gegeben, das weiset uns, was gut und böse ist und durch unsere Vernunft spricht er zu unserer Seele: das Gute sollst du thun und das Böse lassen. Das ist die wahrhaftige Innigkeit: (devotio) eine demütige und feurige Begierde nach Gott und allen Dingen, welche Gottes sind. Das gehört dem innigen Menschen zu, daß er unseren lieben Herrn gegenwärtig habe in seinen Gedanken, Worten und Werken und in allem, was er treibt.

Die zweite Kollatie „van berespinge" giebt Vorschriften zu rechtem Ertragen und Erteilen des Tadels. Den Tadel sollen wir recht aufnehmen als ein kleines Liebesbriefchen von unserem Herrn, in welchem er uns sagt, was ihm an uns nicht gefällt. Ohne Tadel haben wir keinen Fortschritt in der Tugend. Wer sich entschuldigt, wenn er getadelt wird, verdoppelt seine Schuld. Wir sollen dem anderen danken, wenn er uns getadelt hat. Um Christi willen will mancher sterben, und ist bereit, in den Tod zu gehen; aber einen Tadel zu dulden, dazu sind sie unmutig.

Die dritte Kollatie behandelt de ghehoersamkeit, den Gehorsam. Wir sollen wandeln im Glauben, daß wir unserem lieben Herrn gefallen durch Demut und Gehorsam; nichts hilft dem Menschen zur Demut, denn Gehorsam gegen Hohe und Niedere, besonders für Frauen, welche geringe Einsicht haben. Es ist dies der sichere Weg zur Seligkeit, wer gehorsam ist, hat weder Hölle noch Fegfeuer zu fürchten; ein solcher kann nicht betrogen werden, auch wenn die Oberen irren sollten; denn der Herr läßt nicht zu, daß sie verleitet werden. Sie sorgen für uns. Verwandt ist die folgende

Vierte „von der Demut". Die Demütigen sind die geistlich Armen, die Gott allein regieren lassen, und zu Jesu kommen, der ein Herr aller Kreaturen, doch Knechtsgestalt angenommen und den Weg der Demut gegangen ist, so daß wir von ihm lernen, wie er die Füße gewaschen.

In der fünften handelt er von den heil. Sakramenten. Den Herrn empfangen wir sakramentlich und geistlich. Das letztere so oft wir zum Lobe Gottes und zu seiner Ehre und Hingabe, zur Geduld im Leiden, zum Gehorsam, zur Reinheit, zur Besserung unserer Seelen und zu liebevoller Dienstfertigkeit untereinander bereit sind. Daher sollen wir, ehe wir zum Sakrament gehen, bedenken, wie unser Leben gewesen ist. Haben wir ihn nicht geistlich empfangen, so auch nicht sakramentlich. Im Sakrament empfängt man wieder die Gnade, die verloren war. Alle Tugenden werden dann schmackhafter; man wird lebendiger, bereitwilliger zum Guten.

Die sechste schildert den Kampf gegen die Sünde und zwar werden die einzelnen besprochen.

Die siebente beginnt mit den Worten: „In Arbeit und Schweiß unseres Angesichts sollen wir unser Brot hier essen, und suchen allein unseren lieben Herrn darin; wenn wir ihn haben, so haben wir alles". „Ein inniger Mensch hat unseren lieben Herrn stets gegenwärtig in seinen Gedanken, Wort und Werken." Er wird den Willen

nehmen für die Werke. Wir sollen nicht bloß in der äußeren Arbeit stehen, denn die inwendige macht uns heilig. — Ohne Arbeit mögen wir nicht überwinden. So oft der Mensch ein Gebrechen überwindet, sofort stürzt Gott in die Stelle eine Tugend, denn die Stätte kann nicht leer bleiben. Wir sollen nicht bloß den lieben Herrn bitten, sondern auch die Heiligen, daß sie ihn für uns bitten, denn ihnen hat er etwas gekostet, und er muß uns auch etwas kosten.

In der achten zeigt er, wie wir dem Leben und der Passion unseres lieben Herrn nachfolgen sollen. Die Hauptgedanken sind folgende: „Unser lieber Herr ist der Anfang; in ihm sollen wir anfangen", denn er sagt im Evangelium: ich bin der Anfang; und nach dem heiligen Johannes: Im Anfange war das Wort. In ihm sollen wir anfangen, d. i. daß wir uns vorhalten sollen sein heiliges Leben, worin er uns vorangegangen ist, und sollen unseres Bräutigams Beispiel vor uns stellen wie einen Spiegel, wonach wir wandeln sollen, wie er vorangegangen ist, in Demut, Gelassenheit, Barmherzigkeit, Gehorsam und Liebe, wie wenig er sprach und wie stille er war, wie er nicht lachte und spottete, wie innig er war in seinem Beten, wie zufrieden und geduldig in Fasten und Wachen, in Hunger und Durst, in Kälte, Hitze, Armut, in Ermüdung vom Predigen und ganz besonders im Leiden der allerbittersten Passion. „Wir sollen uns bemühen uns zu demütigen und zu erniedrigen und sorgfältiger zu sein und ängstlicher als bisher — — sollen ängstlich und besorgt sein, daß wir es nicht so gemacht haben wie wir sollten, sondern unserer Neigung, Leichtfertigkeit und Trägheit zu sehr gefolgt sind und irgend jemand ein Hindernis gewesen sein möchten in seiner Besserung. Das mag wohl ein Leiden in uns verursachen; aber was peinigt, das reinigt". „Wir sollen uns in dieser Fastenzeit (es ist also eine Fastenpredigt) bemühen — — zu denken an das Leiden Christi, und so sollen wir daran denken, daß wir auch gern leiden wollten für unsere Sünden; denn Christus hat gelitten für unsere Sünden. Darum sollten wir gern und willig leiden Krankheit, Bangigkeit, Beschwerde, und sollten nicht begehren zu sterben, damit wir des Leidens ledig werden möchten, sondern sollen begehren, unserem lieben Herrn, der gekreuzigt ward, nachzufolgen." „Niemand empfängt die Gnade Gottes zu seiner Seligkeit, der undankbar ist; und wir können unserem lieben Herrn keinen größeren Dank thun, als wenn wir die Sünden lassen, um die er gelitten hat." „Das Kreuz, das wir schuldig sind zu tragen, hat vier Ecken. Das oberste vom Kreuze ist die Liebe, daß wir unserem lieben Herrn in Liebe uns bemühen anzuhangen und mit ihm uns vereinigen und auch unseren Nebenmenschen lieb zu haben. Der rechte Arm des Kreuzes ist Gehorsam ohne Ausnahme; der linke Arm des Kreuzes ist Geduld. Der Fuß des Kreuzes ist Demut, daß wir im Grunde unseres Herzens demütig sind." „Haben wir alles gethan was in uns ist, so sollen wir uns selbst für unnütze Knechte rechnen; denn alle unsere Gerechtigkeiten (rechtveerdicheiden, justitiae bei Jes 64, 6) sind nichts als ein unreines Tuch. Und alles was wir arbeiten oder thun, sollen wir darum thun, daß wir unserem lieben Herrn gleicher möchten werden und unserer Begehrlichkeit absterben; denn unser lieber Herr ist uns scharfe Wege (scarpe weghen) vorangegangen." Wenn unser lieber Herr sich selbst uns gegeben hat und alles was er hat, ohne unser Verdienst, so sind wir schuldig, uns selbst und alles was wir haben ihm wiederzugeben; und darum, alles was wir um unserer Liebe willen thun oder leiden mögen, das mag mit Recht kein schwer Holz, sondern ein leichtes Bündelchen heißen. „Zuweilen sollen wir zu den Füßen unserer lieben Frau sitzen gehn und sie fragen, wie sie zu thun pflegte, und wie wehmütig sie geseufzt haben würde, hätte sie sich vergangen in einem kleinen Worte. Und wir sollen sie bitten, daß sie uns Gnade erwerbe, daß wir ihrem Beispiele nachfolgen mögen, und daß sie uns bedecken wolle unter ihren weiten Mantel, denn sie ist geworden eine Mutter der Barmherzigkeit; und sie hat unseren lieben Herrn eher in der Seele empfangen als in dem Leibe, und hätte sie ihn nicht zuerst in ihrer Seele empfangen, sie hätte ihn nimmermehr in ihrem Leibe empfangen."

Vergleichen wir diese Kollatien Brinckerincks ihren Hauptgedanken nach mit den Schriften von Florentius, Gerlach Peters, Heinrich Mande, Gerhard Zerbolt, so werden wir bei aller Verschiedenartigkeit der Form und der einzelnen Ausführungen, bei allen Unterschieden der schriftstellerischen Begabung und Neigung, die sich darin bemerkbar machen, dennoch zugleich die größeste Verwandtschaft wahrnehmen. L. Schulze.

Brittinianer s. Brictiner S. 398, 16.

Brittische Kirche s. Keltische Kirche.

Brixen, Bistum. — Resch, Annales ecclesiae Sabionensis nunc Brixinensis, 2 Bde Augsb. 1760; Sinnacher, Beitr. z. Gesch. d. Kirche v. Säben und Brixen, 9 Bde 1821 ff.; Rettberg, KG Deutschlands, 2. Bd Götting. 1848 S. 280; Friedrich, KG Deutschlands 1. Bd Bamberg 1867 S. 334; Hauck, KG Deutschlands, 1.—3. Bd Lpz. 1887 ff.

Das jetzige Tirol war seit dem Jahre 15 v. Chr. ein Bestandteil des römischen Reichs. Das rasche Vordringen des Christentums nach Oberitalien läßt vermuten, daß es sich verhältnismäßig frühzeitig in das Alpengebiet ausbreitete. Allein die älteste glaubhafte Nachricht über den Bestand eines Bistums im südlichen Rätien gehört erst dem Ende des 6. Jahrhunderts an. Unter den Bischöfen Venetiens und des zweiten Rätiens, die im Jahre 591 ein Schreiben an den Kaiser Mauritius richteten (Mansi 10. Bd S. 463), befindet sich der Bischof Ingenuinus. Paulus Diakonus (Hist. Langob. III, 26 S. 132; 31 S. 137) und der Verfasser der Versus de ordine conprovincialium pontificum (MG SS 13. Bd. S. 351) kennen ihn als Bischof von Sabiona, dem heutigen Seben. Der Bestand des Bistums scheint seitdem nicht mehr erschüttert worden zu sein. Es umfaßte südlich des Brenner das obere Eisack- und des Pusterthal, nördlich des Brenner beinahe das ganze jetzige Tirol. Der Sitz des Bischofs wurde wahrscheinlich unter Otto II. von Seben nach Brixen verlegt. In einer Urkunde vom 15. Okt. 967 ist Bischof Richpert als Prihsinensis ecclesiae episcopus bezeichnet (Dipl. II S. 21 Nr. 14).

Bischofsliste: Ingenuin 6. Jahrh., ??, Alim 8. Jahrh., Heinrich I. 9. Jahrh., Aribo, Wilfund, Lantfrid, Zerito, Zacharias gest. 907, Meginbert, Nithard, Wisund, Hugo I., Rihpert gest. 10. Dezember 976, Albuin gest. 1005 oder 1006, Adalbero, Herward, Hartwich, Poppo — 25. Dezember 1047, Altwin gest. 1097, Anto, Hugo II. abgesetzt vor dem August 1125, Reimbert 1125—1140, Hartmann 1140—1164, Otto 1165—1170, Heinrich II. gest. 1173, Richer 1174—1178, Heinrich III. 1178—1196, Eberhard 1196—1200, Konrad 1200—1216, Berhthold I. 1217—1224, Heinrich IV. 1224—1239, Egno 1240—1248 (?), Bruno 1250—1288, Heinrich V. 1288 1295 (?), Landulf 1296—1300 (?), Johann I. 1303—1306, Johann II. 1306 bis 1323 (?), Albert I. 1324—1336, Matthäus 1336—1363, Johann III. 1363 bis 1374, Friedrich 1374—1396, Ulrich I. 1396—1417, Sebastian I. 1417—1418, Berhthold II. 1419—1427, Ulrich II. 1427—1437, Georg 1437—1443, Johann IV. 1444—1450, Nikolaus 1450—1464 (s. d. A. Nikolaus von Cues), Georg IV. 1464 bis 1488, Melchior 1488—1509, Christof I. 1509—1521. **Hauck.**

Broad church s. Anglikanische Kirche 1. Bd S. 545,27 ff.

Brochmand, Jesper Rasmussen, Bischof von Seeland, gest. 1652. — Pontoppidan, Annales eccles. Dan. IV, 76 f.; Zwergius, Siellandske Clerisie I, 169 f.; J. Möller, Hist. Kalender (Kopenhagen 1817) III, 193 f.; A. Tholuck, Lebenszeugen der luth. Kirche vor und während des 30jährigen Krieges (Berlin 1859) 302 f.; Gaß, Gesch. der prot. Dogmatik (Berlin 1854) I, 269 f., 300; E. F. Koch, Biskop J. B. som theol. og. asket. Skribent, in: Ny kirkehist. Samlinger III, 667 f.; Rosenberg, Nordboernes Aandsliv (Kopenhagen 1885) III, 315 f., 405 f.; Dansk biogr. Lex. III, 73 f.; J. O. Andersen, Holger Rosenkrantz den Lärde (Kopenhagen 1896), passim.

Jesper Rasmussen B., ein Sohn des Bürgermeisters Rasmus Sörensen, ist in der seeländischen Stadt Köge den 5. August 1585 geboren. Er gehörte einem alten jütischen Geschlechte aus der Gegend um Skanderborg und Silkeborg an, das, aus welchem Grunde wissen wir nicht, den Namen eines älteren, eingewanderten deutschen Geschlechts annahm. 5 Jahre alt kam B. in die Schule seiner Geburtsstadt, 13 Jahre alt wurde er in die Kostschule Herlufsholm bei Nestved, welche damals durch den bekannten Philologen Hans Jensen Alanus, den späteren Professor der griechischen Sprache an der Kopenhagener Universität, geleitet wurde. Schon 1601 wurde J. B. zur Universität entlassen, aber bald darauf zurück nach Herlufsholm gerufen, um dort Lehrer zu sein, wo er vor kurzem Schüler gewesen war. 1603 verließ er sein Vaterland, um in Leiden und Franeker zu studieren. Seine Studien bezogen sich wesentlich auf griechische Philologie und Philosophie, und J. Lipsius, J. Scaliger und D. Heinsius waren seine Lehrer; in Hugo Grotius, J. Meursius und Cl. Salmasius fand er Studiengenossen und Freunde. Ob er schon keinen Grad genommen hatte, wurde es ihm doch erlaubt philosophische Vorlesungen in Franeker zu halten, und 1607 gab er Disputationes variae philosophicae heraus. Das Jahr darauf wurde er von dem berühmten Arild Huitfeldt, dem Patron

von Herlufsholm, nach Hause gerufen, um das Rektorat als Nachfolger des Alanus zu übernehmen. 1610 wurde er an der Universität zu Kopenhagen Prof. paedagogicus, und 1613 Prof. der griechischen Sprache. Als solcher gab er (1619): Quæstiones philologicae et philosophicae heraus, welche davon zeugen, wie fleißig er unter den berühmten Lehrern in Leiden und Franeker gearbeitet hatte.

1615, als Prof. H. P. Resen Bischof von Seeland wurde, bekam B. in der theolog. Fakultät einen Platz, und damit fing seine bedeutende Thätigkeit für das Wohl der dänischen Kirche an. Schon vor der Aufnahme in die theolog. Fakultät hatte er im Kampfe gegen den Kryptocalvinismus dem orthodoxen Resen zur Seite gestanden; sofort nach seiner Ernennung zum theol. Professor wurde er Mitglied einer Kommission, welche die Amtsführung des des Kryptocalvinismus angeklagten Bischofs der Insel Fühnen, Hans Knudsen Veile, untersuchen sollte. Die Sache endigte damit, daß der Bischof von Fühnen als Calvinist verurteilt wurde. 1616 trat B. in Verbindung mit dem gelehrten Edelmanne Holger Rosenkrantz zu Rosenholm, einem biblischen Theologen mit lebhaftem Sinn für lebendiges Christentum; der Briefwechsel mit diesem hervorragenden Manne wurde von der größten Bedeutung für B., der die eigentümliche Schriftanwendung und die Unbefangenheit Rosenkrantzens bewunderte, die den gelehrten Edelmann die Bibel ohne die Brille der Dogmatik und der Konkordienformel lesen ließ. In den Briefen B.s an Rosenkrantz schüttet B. die Trauer seines bekümmerten Herzens ob der sittlichen Mängel der Zeit aus, wodurch er wiederholt zu dem Ausrufe: „Verlaß die Welt!“ gebracht wird. Durch diese Briefe ersehen wir auch, daß der später so fertige Dogmatiker in seinen Jugendjahren eine Zeit des Suchens gehabt hat, in welcher er, um die Wahrheit und befriedigende Antworten auf die Einwendungen der Socinianer und Anabaptisten zu finden, ehrlich gekämpft hat. 1617 bekam er den Auftrag der Lehrer des jungen Sohnes Christians IV., des Prinzen Christian, namentlich in der Religion, zu sein. Er umfaßte diese Arbeit mit großem Eifer und sprach sich seinem gelehrten Freunde auf Rosenholm gegenüber dahin aus, es wäre seine Absicht „alle die Fragen, welche wir der menschlichen Neugierde verdanken, unberührt zu lassen.“ Er wußte aus eigener Erfahrung, welche Zweifel und Anfechtungen die Spitzfindigkeiten der Dogmatik gebären könnten. Als im Juli 1620 seine Aufgabe als Erzieher zu Ende war, kehrte er wieder zu der Universität zurück. Man war damals durch die römisch-katholische Propaganda, die Dänemark so geheim als möglich zu der alten Lehre zurückzubringen suchte, beunruhigt, weshalb es B. nahe lag, die Kontroverspunkte mit Rom in seinen Vorlesungen zu behandeln. Das that er denn auch mit großer Tüchtigkeit, und sowohl seine exegetischen als dogmatischen Vorlesungen hatten einen reichlichen Zusatz von Polemik, nicht nur gegen die röm. Katholiken sondern auch gegen Arminianer und Socinianer. 1626—27 gab er: „Controversiarum sacrarum Pars I—II“ heraus, wozu er im folgenden Jahre als Pars III: „Ἀκρόπολις pontificatus“ hinzufügte, eine ausführliche Widerlegung der Angriffe Bellarmins gegen das Luthertum. Gleichzeitig gab er zur Aufklärung des gemeinen Mannes ein paar vorzügliche Schriften gegen die römische Kirche heraus; die eine: „Göttlicher Unterricht, ob ein Kind Gottes ohne den größten Schaden seiner Seele die papistische Religion annehmen könne“, ist so frisch und tüchtig, daß sie vor nicht langer Zeit neu abgedruckt worden ist. Als der Schwager Christians IV., der Markgraf Christian Wilhelm von Brandenburg, zur römischen Kirche übertrat, suchten die Jesuiten in Wien durch eine Kontroversschrift: „Speculum veritatis“, diesen Schritt zu rechtfertigen. B. erhielt von seinem König den Befehl, diese Schrift zu widerlegen, weshalb er (1634) „Λύχνος λόγου προφητικοῦ oppositus veritatis pontificiae speculo“ herausgab (ins Deutsche übersetzt 1638), eine gründliche Verteidigung der Person Luthers und der lutherischen Auffassung von Kirche, Schrift und Tradition. Die Jesuiten antworteten 1638 mit einer „Apologia speculi veritatis“, Christian IV. gewidmet, in welcher sie B. als „einen Störer des röm. Reichs, den frechsten Verächter Seiner kaiserlichen Majestät und der katholischen Fürsten, eine giftige Spinne, einen entarteten Absalon“ bezeichnen, und von Fragen reden, „die zu tiefsinnig sind, um von jemandem, der in der dicken Luft Dänemarks geboren ist, gelöst werden zu können.“ B. hielt sofort gegen die jesuitische Schrift einige Vorlesungen, die nach seinem Tode (1653) in 4 großen Bänden mit dem Titel: „Apologiæ speculi veritatis confutatio“ herausgegeben wurden.

Als Polemiker nimmt B. sowohl durch seinen Scharfsinn als durch seine Gelehrsamkeit einen hohen Rang ein. Diejenige Schrift aber, die seinen dogmatischen Ruhm geschaffen hat, ist seine „Universae theologiae systema“. Ein Teil dieses Systems

wurde erst (von 1631 an) in kleineren Abschnitten über einen oder mehrere Artikel gedruckt; 1633 aber lag es in 2 Quartbänden vollständig vor. 1649 kam ein Auszug davon („Epitome systematis theologiae") heraus. Beide Bücher wurden im Auslande oft abgedruckt, und namentlich das an moralischen und kasuistischen Einschaltungen reiche System wurde im Auslande viel gelesen und oft epitomiert. In seinem System ist B. bis zum äußersten orthodox und ein bitterer Gegner nicht nur der Römischen sondern auch der Reformierten; letztere sind ihm „Gegner Gottes und der Wahrheit". Nur hier und da verspürt man von dem Einflusse des Rosenkrantz schwache Nachwirkungen. Er hat die Bewunderung für die unbefangene Stellung Rosenkrantzens zur Schrift verloren; jetzt liest er sie selber durch die Brille der Konkordienformel. Im *Λύχνος* erklärt er, daß alle die Konkordienformel anerkennen sollten, und verteidigt sie. Es waren der gründliche Schriftbeweis, die klaren und scharfen Definitionen, die patristische Gelehrsamkeit, wohl auch der mäßige Umfang, welche dem System B.s die große Verbreitung verschafften; in diesen Beziehungen ist B. den großen deutschen Dogmatikern gleichzustellen, an Originalität aber steht er den größten nach. Nur eine einzige Abweichung von der gangbaren Orthodoxie hat er sich erlaubt: wie Thummius in Tübingen stellt er in der Lehre von der communicatio idiomatum ein viertes genus communicationis auf, das die Sätze, in denen von dem ganzen Christus die Eigenheiten der einen Natur ausgesagt werden (Christus et passus, Christus et omnipotens), umfaßt. Seine patristische Gelehrsamkeit hat er namentlich in den von 1633—38 herausgegebenen „Speciminis script. eccles. primo a nato salvatore seculi exercitationes" an den Tag gelegt, eine kirchliche Litteraturgeschichte vom Symb. Apost. an bis auf Clemens Romanus und Ignatius, die u. a. durch den Nachweis der Unechtheit der Sibyllinen merkwürdig ist. Als Vorstudien zum „System" muß man die 8 „Disputationes de sacramentis" betrachten, die aus den Jahren 1619—29 stammen. In diesen bekämpft B. die Lehre der römischen Kirche, die Photinianer (Socinianer), die Anabaptisten, die Schwenckfeldianer u. s. w.; hier merkt man aber auch die Einwirkung des biblischen Theologen von Rosenholm. Obwohl das Wort „Sakrament" in der Kirche althergebracht war, wollte B. doch damals nach Anweisung der Schrift die Sakramente lieber „die Mittel und Bande, durch welche Gott uns gleichsam anrührt und an sich bindet", nennen (Eph 4, 16; Kol 2, 19). Dieser Gesichtspunkt ist aber im „System" ganz aufgegeben, und je scholastischer B. selbst wurde, desto mehr trennte er sich von Rosenkrantz. Als dieser 1636 den „Fürstenspiegel" des Markgrafen Albrecht V. mit einer Einleitung, welche die Bedeutung der guten Werke einseitig hervorhob, herausgab, geriet die offizielle Theologie der Universität in Harnisch, und B. wurde die Seele der davon gegen seinen früheren Freund ausgehenden Kritik und Polemik. 1641 gab er eine Auslegung des Jakobusbriefes heraus, die beweisen sollte, daß die Orthodoxen mit diesem Briefe gut zurecht kommen könnten, und daß sie auf praktisches Christentum eben so großes Gewicht legten als ihre Gegner. Den besten Beweis für die Wahrheit dieser Behauptung führte B. indes durch seine 1635—38 herausgegebene: „Sabbati sanctificatio oder Gottselige Erwägung aller Evangelien und Episteln an den Sonntagen und allen Festtagen." Dieses Buch war während zweier Jahrhunderte die liebste „Hauspostille" des dänischen Volks; wie die Meditationen Joh. Gerhards zeugt es davon, daß bei den lutherischen Dogmatikern ein warmer und innerlicher Christenglaube mit dem Eifer für die Orthodoxie Hand in Hand ging. In seiner Postille ist B. schlicht und einfältig, und eine große Wärme liegt in seinen Worten, wenn er sich an die Gläubigen, die er seine „lieben Kinder" nennt, wendet. Es war auch der Eifer für das Christentum des Lebens, der ihn dazu gebracht hatte, 1626 für die Einführung von Buß- und Bettagen zu wirken und 1629 im Verein mit anderen für eine neue Kirchenzucht einen Vorschlag zu machen, der zu der Verordnung vom 27. März 1629 führte, durch welche „gottesfürchtige Gemeindeglieder" als Gehilfen des Pastors zur Mitaufsicht mit der Führung des häuslichen Lebens und um denen, die es brauchten, geheime Verwarnungen und Ermahnungen zu geben, bestellt wurden.

Als im September 1638 der bischöfliche Stuhl Seelands durch den Tod Resens erledigt wurde, wurde B. von Christian IV. sogleich zum Nachfolger ernannt. B. wollte aber das Amt nicht übernehmen, bevor er, der dänischen Kirchenordnung gemäß, von den Kirchenpröpsten des Stifts gewählt worden sei. Als er von jenen einstimmig gewählt worden war, wurde er am 17. März 1639 für das Amt eines Bischofs eingeweiht, und damit fing ein neuer Abschnitt seines Lebens an, der für die dänische Kirche zum großen Segen wurde. Er war ein fleißiger und gebieterischer Visitator,

der sich überall bemühte, die christliche Aufklärung des Volks zu fördern und die Ueberbleibsel papistischen Aberglaubens, die sich noch in den Winkeln herumschlichen, auszurotten. Auch für die Ordnung des Gottesdienstes wurde sein Episkopat von Bedeutung. Er schaffte den lateinischen Chorgesang ab, sodaß der ganze Gottesdienst dänisch wurde, er verfaßte die Kollekte, welche in der Fastenzeit und am Charfreitage in den Kirchen noch gebraucht wird, er führte die Mittwochspredigten während der Fastenzeit ein und war bestrebt, dem Kirchengesang aufzuhelfen. In sein Haus nahm er eine Schar von jungen Studierenden, meistens adeligen, auf, welche den Vorteil des täglichen Verkehrs mit dem gelehrten Bischofe hatten, der durch gelehrte und erbauliche Gespräche die Mahlzeiten zu würzen verstand. Die denkwürdigsten seiner Tischgenossen waren Hans Svane, der bei der Einführung der Suveränität später eine große Rolle gespielt hat und, mit dem Titel eines Erzbischofs, Bischof von Seeland wurde, sowie der später so berühmte Staatsmann Peter Griffenfeld.

Am 18. November 1648 hielt er eine lateinische Leichenpredigt über Christian IV., und wenige Tage nachher salbte er Friedrich III. und Sophie Amalie. Unter der neuen Regierung erlitt er aber mehrere Kränkungen, die zum Teil von Corfitz Ulfeld ausgingen, der es B. nicht verzeihen konnte, daß er 1630, als Mitglied der theol. Fakultät, Christian IV. in seinem Vorsatze sich von Kirstine Munk zu scheiden bestärkt hatte. Diese Kränkungen zehrten an seinen Kräften. Am 19. April (am zweiten Ostertage) 1652 starb er fromm und stille. Die Einnahmen seines Bischofsamtes verwandte er zur Förderung des Reiches Gottes und zur Hilfe der Bedrängten. Seine Büchersammlung von etwa 4000 Bänden schenkte er der Universität; mehrere Legate für Studierende und Bedürftige zeugen noch immer von seiner und seiner Frau Opferwilligkeit.

Fr. Nielsen.

Brömel, Albert Robert, gest. 1885. — Brömel wurde in Teichel, einem kleinen Städtchen des Fürstentum Schwarzburg, am 27. April 1815 geboren. Sein Vater, welcher Prediger daselbst war, erteilte ihm den ersten Unterricht. Nachdem er darnach die Stadtschule daselbst besucht hatte, kam er auf das Gymnasium in Rudolstadt. Vom Jahre 1833 an studierte dann B. drei Jahre lang auf der Universität Göttingen Theologie. Mehr als mit der heiligen Schrift beschäftigte er sich dort mit Schleiermacher. Dabei blieb aber sein Herz leer und unbefriedigt. Er war nach Beendigung seiner Universitätszeit zunächst zwei Jahre lang Hauslehrer in seiner Heimat. Die Vorliebe für die philosophischen Studien, zu welchen er durch Schleiermacher angeregt war, wurde ihm der Anlaß, noch einmal die Universität zu besuchen. Er ging nach Jena, um daselbst vornehmlich philosophischen Studien sich zu widmen. Doch hörte er auch die theologischen Vorlesungen eines Fries, Schwarz, sowie anderer. Doch schon nach einem Semester wurde er von dort hinweg als Lehrer an ein Institut in Lübeck berufen, um bald darnach bei einer Familie in Livland eine Hauslehrerstelle zu übernehmen. Daselbst ging ihm dann im Umgang mit einem Freunde, welcher später nach Amerika ging, das Licht auf, nach welchem er sich bis dahin vergeblich gesehnt hatte. Er erkannte, wie er sagt, „die göttliche Größe Jesu Christi". Sein Hauptstudium wurde die heilige Schrift. So vorbereitet, ging er dann nach einigen Jahren nach Berlin, um sich daselbst auf das bis dahin ganz vernachlässigte Studium des alten Testaments zu werfen. Jedoch hörte er auch Ranke, Steffens und Schelling. Mit Hengstenberg befreundet geworden, suchte er durch ihn sich in das Verständnis des AT. sowie des Zusammenhangs des A. und NT. einführen zu lassen. Nachdem er eine Zeit lang bei seinen Eltern zugebracht hatte, wurde er wieder nach Berlin berufen, um in das Institut mit einzutreten, welches Otto von Gerlach gegründet hatte, um einerseits Kandidaten der Theologie für das Predigtamt vorzubereiten, und um andererseits mit ihrer Hilfe die große Gemeinde Gerlachs besser geistlich zu versorgen. B. blickte auf die zweijährige Thätigkeit, welcher er also obliegen durfte, sowie auf die ihm dargebotene Gelegenheit, in mannigfacher Weise hervorragende Männer und ebenso Berlin kennen zu lernen, stets mit Dankbarkeit zurück. Nachdem er darauf nach einer Reise, welche er nach Bayern hin unternommen, um die katholische Kirche gründlicher kennen zu lernen, zwei Jahre teils in Mecklenburg teils wiederum in Berlin zugebracht hatte, wurde er im Oktober 1846 von dem preußischen Gesandten A. von Bernstorff auf die Patronatspfarre Lašahn im Herzogtum Lauenburg berufen.

Damit beginnt B.s zweite Lebensperiode. Erfüllt von der Hoheit und Herrlichkeit seines Amtes, entfaltete er eine gesegnete Wirksamkeit. Mit einer guten Predigt-

gabe ausgerüstet, trieb er auch eifrig Seelsorge. Zugleich aber wurde er litterarisch thätig, indem er für kleinere kirchliche Zeitschriften, besonders für das Zeitblatt f. d. evang. luth. Kirche Mecklenburgs, Artikel schrieb, während er sich gegen Ende seiner Laßahner Wirksamkeit an die Herausgabe eines größeren Werkes machte, nämlich des bei J. M. Gebhardt in Grimma im Jahre 1853 erschienenen Buches: „Was heißt katholisch?"

Auf die Laßahner Wirksamkeit folgte dann B.s Wirksamkeit als Superintendent des Kreises Herzogtum Lauenburg. Er trat dieses Amt an am 1. Mai 1854. Es begann damit B.s dritte Lebensperiode. Er hatte nunmehr eine weitgreifende Thätigkeit zu entfalten, so daß er dem pastoralen Amte, welches er neben dem eines Superintendenten zu verwalten hatte, sich nicht in dem Maße, wie er es wünschte, widmen konnte. Denn nicht bloß, daß er als der nächste Vorgesetzte der etwa dreißig Geistlichen des Landes, deren Amtswirksamkeit zu überwachen und in einem regelmäßigen Turnus von 3 Jahren zu inspizieren hatte; er war auch pastor primarius an der Stadtkirche in Ratzeburg. Außerdem aber war er erstes geistliches Mitglied des Lauenburgischen Konsistoriums, später vom Jahre 1876 an Mitglied des Königl. evangelisch-lutherischen Konsistoriums in Kiel. Zufolge seiner Zugehörigkeit zu den genannten Konsistorien war er Mitglied der Examensbehörde für die Kandidaten der Theologie. Zugleich war er Oberschulinspektor, in den letzten Jahren seines Lebens nach der Einrichtung des Ratzeburger Lehrerseminars der Direktor des letzteren. Dennoch fand er Zeit, auch noch in Ratzeburg litterarisch thätig zu bleiben. Außer manchen Artikeln, welche er für kirchliche Zeitschriften schrieb, so jetzt besonders für die Hengstenbergsche Kirchenzeitung, später auch in der Luthardtschen Allgemeinen Lutherischen Kirchenzeitung, schrieb er kleinere Broschüren. So schrieb er im J. 1857: „Was lehrt Herr Professor Dr. Thomasius in Erlangen im zweiten Teile seiner Dogmatik von der Person des Herrn Jesu Christi im Stande der Erniedrigung?" Ebenso beteiligte er sich an dem Streit, welcher in den folgenden Jahren in Mecklenburg wider Baumgarten geführt wurde, indem er auch als ein Gegner Baumgartens auftrat. Im Jahre 1870 gab er heraus: „Johann Georg Hamann. Ein Litteraturbild des vorigen Jahrhunderts". Sein Hauptwerk aber wurde das von ihm herausgegebene zweibändige Werk: „Homiletische Charakterbilder"; der erste Band erschien 1869 (Verlag von Gustav Schlawitz in Berlin), der zweite Band 1874 (J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung in Leipzig). Eine beachtenswerte Schrift Bs. ist aber auch noch die im J. 1879 unter den „Zeitfragen des christlichen Volkslebens" von Mühlhäuser und Geffken erschienene Schrift: „Wie kann Gott Gebete erhören?" (vgl. Bd IV Heft 6 der „Zeitfragen"). Bis ins Jahr 1885 stand er in solcher vielseitigen Wirksamkeit, da er am 28. Oktober dieses Jahres nach nur kurzer Krankheit unerwartet bald starb.

Sehen wir nach diesem Hinblick auf den äußern Lebensgang B.s noch, soweit es bisher nicht geschehen ist, auf sein kirchliches und theologisches Wirken, so ist hinsichtlich des letzteren zu bemerken, daß, weil er aus dem praktischen Amte heraus schrieb, mehr oder weniger alles, was er schrieb, praktisch gerichtet ist. Und überhaupt war er für alles Abstrakte und bloß Theoretische weniger beanlagt. Das praktisch Theologische des von B. Geschriebenen findet sich vor allem, und zum Teil in geistreicher und zugleich äußerst herzgewinnender Weise, in den von ihm geschriebenen kleineren Abhandlungen. Doch ist auch der Ton des Buches „Was heißt katholisch?" sowie auch der der „Homiletischen Charakterbilder" praktisch gerichtet, und oft geradezu erbaulich. Wo dagegen B., wie in seinem Sendschreiben an Thomasius, auf Systematik und Theoretisches sich einzulassen hat, da merkt man unsichere Schritte. Das Buch „Was heißt katholisch?" sollte „eine nach den Bekenntnissen der lutherischen und katholischen Kirche abgefaßte Schutzschrift wider Roms alte und neue Angriffe sein". B. stellt darum in demselben immer bei jedem einzelnen Lehrstücke katholische und lutherische Lehre einander gegenüber, um dann beide nach der einzigen Norm, nach welcher sie zu prüfen sind, nämlich nach der heiligen Schrift, mit einander zu vergleichen. Die Quellen, aus denen er die beiderseitige Lehre entnimmt, sind ihm die Bekenntnisschriften. Die Sprache B.s ist mild und versöhnlich. Denn er will nicht „poltern und schmähen". „Es ist nicht lieblich anzusehen, wenn man alle die scharfen Streitworte der Reformatoren unbesehens repristiniert und damit meint, den Stein zu besitzen, mit dem man den Riesen töten könne" (vgl. Vorr. p. VI). Nicht alle Partien sind gleichwertig. Auch ist die Sprache nicht immer abgerundet. Aber das Buch, aus der Liebe zur lutherischen Kirche herausgeboren, zeugt von der Herrlichkeit der lutherischen Kirche. Getrost kann es darum einem jeden, welcher über den Unterschied der lutherischen und katholischen Lehre in

gesund lutherischer Weise unterrichtet werden möchte, auch noch gegenwärtig empfohlen werden.

In den „Homiletischen Charakterbildern“ will B. einen Beitrag zur Geschichte der Predigt liefern. Er schildert zu dem Ende in dem ersten Bande derselben die Predigtthätigkeit von hervorragenden Männern aller Zeitabschnitte der Kirchengeschichte. So aus der alten Zeit einerseits die des Chrysostomus als Repräsentanten der griechischen Kirche, andererseits die des Augustin als Repräsentanten der römischen Kirche. Das Mittelalter wird durch Bernhard von Clairvaux und Tauler repräsentiert, das Reformationszeitalter durch Luther und Joh. Gerhard, die pietistische Zeit durch Spener, endlich die jüngste Periode durch Schleiermacher und Claus Harms. Im zweiten Bande der Charakterbilder werden dann noch Herder, Reinhard, Menken, Theremin, Hofacker, Tholuck, Beck, Löhe, Münkel und Walther als Prediger geschildert. Was der Verfasser bei einem jeden hervorzuheben pflegt, ist zunächst die Art und Weise, wie jeder sich auf die Predigt vorbereitet, weiter Form und Inhalt der Predigten, ihr Verhältnis zur gesunden Lehre, der Einfluß derselben auf die Gemeinde, sowie wiederum der Einfluß der Zeit auf den Homileten. Es wird gelobt und getadelt, je nachdem das eine oder andere mehr angebracht ist. Insbesondere hat B. einzelne neuere Prediger anders beurteilt, als wie sie gewöhnlich beurteilt zu werden pflegen. So Reinhard und Löhe. Man merkt aber allen Charakterzeichnungen B.s an, daß er die Männer, die er zeichnet, zu verstehen gesucht hat. Und er freut sich über das, was sie als Prediger wirkten, und auch wohl noch jetzt wirken. Auch bei den Predigern, welche andern Kirchen angehören, findet er solches, worüber er sich freut. Da aber freut er sich dann weiter, „daß die einzelnen Kirchen nicht durch Mauern von einander geschieden sind, sondern nur durch Spaliere“. „Mit Freuden aber durch das Spalier hinüberzuschauen auf das, was anderwärts Gutes gepflegt wird“, das hält er — und wir mit ihm — für gut lutherisch (vgl. Homilet. Charakterbilder, 1869, Vorwort p. VI). **Wilh. Glamann.**

Bromley, Thomas, gest. 1691. — Litt. über ihn: B.s Schriften in 2 Bdd., gedr. in Frankfurt und Leipz. 1719—32; G. Arnolds Mystische Theologie, vol. II; Schaff, Religious Encyclop., New-York 1882; Propositions ... of a Philadelphian Society, Lond. 1697.

B., geboren 1629 in Worcester, aus alter und vornehmer Familie, wandte sich, schon als Knabe von starken religiösen Impulsen beherrscht, in Oxford der Theologie zu, wurde Fellow des All Souls' College, mußte aber 1660, weil er als Nonkonformist sich weigerte, die staatskirchl. Liturgie anzuerkennen, die Universität verlassen. Infolge einer schweren Erkrankung „völlig wiedergeboren“ und dem subjektivischen Zuge des die Universität beherrschenden Independentismus folgend, ging er seine eigenen Wege, die ihn, nachdem er Jak. Böhmes Schriften kennen gelernt, auf die Abwege einer krankhaft-dissoluten Mystik führten. Bald ging er über den Meister, aus „dessen Brünnlein er zu Anfang geschöpft und seinen Grund wohl innegehabt“, hinaus. In dieser Zeit beherrschte ihn die schwarmgeistige Idee vom inneren Licht, er verwarf das Recht der Kirche, das normative Ansehen der Schrift und die Ehe, die er als geringeren, des Heiligen nicht würdigen Lebensstand herabsetzte, ohne daß sich für ihn daraus die widerwärtigen Konsequenzen der späteren Inspirierten, Zioniten, Gichtelianer und Butlarschen Rotten ergaben.

In den 50er Jahren lernte er John Pordage und dessen Frau kennen, trat mit ihnen nach Böhmeschem Vorbilde zu einer theosophisch-mystischen Gesellschaft zusammen, zu deren Sitzungen auch Mrs. Jane Leade (nach dem Tode ihres Mannes) zugelassen wurde. Auf Betreiben dieser energischen, mit Visionen und Verzückungen begnadeten Frau wurde im Kreise weniger Genossen um 1760 die Philadelphische Gesellschaft gegründet, der die Leade durch ihre Laws of Paradise sofort den Grundgedanken gab. Zweck des Vereins war Aufrichtung des Reiches Gottes auf Erden durch heiliges Leben in Frieden und Stille, Bekämpfung der Sinnlichkeit, Verbreitung allgemeiner Bruderliebe, alles ohne Stellungnahme zu den politischen Ordnungen. Die Freunde, in deren Seele das Licht „göttliche Geheimnisse“ wirkte, rühmten sich besonderer geistlicher Erfahrungen, glaubten an eine Neugeburt und Auferstehung der Seele, und verloren sich in den phantastischen Chiliasmus von der baldigen Aufrichtung des Gottesreiches. — Diese Gedanken fanden in jener bewegten Zeit, die dem englischen Volke unter den furchtbarsten Kämpfen die Umformung seines religiösen Lebens brachte, vielfach Anhang. B., ohne kirchliche Gemeinschaft und Amt, schloß sich eng an Pordage an und lebte eine Reihe von Jahren als Helfer in dessen Hause. Ein Mann von ungeheuchelter

Frömmigkeit und unanstößigem Wandel, predigte er, ohne ordiniert zu sein, wo sich ihm die Gelegenheit bot, pries oft in schwärmerischer Erleuchtung „in seliger Ruhe von göttlichem Lichte umflossen“ den „Anfang des ewigen Evangeliums“ oder die herrliche Wiederkunft Christi und behauptete für die Philadelphianer die Gabe einer eigenartigen göttlichen Offenbarung. In seiner Schrift: „Gründliche Anmerkungen über die Offenbarungen“ versuchte er den geschichtlichen Beweis, daß die Kirche Gottes zwar zu allen Zeiten ihre besonderen Offenbarungen über irdische und himmlische Dinge besessen habe, daß diese Offenbarung aber im neuen Bunde eine besonders reiche und herrliche sei. Die Freiheit dieser Weissagungen, in der Form innerer Gesichte, darf, so fügte er hinzu, nicht auf diejenigen beschränkt werden, die Diener oder Pastoren genannt werden. Solcher besonderer Offenbarungen, Gesichte, Verzückungen und Stimmen behauptete B. nun auch teilhaft geworden zu sein; sie bezogen sich auf die mystisch-reale, glühend-sinnliche Genießung der Gemeinschaft mit Gott und seiner „ewigen christlichen Liebe gegen seine Kirche“, auf die seligen Freuden bei der Hochzeit des Lammes und den Einblick ins Paradies.

In diesen ungesund-schwärmerischen Ideen bewegen sich nicht nur seine „Zehn hohen mystischen Traktätlein“, sondern auch der gemeinhin als B.s wichtigste Schrift bezeichnete „Weg zum Sabbat der Ruhe“, in dem die Lehre von der Vorzüglichkeit und Notwendigkeit des ehelosen Lebens für die Vollkommnen und von ihrer Vermählung mit der holdseligsten himmlischen Jungfrau Sophia (der ewigen Weisheit) vorgetragen wird. In ähnlichen „geistlichen“ Umdeutungen gefällt sich B. der h. Schrift gegenüber, die er (in seinen „Traktätlein von den Reisen der Kinder Israel“) nicht nach ihrem Wort- und Sachverstande, sondern vermittelst tropisch-allegorischer und mystischer Spitzfindigkeiten auszulegen sich bemüht. Dagegen bewegt er sich in den „Christlich-praktischen Sendschreiben“ vielfach auf den Bahnen einer gesunden und warmen Heilandsliebe. Haltet euch, heißt es in einem seiner Briefe an seine Freunde, genau an Jesum, folgt seinen Fußstapfen, achtet das Geheimnis seines Todes nicht gering, denn durch dasselbe ist die große Versöhnung gemacht, aber strebt vor allem danach, ihn euch innerlich anzueignen durch beständige Ertötung des Eigenwillens, durch lebendigen Glauben, ihn im Herzen zu empfangen und ihn über alle Dinge zu lieben“.

Im Jahre 1691 starb B. unter den Gebeten seiner Freunde mit dem Bekenntnis auf den Lippen: „Ich habe Frieden im Gewissen, ich habe nach dem Licht gelebt, das ich gehabt habe, und habe Gott über alle Dinge geliebt“. So durfte er mit Recht von sich sagen. — Die Philadelphische Gesellschaft löste sich bald nach seinem (und der Mrs. Leade) Tode (1705) auf; die durch ihren Agenten Joh. Dittmar von Salzungen versuchte Vereinigung mit den deutschen Pietisten scheiterte an Speners gesundem Sinne; auch die holländischen Brüder trennten sich, und der Rest fiel den wüsten „Cevennen-Propheten“ (Inspirierten), die noch eine Zeit lang in England ihr Wesen hatten, zum Opfer; aber der Idee einer allgemeinen Verbrüderung der Christen in der Liebe zum Heiland hat sie angesichts eines engherzigen Staatskirchentums energischen Ausdruck gegeben und nachmals auf die mystischen Bestrebungen Will. Laws befruchtend gewirkt.

Rudolf Buddensieg.

Brorson, Hans Adolf, dänischer Bischof u. geistlicher Liederdichter, gest. 1764. — A. D. Jörgensen, H. A. Brorson (Kopenhagen 1887); Dansk biogr. Lexikon III, 126 f.; H. Hansen, H. A. Brorson og haus Brödre (Kopenhagen 1894); Brandt und Helweg, Den danske Psalmedigtning (Kopenhagen 1847) II, 362 f.; A. G. Rudelbach, Om Psalme-Literaturen og Psalmebogs-Sagen (Kopenhagen 1856) 345 ff. Die beste Ausgabe seiner Psalmen ist: H. A. Brorsons Psalmer og aandelige Sange, herausgegeben von P. A. Arlaud (Kopenhagen 1867).

Hans Adolf Brorson wurde den 20. Juni 1694 in dem Pastorat zu Randrup geboren, das in einer nordjütischen Enklave in der Mitte der Westküste Nordschleswigs lag. Sein Vater hatte die Pfarrstelle in Randrup nach seinem Vater geerbt, und sowohl Hans Adolf als auch seine 2 älteren Brüder, Nikolaj (geb. 1690, gest. 1757 als Pfarrer der Kirche St. Nikolaj in Kopenhagen) und Broder (geb. 1692, gest. 1778 als Bischof in Aalborg), wurden frühzeitig zum Studium und zum Dienste der Kirche bestimmt. 1712 wurde H. A. B. zur Universität gesandt, die Studien wollten ihm aber in Kopenhagen nicht recht fortschreiten. Während seine älteren Brüder ihre Examensarbeit zu rechter Zeit zu Ende führten, mußte er 1717 ohne Examen Kopenhagen verlassen. Er hatte sich mit Naturgeschichte, Geschichte und Litteratur mehr beschäftigt als mit der Theologie.

Eine Zeit lang war er darauf Hauslehrer bei einem Bruder seiner Mutter, der zu Lügumkloster Amtsverwalter war, und dort wurde er von der pietistischen Erweckung, die sich durch Schleswig ihren Weg bahnte, ergriffen. „Er suchte", sagt Erik Pontoppidan, „seine Einsamkeit zu innerlicherem Verkehr mit Gott in Christo zu verwenden, in welcher Schule des Geistes er unter vielen Prüfungen Gottes Treue erfuhr, ja recht fühlte und sah, wie freundlich der Herr ist gegen diejenigen, die auf ihn hoffen". Als sich für ihn 1721 Aussicht bot, daß er in Randrup Pastor werden konnte, reiste er zur Hauptstadt und unterwarf sich dem Examen, und 1722 wurde er da, wo sein Geschlecht so lange gewirkt, Pastor. Der junge eifrige Pfarrer, welcher immer mehr von dem Ernst des Christenlebens ergriffen wurde und ein großer Freund von Gesang und Musik war, wünschte sehnlichst seinen Pfarrkindern geistliche Worte zu den Tönen zu geben, welche oft mit anstößigem Text gesungen wurden, und er fing an in die Harfe Davids Griffe zu thun. Im Oktober 1729 wurde er dänischer Diakon in Tondern neben dem Pastoren J. H. Schrader, welcher vom Pietismus auch stark ergriffen war. Während Schrader ein deutsches Gesangbuch herausgab, fing B. an, die dänischen Gesänge zu sammeln, welche von seinen eigenen Zuhörern gebraucht werden konnten, die bisher vor und nach der dänischen Liturgie und Predigt deutsche Gesänge gesungen hatten. Ende 1732 kam ein kleines Heft Weihnachtsgesänge heraus, das einige der vorzüglichsten von B.s Gesängen enthält. Später erschienen andere Hefte mit Ostergesängen, Lieder von dem „Grund des Glaubens" und von den „Mitteln des Glaubens" u. s. w., und 1739 lag endlich die erste Ausgabe der Sammlung „Troens rare Klenodie" (s. das seltene Kleinod des Glaubens), vor, die im ganzen 250 Gesänge, die meisten Übersetzungen aus dem Deutschen enthält. Der König, Christian VI., ein Freund des Pietismus, übertrug 1737 dem H. A. B. die Stiftspropstei zu Ripen, die Broder B., bevor er Bischof in Aalborg wurde, innegehabt, und 1741 wurde H. A. B. selbst Bischof zu Ripen. Nach einer eifrigen Amtsführung starb er am 3. Juni 1764.

H. A. B. ist einer der größten Psalmendichter der dänischen Kirche. Neben dem orthodoxen Kingo, dem Sänger der Ostern, steht er als der Dichter der Weihnachten, während später Grundtvig vorzugsweise der Sänger der Pfingsten geworden ist. Das Lieblingsbild Kingos war „die goldene Sonne", dasjenige B.s ist die Blume, vor allen „die reizende Rose". Er ist schlichter und volkstümlicher als Kingo und durch seine Psalmendichtung fühlt man die Töne des Volksliedes. Seine Gesänge besitzen die einfache Pracht, welche die Lilien des Feldes auszeichnet, und er hat an seiner Davidsharfe mehr Saiten als die anderen pietistischen Psalmendichter. Bei ihm, wie bei den anderen Sängern des Pietismus, merkt man häufig die scharfe Polemik gegen die verkehrte Weihnachts- und Oster-Freude „der Welt", und er kann abgeschmackt in Gedanken wie in Worten werden, wie er denn auch die Töne des Hohenliedes mißbrauchen und die einzelne Seele singen lassen kann, als wäre sie und nicht die Gemeinde die Braut Christi. Obwohl sich in vielen seiner besten Gesänge der rechte Orgelton findet, ist doch er, wie sonst keiner der dänischen Psalmendichter ein Sänger derer geworden, die in der Stille des Kämmerleins sitzen, und er hat wie keiner dazu beigetragen, daß — wie es in einem seiner geistlichen Gedichte heißt — „die Psalmen klingen können in jedes Mannes Haus und Hof". „Troens rare Klenodie" ist in vielen Häusern noch immer ein Schatz, und fast noch beliebter ist sein „Svanesang", die zweite seiner Psalmensammlungen, welcher im Jahre nach seinem Tode herauskam; sie zeigt womit er sich in seiner letzten Lebenszeit beschäftigte.

H. A. B. hat der dänischen Kirche nicht nur viele originale Gesänge geschenkt, sondern in seiner eigentümlichen, weichen und schmelzenden Weise auch viele deutsche Psalmen wiedergegeben und namentlich den Gesang und die Töne des Pietismus über den dänischen Kirchenacker hinein geleitet. Wenn einzelne von Joh. Heermann, mehrere von Paulus Gerhardt, ein paar von Joachim Neander und Jodocus von Lodenstein, ein einzelner von Johann Franck, einige wenige von Joh. Olearius und J. G. Albinus ausgenommen werden, sind es wesentlich Gesänge der pietistischen Geistesrichtung (schon von Angelus Silesius an), die er ins Dänische umgepflanzt hat. Wir finden bei ihm Übersetzungen nach dem Freunde Speners, Joh. Jak. Schütz, dem Arzte in Halle C. F. Richter, Anastasius Freylinghausen, Joh. Caspar Schade, Joh. H. Schröder, J. J. Breithaupt, J. J. Rambach, J. A. Rothe, dem Freunde Zinzendorfs, und vielen anderen. Viele werden ohne Zweifel einräumen, daß die deutschen Gesänge durch die Wiedergabe in seiner Übersetzung nicht verloren, sondern oft gewonnen haben.

Fr. Nielsen.

Brot (bei den Hebräern). Benzinger, Hebräische Archäologie S. 84 ff.; Nowack, Hebr. Archäologie I, S. 109 ff. Die Wörterbücher von Schenkel, Winer und Riehm AA. Backen und Mühle.

Das Brot ist für die alten Hebräer wie für die heutigen Fellachen Palästinas das Hauptnahrungsmittel. Alles andere, selbst das Fleisch ist nur Zukost, die man auch entbehren kann. In alter Zeit scheint das Gerstenbrot nicht selten (2 Kg 4, 42; Ez 4, 9 u. a.; Jo 6, 9. 13; Josephus bell. jud. V 10, 2; vgl. Plinius hist. nat. 22, 135), in der ersten Zeit nach der Einwanderung sogar das gewöhnliche gewesen zu sein (vgl. den A. Ackerbau 1. Bd S. 131, 31 ff.). Später ist es vom Weizenbrot immer mehr verdrängt und wie bei den Griechen und Römern gering geachtet worden; es erscheint hauptsächlich als Nahrung der ärmeren Volksklassen (Jo 6, 13; Ez 4, 12; Josephus bell. jud. V 10, 2). Heutzutage wird es zum Teil geradezu als gesundheitsschädlich angesehen (Anderlind in ZdPV IV, 1886, S. 4).

Die primitivste Art, das Getreide genießbar zu machen, war die, daß man die Ähren röstete. Aus der ältesten Zeit, wo man noch nicht zu mahlen und zu backen verstand, hat sich dieser Gebrauch bis auf den heutigen Tag erhalten. In der Ernte sind heute wie einst (Ruth 2, 14; Le 23, 14) geröstete Sangen (קָלִי) eine beliebte Speise. Bei den Israeliten wurden sie das ganze Jahr hindurch gegessen; sie waren für den Reisenden ein bequem mitzuführender Proviant (1 Sa 17, 17; 25, 18; 2 Sa 17, 28).

Die Zubereitung des Brotes ist noch jetzt gerade so primitiv wie vor Alters Das Zerkleinern des Getreides geschah ursprünglich in einer Art Mörser (מְדֹכָה Nu 11, 8); später wurde der Mörser nur noch zur Herstellung der groben Grütze benutzt (Pr 27, 22; 2 Sa 17, 19). Das feine Mehl wurde wie bei den Griechen auf der Handmühle (רֵחַיִם Dt 24, 6 oder טְחוֹן Th 5, 15) gemahlen, die noch jetzt im Gebrauch ist. Sie besteht aus zwei runden Steinen (פֶּלַח Hi 41, 16). Der untere feststehende, besonders harte (Hi 41, 16) Stein hat eine gewölbte Oberfläche und in deren Mitte einen Zapfen aus hartem Holz. Der obere Stein ist an der Unterseite konkav (entsprechend der Wölbung des unteren Steines), in der Mitte hat er ein trichterförmiges Loch, in welchem der Zapfen des unteren Steines läuft. Mittelst einer Handhabe (ein am Rande eingelassener Holzpflock) wird er umgedreht, daher sein Name „Wagen" (רֶכֶב Ri 9, 53 u. a.). Das Getreide wird mit der Hand durch das trichterförmige Loch des oberen Steines hineingeschüttet. Als unentbehrliches Hausgerät durfte nach dem deuteronomischen Gesetz, das wohl der alten Sitte folgt, eine solche Handmühle nicht gepfändet werden (Dt 24, 6). Die schwere Arbeit des Mahlens fiel den Weibern und Sklavinnen zu (Ex 11, 5; Jes 47, 2; Mt 24, 41; vgl. Homer Odyssee 7, 103 f.), auch wohl Gefangenen und Sklaven (Ri 16, 21; Th 5, 13). In späterer Zeit kamen größere Mühlen auf, die von Eseln getrieben wurden (*μύλος ὀνικός* Mt 18, 6). Man mahlte in der Regel Tag für Tag den Bedarf an Mehl frisch; das knarrende Geräusch der Mühle verkündet das Vorhandensein menschlicher Wohnungen, das Aufhören desselben bedeutet die gänzliche Verödung des Landes (Je 25, 10; vgl. Apk 18, 23). In einem modernen arabischen Dorfe ertönt schon vor Sonnenaufgang (vgl. Pr 31, 15) das widerwärtige Geknarr der Handmühlen, auf denen die Frauen das Mehl fertig gemahlen haben, bis die Männer sich erheben.

In einem hölzernen Backtrog (מִשְׁאֶרֶת Ex 7, 28 u. a.) wurde das Mehl zum Brotteig (בָּצֵק) geknetet. Die ältere Sitte war wohl, daß man das Brot nicht säuerte (vgl. z. B. Ri 6, 19), auch die Beduinen essen meist ungesäuertes Brot. Später scheint man es gewöhnlich gesäuert zu haben (Am 4, 5; Ex 12, 15 ff.); doch unterließ man das Säuern auch vielfach, namentlich wenn man Eile hatte (vgl. z. B. Gen 19, 3; 1 Sa 28, 24). Geopfert wurde das Brot in alter Zeit, so wie man es gerade aß, also gesäuert oder ungesäuert (Am 4, 5; Le 7, 13; Ri 6, 19 u. a.). Erst in später Zeit (im Priestergesetz) ist der Sauerteig vom Opfer ausgeschlossen (Ex 23, 18; Le 2, 11 u. a.) und gilt für unrein (Mt 16, 6—12; Ga 5, 9; 1 Ko 5, 6 f.)

Aus dem Teige wurden mit der Hand runde fladen- oder scheibenartige Kuchen geformt (daher ihr Name כִּכָּר, auch חַלָּה). Sie waren ganz dünn und wurden gebrochen, nicht geschnitten (Jes 58, 7 u. o.). Das Backen geschah nach der Beschreibung des Epiphanius (de Lagarde, Symmikta II, 188) in einfachster Weise so wie noch heute die Beduinen verfahren: man breitet eine Menge kleiner Steine im Kreise aus und zündet über ihnen ein Feuer an; sind die Steine hinreichend erhitzt, so wird das Feuer weg-

geräumt, der Teig auf die heißen Steine gelegt und mit glühender Asche bedeckt. Darnach erklärt Epiphanius (a. a. O.) die *ἐγκρυφίαι*, womit LXX עֻגוֹת übersetzen, vom „Verborgensein" (*κρύπτεσθαι*) der Kuchen unter der Asche (vgl. dazu die Übersetzung der Vulgata „panis subcinerarius" und Burkhardt, Bemerkungen über die Beduinen S. 46). Vielleicht ist auch עֻגַת רְצָפִים (1 Kg 19, 6) als ein auf Glühsteinen gebackener Fladen zu erklären. Daneben ist das Backen auf eisernen Platten oder Pfannen erwähnt (מַחֲבַת Le 2, 5; vgl. 1 Chr 9, 31), wie solche gleichfalls bei den Beduinen im Gebrauch sind. Endlich fehlte beim seßhaften Hebräer gewiß in keinem Haus so wenig wie beim heutigen Fellachen der eigentliche Backofen (תַּנּוּר), den wir uns wie den modernen palästinensischen vorstellen dürfen. Die eine Art desselben (der tâbûn) besteht aus einer über kleine Steine gestülpten Lehmschüssel, die oben eine Öffnung mit Deckel hat; rundherum wird Mist gehäuft und angezündet; die Brote werden auf die erhitzten Steine unter der Schüssel gelegt. Die andere Art (der tannûr) besteht aus einem freistehenden Lehmzylinder mit einer Öffnung oben und einem Schürloch unten; ist er durch ein innen angezündetes Mistfeuer erhitzt, so werden die Brotfladen an die innere Wand geklebt oder auf einer Thonplatte, die innen auf dem Feuer liegt, gebacken (vgl. auch Klein in ZdPV III, 1880, S. 111 f.).

Mit zunehmender Kultur bildete sich auch die Backkunst aus, wenngleich sie nie die Stufe der ägyptischen erreicht zu haben scheint (vgl. Erman, Egypten S. 268 ff.). Zahlreiche Kuchenarten, Rosinenkuchen (Ho 3, 1; 2 Sa 6, 18), Honigsemmel (Ex 16, 31), Ölkuchen (Nu 11, 8 u. ö.), Weißbrot aus feinem Weizenmehl (סֹלֶת Gen 18, 6) u. a. werden erwähnt, über deren Bereitung wir nichts näheres erfahren (vgl. bes. auch Le 2, 4 ff.). Auch im späteren Opfer spielen sie eine große Rolle (Jer 7, 18; Le 2), ein Zeichen ihrer Beliebtheit. Im Zusammenhang damit entwickelte sich dann in den Städten die berufsmäßige Bäckerei, wie die „Bäckergasse" in Jerusalem zeigt (Jer 37, 21; vgl. Ho 7, 4). **Benzinger.**

Brotbrechen im Abendmahl s. d. A. Abendmahlsfeier 1. Bd S. 71, 74 75, 5, 55; 76, 35 und die AA. Eucharistie und Messe.

Brotbrief s. Panisbrief.

Brousson, Claude, hingerichtet d. 4. November 1698. — Lettres et Opuscules, Utrecht 1701, eine Sammlung seiner wichtigsten Flugschriften. Sein Leben ist beschrieben in Het Leven en dood van den godzaligen martelaar Cl. Brousson, Delft 1699; eine kurze Skizze ist der Uebersetzung des hohen Liedes angehängt; neuere Biographien sind: Borrel, Biographie de Cl. Brousson, Nimes 1852; Baynes, The Evangelist of the desert, Life of Cl. Brousson. Lond. 1853; L. Nègre, Vie et ministère de Claude Brousson, Montpellier 1877; La France protestante T. III. Artikel Brousson. Sonstige Quellen sind N. Peyrat, Histoire des pasteurs du désert. T. I. Paris 1842; Corbière, Histoire de l'église réformée de Montpellier, Montp. 1861; Douen, Les premiers pasteurs du Désert, Paris 1879 und Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français. T. II. VII. VIII et passim.

Claude Brousson, geb. 1647 in Nîmes, ausgezeichnet als Verteidiger der evangelischen Kirche Frankreichs durch Wort und Schrift, unermüdeter Prediger der „Wüste" bis zu seinem Märtyrertod, war zuerst Advokat an der geteilten Kammer (chambre mi-partie) von Castres, dann in Castelnaudary und seit 1679 in Toulouse an dem dortigen Parlamente. Von Beginn seiner juristischen Laufbahn an verwandte er seine ausgebreiteten Fachkenntnisse im Dienste seiner evangelischen Kirche, der er von ganzem Herzen ergeben war. Jene schlimmen Zeiten waren für die protestantische Kirche Frankreichs angebrochen, da den Evangelischen ein Recht um das andere unter allen möglichen Vorwänden genommen wurde, da täglich neue Edikte mit Strafandrohungen, Freiheits- und Erwerbsbeschränkungen erschienen, da man den geringsten Anlaß benutzte, ein Konsistorium aufzulösen, eine Kirche zu schließen oder zu demolieren, einen Geistlichen zu verbannen 2c. Die Dragonnaden hatten begonnen, grausame Intendanten führten die mit Blut geschriebenen Gesetze unerbittlich aus. Die katholische Geistlichkeit schürte an dem Vorgehen gegen die Reformierten und diesen war es ebenso schwer, in den meist fanatisch katholischen Gerichtshöfen Recht zu erlangen, als mit ihren Klagen und Beschwerden bis zum Könige Ludwig XIV. zu dringen, dessen festen Entschluß, die Glaubenseinheit in Frankreich durch Ausrottung des Protestantismus und Aufhebung des Ediktes von Nantes herbeizuführen, die Evangelischen erst allmählich ahnten. Mit

einem Freimut und einer Unerschrockenheit, wie sie unter einer solch despotischen Regierung höchst selten waren, trat Brousson für die Rechte seiner Kirche auf; auch einzelne verfolgte Glaubensgenossen fanden an ihm einen beredten Anwalt. Der Versuch, den hochgeachteten und gefürchteten Advokaten durch das Anerbieten einer Ratsstelle im Parlament von Toulouse in den Schoß der katholischen Kirche zu führen, scheiterte kläglich. B. gab die Antwort damit, daß in seinem Hause, Mai 1683, 16 (28?) evangelische Abgeordnete der Kirchen von Languedoc, Vivarais, Dauphiné zusammentraten und auf seinen Rat den merkwürdigen Beschluß faßten: am 27. Juni einen Gottesdienst gerade an allen Orten, wo er verboten war, zu halten nnd so ihre immer unterschätzte Zahl und ihre feste Absicht, bei ihrem Glauben zu bleiben, kundzuthun. Eine Zuschrift an den König, maßvoll und würdig, sollte ihr Verfahren als aus rein religiösen, nicht politischen Motiven stammend, rechtfertigen. Aber die Sache schlug zum Unheil aus sowohl für Brousson, als für die Protestanten; leider fanden nicht alle Versammlungen am gleichen Tage statt (11., 19., 22., 25. Juli), die Verzettelung that der beabsichtigten Wirkung wesentlich Eintrag. Viele Protestanten, besonders auch ihr Generalbevollmächtigter Ruvigny, billigten den Beschluß nicht und sagten schwere Strafen voraus für die Bewegung, welche die Regierung als Aufruhr behandeln werde. Dies trat auch ein, die genannten Provinzen waren bald der Schauplatz schrecklicher Verfolgungen und Kämpfe, die „Rädelsführer" suchte man zu verhaften, vor allem Br.; aber er wurde gewarnt, konnte sich verbergen und, als er in seinem Verstecke in Nimes nicht mehr sicher war, durch eine Gosse in die Cevennen fliehen und von dort in die sichere Schweiz Oktober 1683. Mit Frau und Sohn, die ihn glücklich erreichten, lebte er eine Zeit lang ruhig in Lausanne. Aber nur die stille Thätigkeit eines Advokaten zu üben, war ihm nicht möglich; vor allem verteidigte er jenen Plan und gab dann eine Darstellung der Lage seiner Glaubensgenossen, aber die Schriften, welche wie seine späteren eifrig in Frankreich verbreitet wurden, hatten bei Hofe keinen Erfolg, ebenso wenig als seine Lettres au clergé bei diesem. Es folgte die Aufhebung des Edittes von Nantes 1685; die Evangelischen Frankreichs waren dadurch in die schlimmste Lage versetzt; es galt nun, neben der Sorge für die zahlreichen Flüchtlinge auch die protestantischen Mächte Europas für sie zu interessieren; das Vertrauen seiner Glaubensgenossen, die in ihm den mutigsten und aufopferndsten Wortführer sahen, führte ihn über Stuttgart, Nürnberg und Leipzig nach Berlin. Am dortigen Hofe fand er günstige Aufnahme; eine Professorstelle, welche ihm angetragen wurde, lehnte er ab; im April 1686 begab er sich nach Haag und von dort zu seinem Bruder Daniel nach Amsterdam. Seine Denkschrift, die Vereinigung der protestantischen Fürsten gegen Ludwig, fand allgemeinen Beifall. Allein diese diplomatische Thätigkeit genügte B. nicht, er wollte den in Frankreich Zurückgehaltenen unmittelbare Hilfe und Trost bringen; eifrigst hatte er Flugschriften erbaulichen Inhaltes unter sie verbreitet und endlich entschloß er sich, trotz aller Verbote und Gefahren, als Bote des Evangeliums aufzutreten, wie er in seiner ernsten Lettre aux pasteurs refugiéz diese zur Rückkehr zu ihren Herden aufgefordert hatte. Juli 1689 kehrte er nach Frankreich zurück und begann mit Vivens und anderen „Predigern der Wüste" sein Apostolat voll Arbeit und Mühe unter den größten Entbehrungen und Gefahren, wie ein wildes Tier wurde er gehetzt, Monate lang waren Wälder und Höhlen seine Behausung; predigend, die Sakramente spendend, tröstend, ermahnend, Gemeinden sammelnd durchzog er den Süden Frankreichs, nie sich Ruhe gönnend. Verhängnisvoll für ihn war, daß der ungestüme Vivens ihn bewog 1691, einen Brief zu unterzeichnen, der den englischen General Schomberg einlud, mit seinen Truppen von Piemont aus in die Cevennen vorzudringen; der Brief wurde aufgefangen und diente später als Hauptanklage gegen ihn bei seinem Prozeß und im Urteil katholischer Schriftsteller über ihn. Später trennte sich B. von Vivens, seine friedliche Predigerthätigkeit hatte aber einen solchen Erfolg, daß Bäville, der seinen Namen mit Feuer und Blut in die Geschichte von Languedoc geschrieben hat, einen Preis von 5000 Livres auf seinen Kopf setzte und denselben später noch beträchtlich erhöhte. Broussons Antwort war eine Lettre apologétique voll Opfermut und Begeisterung, doch hielt er es für geraten, Frankreich auf einige Zeit zu verlassen, zumal da die furchtbaren Anstrengungen seine ohnehin schwache Gesundheit beinahe erschöpft hatten. Im Dezember 1693 gelangte er glücklich nach Lausanne; er predigte in verschiedenen Städten der Schweiz unter großem Zulauf, noch wichtiger aber war für ihn, daß er, der kein ordinierter Geistlicher war, auf seine Bitte 29. März 1694 in Lausanne zum Geistlichen durch Handauflegung geweiht wurde. Dann ging er nach Holland,

April 1695 nach London, überall durch Wort und Schrift für seine verfolgten Brüder thätig; die ihm angebotene ehrenvolle Stelle eines Geistlichen an der Kirche zu Haag schlug er aus, es zog ihn nach Frankreich. Im September 1695 betrat er zum zweiten Male den Boden Frankreichs; über Sedan ging er in die Normandie, den Nachstellungen oft wie durch ein Wunder entrinnend, besuchte die meisten Gemeinden nördlich der Loire, bis neue Verfolgungen ihn zwangen, aus der Franchecomté in die Schweiz zu fliehen Sept. 1696. Von dort nach Haag zurückgekehrt, suchte er bei den Verhandlungen, die zum Frieden von Ryswick führten, dahin zu wirken, daß die Wiederherstellung der evangelischen Kirche Frankreich als Bedingung gestellt würde, freilich vergeblich. Am 14. August 1697 betrat er zum dritten Male seine Heimat; Vivarais, Poitou, Dauphiné, wo die eigentümliche Erscheinung von „weissagenden" Kindern ihn besonders anzog, waren der Schauplatz seiner Thätigkeit, aber sie näherte sich rasch ihrem Ende; in Oloron (Béarn) wurde er durch einen falsch abgegebenen Empfehlungsbrief verraten, 18. Oktober 1698 verhaftet und an Bâville ausgeliefert. Beim Verhör war der Intendant von Languedoc am meisten betroffen durch die schreckliche Offenheit und Weitläufigkeit, mit welcher B. seine „Verbrechen" erzählte; er wurde verurteilt, lebendig gerädert zu werden, aber die entsetzliche Strafe wurde in Erdrosselung verwandelt, auch die Folter ihm (wahrscheinlich) erlassen, nicht weil Bâville ein menschlich Rühren angewandelt hatte, sondern nach seinem eigenen Geständnis „um der Sache schnell ein Ende zu machen", er fürchtete die Standhaftigkeit des Märtyrers! So endete am 4. November 1698 auf dem Platz du Peyrou in Montpellier Brousson, einer der edelsten Protestanten Frankreichs, wohl der bedeutendste Märtyrer der „Wüste", dessen Tod am meisten Trauer hervorrief und dessen Andenken am wenigsten erloschen ist. — Ein Verzeichnis der ziemlich seltenen Schriften B.s giebt La France Protestante (Ed. II) T. 3. p. 259. Wir heben daraus hervor: État des réformés de France. La Haye 1685, 3 Tle., anonym erschienen; die durch genaue Sach- und Geschichtskenntnis ausgezeichnete, durch ihre Quellenbelege interessante Schrift zeichnet treulich die trostlose Lage der Reformierten in den Jahren 1683 und 84, wie neben der zugesagten Unverletzlichkeit der Edikte die täglich sich häufenden Beschränkungen den Protestantismus unfähig machen zu existieren; der Verfasser sieht, wie man der Aufhebung des Ediktes von Nantes zutreibt, kann aber diese nicht für möglich halten und so schließt das Buch mit der Verteidigung des Toulouser Beschlusses vom Mai 1683. — La Manne mystique du désert, ou Sermons prononcez en France dans les déserts pendant les années 1689—1693. Amsterd. 1695. Lettres pastorales sur le cantique des cantiques 1697 (ins Deutsche übersetzt von Leonh. Christ. Rühlen u. d. T.: das hohe Lied Salomonis in einigen geistlichen Sendschreiben an die Braut Jesu Christi unter dem Kreuze. Frankfurt und Leipzig (1720). Schon der Titel beider Schriften zeigt die Bedeutung und das Übergewicht, welches B. der typischen Schriftauslegung einräumt; wohl war seine Predigt auch ernst und praktisch, seine Ermahnungen sind voll Kraft und Einfachheit, aber doch neigte seine theologische Anschauung mit der vieler Anderer zu dem Glauben, daß der Märtyrertod so vieler Christen bald Gottes Zorn versöhnen müsse und das Ende der Verfolgungen, die Befreiung der Kirche nahe bevorstehe.

Theodor Schott.

Browne, Robert, gest. 1636 (oder etwas früher). — B. Hanbury, Historical memorials relating to the Independents or Congregationalists from their rise to the restoration, 3 Bde London 1839—1844; J. Waddington, Congregational history I (1200—1567) u. II (1567—1700) London 1869 und 74; H. M. Dexter, The Congregationalism of the last three hundred years as seen in its literature . . . with a bibliographical appendix, Newyork 1880; L. Stephen, Dictionary of national biography VII London 1886 (S. 57—61); W. Walker, The Creeds and Platforms of Congregationalism, Newyork 1893; W. Walker, A history of the Congregational churches in the United States, Newyork 1894 (American church history series III).

Dexters Buch (S. 59—128), das alle ältern englischen Bücher — geschweige denn den Abschnitt in H. Weingartens, Revolutionskirchen Englands (Leipzig 1868 S. 20 ff.) — antiquiert hat und für lange Zeit die Hauptquelle für Brownes Leben und Denken bleiben wird, ist vergriffen und selbst in England überaus selten. Im folgenden A. ist deshalb, damit auch ohne Dexters Buch die Quellenverhältnisse deutlich werden, die von Dexter citierte Quellenlitteratur direkt angeführt, obwohl sie mir zumeist unzugänglich war. In Betracht kommen zunächst die eignen Schriften Brownes. Fünf von ihnen sind verloren: drei vielleicht nie gedruckte polemische Traktate (vgl. Dexter S. 95 Anm. 146) und zwei publizierte, aus denen nur wenige Sätze in einer Predigt des Erzbischofs Bancroft vom 9. Februar 1588 erhalten sind (vgl. Dexter a. a. O. und append. Nr. 130). Fünf (bezw. 3) andre lagen

Dexter vor: 1. die drei zusammengehörigen Schriften a) a treatise of reformation without tarying for anie, and of the wickednesse of those preachers, which will not reforme till the magistrate commaunde or compell them, Middelburg 1582 (4° 18 S. Dexter, append. Nr. 83), b) a treatise upon the 23. of Mathewe, both for an order of studying and handling the scriptures, and also avoiding the popishe disorders and ungodly communion of all false Christians and especiallie of wicked preachers and hirelings, Middelburg 1582 (4° 44 S.; Dexter, append. Nr. 85), c) a booke, which sheweth the life and manners of all true Christians, and howe unlike they are unto Turkes and Papistes and heathen folke. Also the pointes and partes of all divinitie, that is of the revealed will and worde of God, are declared by their severall definitions and divisions in order as followeth, Middelburg 1582 (4° 111 S; Dexter, app. Nr. 84; zusammenhängende Auszüge bei Walker, Creeds S. 18—27); 2) An answere to Master Cartwright his letter for joyning with the english churches, whereunto the true copie of his sayde letter is annexed etc. [London 1583] (4° II, 85, XI S.; Dexter app. Nr. 96); 3) A true and short declaration, both of the gathering and joyning together of certaine persons and also the lamentable breach and division, which fell amongst them s. l. e. a. [1584] (4° 24 S.; Dexter app. Nr. 104, eine von Dexter ausgeschöpfte Schrift wichtigsten autobiographischen Inhalts neuerdings s. l. e. a. nachgedruckt, vgl. Walker, Creeds S. 9 Anm.). Sodann: [S. Bredwell], The rasing of the foundations of Brownisme etc. (Dexter, app. Nr. 125) 1588; [G. Johnson] A discourse of some troubles and excommunications in the banished englisch church at Amsterdam 1603 (Dexter, app. Nr. 255); C. Lawne, The profane schisme of the Brownists or Separatists etc. (Dexter, app. Nr. 402) 1612; E. Pagitt, Heresiography or a description of the hereticks and sectaries of these latter times [London] 1645 (Dexter app. Nr. 1131); R. Baylie, A dissuasive from the errors of the time etc. (Dexter, app. Nr. 1140) 1645; J. Hoornbeeck, Summa controversiarum religionis etc. (Dexter, app. Nr. 1627) Utrecht 1653; Th. Fuller, The church-history of Britain from the birth of Jesus Christ untill the year, 1648 London 1655, new edition by J. S. Brewer, Oxford 1845 6 Bde 8°; Th. Fuller, The history of the worthies of England, London 1662, new edition by Nuttal, London 1840 3 Bde 8°; D. Calderwood, True history of the church of Scotland from the beginning of the reformation unto the end of the reign of James VI. 1678, new edition, Edinburg 1842—49 8 Bde; J. Strype, Annals of the reformation 4 Bde 1709—31, in der neuen Ausgabe der WW Strypes (Oxford 1812—28, 27 Bde) 7 Bde und: The life and acts of Matthew Parker, archbishop of Canterbury, 1711, in den gesammelten Werken, Oxford 1821 3 Bde 8°; R. Masters, The history of the college of corpus Christi etc., Cambridge 1753, new edition by J. Lamb, Cambridge 1831; W. Harrod, The antiquities of Stamford and Saint Martins, Stamford 1785; Th. Blore, History and antiquities of the county of Rutland, Stamford 1811 (so Lowndes, Manual) oder 1813 (so Dexter S. 63 Anm. 5); B. Brook, The lives of the Puritans, containing a biographical account of those Divines, who etc. 3 Bde 1813.

Die englischen Kongregationalisten (z. B. Waddington I, 742ff.) haben mehrfach — auch durch eine Art Centennarfeier — den Anfang ihrer Denomination in der kleinen Londoner Puritaner-Gemeinde gesehen, die am 19. Juni 1567 von der Polizei bei einer Versammlung überrascht wurde (vgl. d. A. Puritaner, 2. Aufl. XII, 400). Dann würde der Name von Richard Fitz, dem Pastor (minister) dieser Gemeinde, an die Spitze der Geschichte des Kongregationalismus zu stellen sein. Doch ist dieser Beurteilung der Londoner Gemeinde mit Recht von Dexter (S. 114 f.) u. a. (vgl. Walker, Creeds S. 7 Anm. 3) widersprochen. Der Vater des Kongregationalismus ist Robert Browne. Und wenn auch sein Name keinen guten Klang hat, es wäre doch Unrecht (vgl. Walker, history 31 f.), wollten die Kongregationalisten ihn verleugnen.

Robert Browne ist bald nach der Mitte des 16. Jahrhunderts zu Tolethorpe in Englands kleinster Grafschaft, Rutland, geboren. Seine Vorfahren (vgl. den Stammbaum der Familie bei Blore S. 93) waren als Kaufleute im 14. Jahrhundert von Calais aus nach Stamford in der benachbarten Grafschaft Lincoln eingewandert: die Allerheiligenkirche dort (15. Jahrhundert) ist eine Stiftung der Familie (vgl. die Inschrift bei Dexter S. 64 Anm. 13). Seit den Zeiten von R. B.s Urgroßvater, der Sheriff der Grafschaft Rutland war, saß die Familie in Tolethorpe. Francis Browne, R. B.s Großvater, erhielt am 6. Juli 1526 (die Urkunde bei Fuller, Worthies III, 50) von Heinrich VIII. das eigentümliche Privileg, in Gegenwart des Königs und aller Großen sein Haupt bedeckt behalten zu dürfen. William Cecil Lord Burgley († 1598), der berühmte Minister der Königin Elisabeth, war ein naher Verwandter der Brownes. Die erste Nachricht von Robert Browne — er war das dritte von den sieben Kindern seines Vaters, Anthony Browne —, ist die, daß er 1570 als Student in das Corpus-Christi-College (oder Benet-College) in Cambridge eintrat. Dort scheint er auch 1572 als Baccalaureus promoviert zu sein (Masters-Lamb 460). Wenn bei Strype

(Life of Parker II, 68) nicht eine Verwechslung mit einem Manne ähnlichen Namens vorliegt — was auch Walker (hist. 32 f.) für möglich hält —, so müßte man annehmen, daß R. B. schon 1571 Hauskaplan des Herzogs von Norfolk gewesen und schon damals den kirchlichen Autoritäten verdächtig geworden wäre. Sein verfolgbares Leben beginnt für uns um 1575. Von da ab war er „für ungefähr drei Jahre" (True decl. 1) Lehrer, wahrscheinlich in Southwark bei (und jetzt in) London (Baylie 13). In dieser Zeit predigte er vor Leuten, die sich Sonntags in einer Sandgrube in Islington (jetzt in Nord-London) zu versammeln pflegten, nicht ohne dem Parochus dadurch Anstoß zu geben (True decl. 2). Als (1578) die Pest ausbrach, rief ihn seine Familie in die Heimat zurück (ib.) Nach kurzem Aufenthalt im Elternhause ging Browne dann nach Cambridge. Dort war in den sechziger Jahren ein Herd des Puritanismus gewesen. Thomas Cartwight (1535—1603), der seit 1547 als Student, dann als Fellow und Professor mit der Universität verwachsen war, einer der Führer der puritanisch Gesinnten, hatte freilich Ende 1570 seine Professur, Herbst 1571 auch seine Fellowstelle aufgeben müssen; allein noch waren seine Gesinnungsgenossen in Cambridge zahlreich. In diesen Kreisen verkehrte Browne. Besonders nahe trat er dem streng puritanisch gesinnten Pfarrer Rich. Greenham in dem Nachbardorfe Dry Drayton. Mehrfach predigte er auch für diesen — ohne bischöfliche Autorisation (True decl. 2). Brownes leidenschaftliche, impulsive Art verschaffte seinen Predigten Zulauf. Während man in den Kreisen der kirchlichen Würdenträger von dem Außerordentlichen, das in ihm sich zu erkennen gab, für die Zukunft nichts Gutes erwartete (Fuller, hist. V, 63), drängte man ihn auf der andern Seite mit Genehmigung der Universitätsbehörden eine Cambridger Kanzel auf. „Ungefähr ein halb Jahr" wirkte B. nun als Prediger und Seelsorger — offenbar noch ohne bischöfliche Approbation. Dann warf er auf; er wollte nicht vom Bischof autorisiert sein. Sein Bruder besorgte trotzdem die bischöfliche Bestätigung; — R. B. weigerte sich, die Gebühren für sie zu zahlen. Und als der Bruder sie zahlte, verlor und verbrannte er die Urkunden und begann nun direkt gegen die bischöfliche Bestallung zu predigen (True decl. 6). Das führte dazu, daß ihm rite das Amt genommen wurde, das rite anzunehmen, er sich bisher geweigert hatte (ib. 7). Die betr. Eröffnung wurde ihm am Krankenbett gemacht: eine schwere physische Erkrankung begleitete den Bruch mit dem bisherigen Leben.

Was war mit B. vorgegangen? Über die puritanischen Ideale, über das Warten auf eine presbyteriale Neugestaltung der Landeskirche, eine in der ganzen Staatskirche durchzuführende ernstliche Reformation, war er hinausgekommen: er war — 1579 wird es gewesen sein — auf dem Wege Separatist zu werden. In eben dieser Zeit kam ein alter Freund Brownes, Robert Harrison (geb. ca. 1545, † 1595 oder schon vor 1588, Bredwell S. 12, Dexter S. 113 Anm. 203), der auch in Cambridge gebildet war, dorthin zurück. Harrison war in der Grafschaft Norfolk, wo er erst als Lehrer, dann (in Norwich) als Hospitalvorsteher gewirkt hatte, in ersterer Stelle durch seine puritanischen Gedanken in Konflikt mit den kirchlichen Behörden gekommen. Daß sein Freund auf dem gleichen Punkte angelangt war, mag ihn nach Cambridge gezogen haben: er hatte Pläne, die Browne fördern sollte (True decl. 8). Mit Browne kehrte dann Harrison nach Norwich zurück (wohl 1580); in Harrisons Hause — H. war verheiratet — fand B. Logis und Kost (True decl. 8). Wenn damals, 1580, Sir Walter Raleigh, im Parlamente sagte, es gebe 20000 „Brownists" in England (Dexter 631), so kann er Brownes durch die Cambridger Geschehnisse bekannt gewordenen Namen nur als den eines Ultras unter den puritanisch Gesinnten zum Parteinamen gemacht haben. Browne selbst begann erst jetzt ein „Brownist" zu werden. Im Gedankenaustausch mit Harrison, bei dem B. offenbar die Führerrolle hatte, klärten sich die Gedanken, die er unter Gebet und Thränen schon in Cambridge mit sich herumgetragen hatte (True decl. 7 u. 8). War eine wirkliche Reformation in der bischöflichen Kirche aussichtslos, rechneten auch die presbyterialen Ideale der Puritaner mit der Staatskirche, die das ärgste Hindernis für eine wirkliche Ausgestaltung des Reiches Gottes auf Erden war, so schien es B. Pflicht zu sein für jeden wahren Christen, die Staatskirche zu verlassen. In Norwich ist (1580) die erste selbstständige Separatistengemeinde entstanden; Robert Browne war ihr Pastor.

Woher hatte Browne die Anregung? Dexter, dem erst im Kongregationalismus die Reformation der Kirche nach der Schrift vollendet erscheint, betont es mehrfach (z. B. S. 103 Anm. 164), daß Browne allein aus der Bibel seine reformatorischen Erkenntnisse gewonnen habe. Die Nachricht bei Fuller (hist. V, 63) und fast allen Späteren, daß Browne in Norwich zunächst den dort zahlreichen (auch nach Dexter

S. 72 anabaptistisch gerichteten) Holländern gepredigt, erst dann seine Landsleute „inficiert" habe, verwirft er. Holländer finden in der That unter den bekannten Mitgliedern der Browneschen Gemeinde sich nicht (Dexter 73). Allein, da Brownes kongregationalistische Grundgedanken (vgl. unten) und die anabaptistischen inhaltlich verwandt sind, und Browne selbst gelegentlich sagt (treatise of reform. 13), man schelte ihn und die Seinen Anabaptisten, so ist eine völlige Unabhängigkeit Brownes von Anregungen, die letzlich im Anabaptismus wurzeln, schon in Cambridge nicht wahrscheinlich. Und auch die holländische Kolonie in Norwich wird für die Entstehung der ersten Kongregationalistengemeinde daselbst nicht ohne Bedeutung gewesen sein, auch wenn es irrig ist, daß Browne in Norwich sich zunächst an die Holländer gewendet habe.

Je rücksichtsloser Browne polemisierte, je leidenschaftlicher er predigte, desto mehr beängstigte sein Wirken den Bischof (v. Norwich). Klagend wandte er sich an den Lord Burgley (April 1581 Lansdowne MSS 33,13 Brit. Mus.). Dieser glaubte (Brief vom 21. April 1581 Fuller, hist. V, 64), seines Verwandten Irrtümer mehr aus Eifer als aus bösem Willen ableiten zu müssen, und bat, falls B. nicht gleich freigesprochen werden könnte, ihn nach London zu senden. Lord Burgleys Eintreten scheint Erfolg gehabt zu haben: im Juli 1581 war B. ungehindert, neues Ärgernis zu geben (Brief eines Sir Robert Jermin an Burgley, Strype Annals III, 22). Am 2. August klagte der Bischof von Norwich abermals bei Lord Burgley (Lansdowne MSS 33,20): B. habe fremde und gefährliche Lehren verkündigt, habe die ganze Gegend in Aufregung gebracht und viele zu flagrantem Ungehorsam gegen Gesetz und Obrigkeit verleitet. Diesmal entging B. einer Untersuchung durch den Erzbischof von Canterbury nicht, doch bewirkte Burgley, daß er schließlich unangefochten blieb (Fuller, hist. V, 64). Doch trauten B. und seine Gesinnungsgenossen dem Frieden nicht: verschiedene Auswanderungspläne wurden erwogen (True decl. 21). Im Herbst (1581) wanderte dann fast (Lawne S. 18) die ganze kleine Gemeinde mit ihrem Pastor aus nach Middelburg in Holland (Zeeland). Daß man hier erst mit Cartwights englischer Gemeinde gemeinsame Sache gemacht habe, ist oft mit Unrecht behauptet; Browne und Harrison haben von Anfang an ihre Sondergemeinde behalten. Mit prinzipieller Klarheit und propagandistischem Eifer verfochten Browne und Harrison die Berechtigung dieser Position: ihre in Middelburg gedruckten Traktate (vgl. über Browne oben die Litteratur) waren für England bestimmt und sind dort verbreitet worden. Zwei Männer sind in England gehängt, weil sie diese Verbreitung sich angelegen sein ließen (Dexter 74f. u. 206ff.): man hielt es für nötig, das schwere Geschütz einer königlichen Proklamation (d. d. 30. Juni 1583, Text bei Dexter 75) gegen diese Büchlein jener beiden „empörerischen Menschen" aufzufahren. Die Gedanken, die Browne hier entwickelt (vgl. das Referat und die Auszüge bei Dexter 96—111), lassen sich mit Dexter in folgende 12 Grundgedanken zusammenfassen: B. ist ausgegangen [nicht von Verfassungsgedanken, vielmehr] von der Überzeugung, (1) daß es jedes wahren Christen Pflicht sei, nach Reinheit des Glaubens und Lebens, soviel er könne, ernstlich zu streben. Da nun aber (2) die bischöfliche Kirche innerlich verderbt und äußerlich vom Staate abhängig ist, vom Staate aber (3) eine Reform der Kirche nicht erwartet werden kann — prinzipiell vertritt B. den modernen Gedanken, daß der Staat allein um die weltlichen Dinge sich kümmern, den Gewissen Freiheit lassen solle —, auch (4) von der Verwirklichung der presbyterianischen Ideale, von einer presbyterialen Staatskirche, wirkliche Besserung nicht zu hoffen ist — Gemeinden aller Getauften, die Gottlose in ihrer Mitte dulden, können nicht die rechte Kirche bilden —, so ist es (5) Pflicht jedes wahren Christen, von dieser Kirche sich zu trennen. Jede Gemeinde wahrhaft Gläubiger, die aus solchen Separierten sich sammelt, ist (6) eine wahre Kirche. Das vertragsmäßige Gelübde, Gott gehören und unter einander Brüder sein zu wollen, und der Gebrauch der Taufe zur Versiegelung des Gelöbnisses — das begründet (7) eine Gemeinde. Christus allein ist (8) das Haupt solcher seiner Gemeinden, alle Gläubigen in ihnen sind Priester, Könige und Propheten. Doch hat (9) die Einzelgemeinde bestimmte schriftmäßige Funktionäre: einen Pastor (Hirten), einen Lehrer, einen oder mehrere Älteste, einen oder mehrere Helfer (releevers; = relievers), eine oder mehrere Witwen. Das Abendmahl ist (10) das Sakrament, das die Gemeinschaft der Gemeinde besiegelt; wie der einzelne sich vorbereiten soll auf dasselbe, so, indem sie sich scheidet von den Unwürdigen, auch die Gemeinde. Unter einander müssen alle Glieder der Gemeinde auf einander Acht haben (11); und die Einzelgemeinden alle (12) sollen in Liebe sich zusammenschließen unter dem Einen Haupte. Browne spricht — ohne daß sein Idealismus an die Möglich-

keit eines Konfliktes zwischen Synode und Gemeinde-Autonomie denkt — von Synoden mehrerer Einzelgemeinden zum Zweck „der Entscheidung solcher Angelegenheiten, die nicht anders erledigt werden können".

Je klarer Browne in diesen Gedanken die Prinzipien des Kongregationalismus entwickelt hat, desto auffälliger ist sein ferneres Leben. Die Gemeinde in Middelburg laborierte bald an all den Leiden, die stets die Verwirklichung einer Gemeinde der Heiligen auf Erden verhindert haben: Streitigkeiten, Eifersüchteleien, Klatschereien u. s. w. störten die Harmonie (True decl. 21 ff.). Brownes exzentrischer Charakter wird nicht unschuldig gewesen sein, seine Frau im besondern soll Öl ins Feuer gegossen haben (Johnson 51). Dreimal legte Browne sein Pastorat nieder, dreimal nahm ers zurück. Allein auch feierliche Versöhnungsszenen änderten den Grundschaden nicht: im November oder Dezember 1583 ging deshalb Browne mit seiner Familie und vier oder fünf andern Familien zu Schiff nach Schottland. Die Gemeinde, die in Middelburg unter Harrisons Führung zurückblieb, scheint jetzt für eine Zeit lang mit Cartwighls Gemeinde sich uniert zu haben (Dexter S. 76); in ihrer erneuten Selbstständigkeit hat sie Harrisons Tod (vgl. oben) anscheinend nicht überlebt.

Brownes eigene geschichtliche Laufbahn war noch früher zu Ende. In Dunbee gelandet, kam er über Saint Andrews am 9. Januar 1584 nach Edinburg (Calderwood IV, 1 ff.; Quelle auch für das Nächstfolgende). Schon am 14. Januar stand er hier im Verhör vor dem Presbyterium, acht Tage später ward er gefangen gesetzt. Das Material sollte nach Beschluß vom 28. Januar dem König vorgelegt werden. Allein am Hofe Jacobs VI. sympathisierte man nicht mit den Presbyterianern. Browne und die Seinen wurden nicht nur frei: „sie wurden unterhalten und gefüttert, damit sie die Kirche belästigten". Browne besuchte nun die Centren des schottisch-kirchlichen Lebens (the best reformed places), aber er fand überall taube Ohren. Die presbyterianische Kirche erschien ihm nun — wie er in einem verlornen Traktat, den Erzbischof Bancroft citiert, sagte — noch ärger als die bischöfliche; würden die Presbyter auch in England eingeführt, so hätte man statt eines Papstes 1000 und statt weniger Lordbischöfe 1000 Tyrannen-Lords. Im Sommer kehrte B. deshalb in sein Vaterland zurück. In und um London, wo er früher gewirkt hatte, scheint er sich über ein Jahr aufgehalten zu haben. Burgley (bei Hanbury I, 22 nach einem MS) vermutet ihn dort im Juli 1584. Das Ende war, daß er auf Veranlassung des Bischofs von London arretiert, von dem Erzbischof von Canterbury verhört und in längerer Haft gehalten wurde, bis Lord Burgley seine Entlassung ins Elternhaus erwirkte (Brief Burgleys vom Oktober 1585 an den Vater bei Fuller hist. V, 65). Wie einen Kranken empfahl der Lord, der „Mitleid mit dem armen Mann hatte" (Brief vom Juli 84), den Sohn der liebevollen Pflege des Elternhauses. Doch war Rob. Browne dort interniert: als der Vater, die Hoffnung auf eine Sinnesänderung seines Sohnes aufgebend, es für zweckmäßig hielt, ihn nach dem alten Familiensitze Stamford zu bringen, erbat und erhielt er die Erlaubnis Lord Burgleys (Brief desselben vom 17. Februar 1586 bei Fuller a. a. O.). Nur kurze Zeit hat R. Browne hier geweilt. Ob er entwich, oder ob sein Vater die Hand von ihm abzog, weiß man nicht. Genug, im Frühjahr 1586 verkündigte er seine Ideen in Northamptom und ward infolgedessen von dem Bischof (von Peterborough) exkommuniziert (Brook II, 368). Doch der Exkommunikation folgte eine Wiederaufnahme, die von nun ab Browne als äußerlich mit der Kirche ausgesöhnt erscheinen läßt. Am 21. November 1586 (Dexter 81 Anm. 89) erhielt er nach Unterzeichnung von 6 Bedingungen, die seine kirchliche Haltung gewährleisteten, eine Lehrerstelle an einer Lateinschule in Southwark. Einen Brief, den er aus dieser Stellung am 15. April 1590 an Lord Burgley schrieb, bewahrt das British Museum (Lansdowne Mss 74, 34); schon das, was Dexter (S. 82) aus ihm mitteilt, macht die geistige Normalität des Schreibers zweifelhaft (vgl. Dexter 122). Lord Burgley plante schon vor diesem Briefe (der eine Bitte derart anscheinend nicht enthält) kirchliche (klerikale) Rehabilitation seines Verwandten (Brief an den B. v. Peterborough vom 20. Juni 1589, Lansdowne Mss 103, 60), und am 6. September 1591 (Urkunde bei Wood, Athenae Oxonienses ed. Bliss II, 17) erhielt B. in der That die Pfarre Achurch cum Thorpe (Bistum Peterborough), eine Patronatspfarre Burgleys. In diesem Dörfchen (1871: 178 Einw.) hat Browne als Pfarrer der Staatskirche mehr als 40 Jahre gelebt. Noch heute zeigt das Kirchenbuch (vgl. Dexter S. 123 f.) seine Einträge. Nur in der Zeit von 1617—1626 treten Kuraten ein (Dexter 117 u. 122). Der letzte Eintrag Brownes datiert vom 2. Juni 1631 (Dexter 83 Anm. 98); am

8. November 1633 ist ein Nachfolger in Achurch bestellt. In der Zwischenzeit (so Dexter) oder 1636 (so der Familienstammbaum bei Blore S. 93) starb Browne mit Hinterlassung von 7 Kindern, deren Nachkommen bis 1839 lebten (Blore 93; Dexter S. 118 Anm. 211), im Gefängnis zu Northampton (Baylie 14, Fuller hist. V, 70). Was hatte den 80 jährigen dorthin gebracht? Man hört (bei Fuller), er habe einen Polizeidiener geschlagen, als dieser etwas barsch eine Schuld von ihm einforderte (Dexter 125). Nach andern (auch Hoornbeeck S. 739) soll die Mißhandlung seines Weibes (von der auch Baylie S. 14 und Fuller hist. V, 69 reden) die Ursache der Einkerkerung gewesen sein. Allein so bekannt auch Pagitts (S. 58, Dexter S. 88) giftiger Bericht ist, Browne habe — seiner Selbstrechtfertigung nach — sein Weib geschlagen „nicht als seine Frau, sondern als ein abscheuliches altes Weib"; — glaublich ist diese Version nicht: Brownes Frau starb nach dem Kirchenbuch von Achurch im Juni 1610 (Dexter 117). Der Grund der Haft kann dies nicht gewesen sein, auch wenn Baylie und Fuller B. nicht verleumdet haben. Auch ein Schlag gegen einen Polizisten bringt einen 80jährigen nicht für den Rest seines Lebens ins Gefängnis. Ersetzte etwa das Gefängnis das Irrenhaus? Dexter hat die wahrscheinliche Vermutung, daß R. Browne weder seine früheren Meinungen aufrichtig aufgegeben, noch als Separatist geheuchelt hätte, mit seiner scheinbar charakterlosen Unterwerfung unter die Staatskirche durch die Hypothese ausgeglichen, daß, der stets überaus erregbare Browne seit der Gefängniszeit des Jahres 1585 geistig abnorm gewesen sei. Daher habe er 1617—1626 Vertretung gebraucht. Die Hypothese, die durch mancherlei in Brownes Schriften, durch Burgleys Benehmen gegen ihn und durch Zeugnisse von Zeitgenossen (Dexter 125f.) gestützt werden kann, erklärt in der That B.s rätselvolles Leben. Sie erklärt auch vielleicht B.s Tod „im Gefängnis". Und wenn es wahr ist, daß B. vor seinem Tode gesagt hat, er habe in 32 Kerkern gesessen, von denen einige so dunkel gewesen seien, daß man mittags seine Hand nicht habe sehen können (Fuller, hist. V, 67), so wird man annehmen müssen, daß manche dieser unkontrollierbar zahlreichen Inhaftierungen nicht dem Separatisten B., sondern dem Geisteskranken galten. **Loofs.**

Bruch, Johann Friedrich, gest. 1874. — Kindheit- und Jugenderinnerungen von Dr. Fr. Bruch, aus seinen schriftlichen Aufzeichnungen mitgeteilt von Th. G., Straßburg 1889; Johann Friedrich Bruch. Seine Wirksamkeit in Schule und Kirche, 1821—1872. Aus seinem handschriftlichen Nachlasse herausgegeben von Th. G., Straßburg 1890.

Johann Friedrich Bruch verdient eine ehrenwerte Stelle in der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, nicht bloß als akademischer Lehrer, theologischer Schriftsteller und protestantischer Kanzelredner, sondern vor allem als Kirchenmann, als der Kirchenvater des Elsaß, der in einer mehr denn halbhundertjährigen Wirksamkeit wie auf die äußeren Schicksale, so auf die innere Entwicklung der evangelischen Kirche dieses Landes den bedeutendsten Einfluß ausgeübt hat. Der würdige Nachfolger Blessigs, Haffners und Redslobs, schließt er die Reihe der elsässischen Theologen, die seit dem Anfang dieses Jahrhunderts gleichzeitig auf Kanzel und Katheder und im Kirchenregiment mit Anerkennung und Erfolg gewirkt haben, nur daß sein Einfluß tiefgehender und nachhaltiger war, und ihm überdies der Ruhm zukommt, „den fast vergessenen Ruf der alten Argentina als einer Mitsprecherin in der theologischen Wissenschaft jenseits des Rheines und der Vogesen wieder aufgefrischt zu haben".

Bruch stammte väterlicherseits aus einer des Glaubens wegen ausgewanderten Hugenottenfamilie, deren ursprünglicher Name Brunère war, gehörte aber mütterlicherseits dem Elsaß an. Er war am 13. Dezember 1792 zu Pirmasens als Sohn des dortigen Hof- und Feldapothekers Karl Ludwig Bruch geboren. Er empfing Privatunterricht von den beiden lutherischen Geistlichen des Ortes, vieles aber mußte er durch sich selbst lernen. Nachdem er sich für das Studium der Theologie entschlossen, kam er in seinem 14. Lebensjahre auf das früher so blühende, damals aber tief verfallene Gymnasium zu Zweibrücken, und bezog 1809 die Académie protestante in Straßburg, welche, auf den Trümmern der alten Universität errichtet, die einzige Lehranstalt für die Theologen lutherischer Konfession im französischen Reiche war. Hier lehrten, neben anderen ausgezeichneten Männern, Haffner und Blessig, welche beide auf Bruchs Bildung und Denkweise einen entscheidenden Einfluß ausübten. Durch sie wurde er in der rationalistischen Tendenz bestärkt, der er von Haus aus und seiner ganzen Naturanlage nach zuneigte. Als Abschluß seiner akademischen Studien schrieb er 1812 eine Dissertation De amore inimicorum.

Zu Ostern 1812 nahm er eine Hauslehrerstelle in Köln an, wo sein Oheim, Konsistorialrat Bruch, an der eben gegründeten protestantischen Gemeinde Pfarrer war. Der Umgang mit diesem philologisch gebildeten Manne veranlaßte ihn, sich ebenfalls den klassischen Studien mit Eifer zuzuwenden. Litterarische Bildung erschien ihm damals als das Notwendigste und Begehrenswerteste. Doch zauderte er nicht, dem Rufe seiner geistlichen Oberbehörde zu folgen, als diese ihn 1814 zum Pfarrvikar der Gemeinde Lohr in Deutsch-Lothringen ernannte. Die Pastorierung der fünf Gebirgsdörfer, die zu seiner Pfarrei gehörten, legte ihm mühevolle Arbeit und, bei kärglicher Besoldung, strenge Entsagung auf. Nach einigen Monaten erlag er beinahe der Last und sehnte sich nach einem anderen Wirkungskreise.

Dieser ward ihm unverhofft zu teil. Im Anfang des Jahres 1815 wurde ihm eine Hauslehrerstelle in Paris angeboten. Er nahm sie mit Freuden an und verblieb in derselben sechs Jahre, die für seine allgemeine Geistesentwicklung und Herzensbildung, sowie für seine Welt- und Menschenkenntnis äußerst fruchtbar, für seine theologische Weiterbildung dagegen von geringem Nutzen waren. Die Philosophen des 18. Jahrhunderts, die er emsig las, vermehrten vielmehr seine Abneigung gegen den kirchlichen Glauben und bestärkten ihn in dem schon lange genährten Vorsatze, der Theologie auf immer zu entsagen und sich dem Lehrfache zu widmen. Da kam nach dem Tode von Maximilian Fritz, im November 1821, die Berufung zu einer Professur am Séminaire protestant, und wenige Monate später, nach bestandenem Konkurse, die Ernennung zum ordentlichen Professor in der theologischen Fakultät Straßburgs.

Es sah damals in derselben traurig genug aus. Dahler, einst schriftstellerisch thätig, war alt und fast erblindet; Haffner und Redslob, beide talentvolle Kanzelredner, bereicherten zwar die homiletische Litteratur durch Erzeugnsse ihres Geistes, standen aber der neuen theologischen Bewegung fremd gegenüber. Bruch versuchte nun, im Verein mit zwei jüngeren Dozenten, Matter und Richard, in diese altersschwachen Verhältnisse neues Leben zu bringen, und als er dann durch eine akademische Rundreise, die ihn nach Heidelberg, Leipzig, Halle, Berlin und Göttingen führte und mit den namhaftesten Theologen Deutschlands näher bekannt machte, sich den Blick geweitet, so gelang es ihm auch wirklich, dem theologischen Studium in Straßburg einen neuen Aufschwung zu geben.

Der theologische Standpunkt, den er damals einnahm, war der des Rationalismus. „Ich bekannte mich offen," sagt er selbst in seinen Aufzeichnungen, „zu dem Grundsatz, daß die Vernunft, wie in anderen Beziehungen, so auch in der Religion höchstes Organ der Wahrheitserkenntnis ist, daß sie daher das Recht hat, jede positive Religion, folglich auch das Christentum, ihrer Prüfung zu unterwerfen, und dasselbe nur insoweit anzunehmen, als sie es mit den Gesetzen des Denkens übereinstimmend findet. Nur daß ich mich nach und nach, infolge vielen Studierens und anhaltenden Nachdenkens, von dem Rationalismo vulgari entfernte und zu einem spekulativen Rationalismus überging." Bestimmend auf die Entwicklung seines theologischen Systems war besonders die doppelte Idee der Absolutheit und der Immanenz Gottes. Dieselbe führte ihn zu einer Auffassung von der Schöpfung und der Erhaltung der Welt, von der Offenbarung und dem Wunder, von Christus und seinem Werke, von der Sünde und der Erlösung, die mit der kirchlichen Lehre und den traditionellen Bestimmungen in vielfachem Widerspruch stand. Die Offenbarung — darauf legte er besonderes Gewicht — war ihm das potenzierte Gottesbewußtsein, das erhöhte Christusleben, das nicht ohne menschliche Mitwirkung, doch aber vor allem unter göttlichem Einfluß in sittlich-religiös entwickelten Persönlichkeiten zu stande kommt, und aus welchem in Zeiten religiöser Krisis, neue Wahrheiten geboren werden. In Christo sah er den höchsten Träger solcher Offenbarung, von den anderen nicht spezifisch unterschieden, aber alle, auch die größten, sittlich wie geistig weit überragend, auf einer Höhe und in einer Gemeinschaft mit Gott, die es vollkommen rechtfertigt, daß man ihn in einem vorzüglichen Sinne Sohn Gottes nennt. — Was das Wesen des Christentums betrifft, so konnte er dasselbe nur in dem Evangelium erblicken, d. h. in der Summe von sittlichen und religiösen Ideen, die zum Teil von den großen Denkern der Vorzeit geahnt, aber von Christo erst in voller Wahrheit und Klarheit ausgesprochen, und in seinem Handeln und Leiden, in seinem Leben und Sterben dargestellt worden sind. — Bezüglich der Bekenntnisschriften der protestantischen Kirche äußerte er sich dahin, daß „wenn dieselben nicht mehr nach ihrem gesamten Gehalt und allen ihren Lehrbestimmungen als souveräne Regel des Glaubens und Lebens aufgestellt werden können, die wesentlichen Grundsätze, die sie aussprechen

und welche durch sie hindurchklingen, doch in ihrer Geltung bleiben". In seinen dogmatischen Vorlesungen war er übrigens bemüht, nachzuweisen, „daß beinahe sämtliche Lehrbestimmungen unserer Symbole, wenn sie auch in ihrer gegebenen Fassung unannehmbar geworden sind, doch einen Kern der Wahrheit enthalten, der niemals aufgegeben werden kann".

Die Vorlesungen Bruchs erstreckten sich vorerst nur auf die christliche Sittenlehre und die Synoptiker. Doch zog er nach und nach die systematischen und neutestamentlichen Disziplinen in immer weiterem Umfang in den Kreis seiner Arbeit, ja er dehnte denselben auch über die praktische und zum Teil über die historische Theologie aus, so daß, als er 1872 seine Lehrthätigkeit aufgab, er in einer mehr denn halbhundertjährigen Wirksamkeit die meisten Fächer der theologischen Wissenschaft auf dem Katheder behandelt hatte. Zu Zeiten las er bis zu 12 Stunden in der Woche, sowohl in französischer als in deutscher Sprache. Während einer Reihe von Semestern leitete er auch die Predigtübungen der Studierenden, wozu er um so mehr befähigt war, als er, neben seiner doppelten Professur, seit 1831 auch das Amt eines Predigers an der Nikolaikirche bekleidete.

Den Mittelpunkt seiner akademischen Lehrthätigkeit bildeten aber bald seine Vorlesungen über die evangelisch-lutherische Dogmatik, die er 1833, als Redslob wegen Kränklichkeit zurücktreten mußte, begann und von da an bis ans Ende fortsetzte. Auf diese Vorlesungen legte Bruch einen ganz besonderen Wert. Die Methode, die er in diesem Kollegium befolgte, war die auch von Wegscheider angewandte. Er begann bei jedem Artikel mit Darlegung der Schriftlehre, zeigte, wie diese in der Kirche aufgefaßt und ausgedrückt worden und führte die Entwicklungsgeschichte des Dogmas in ihren wesentlichen Zügen bis zu seiner Formulierung in der evangelischen Kirche fort. Dieses kirchliche Dogma unterwarf er dann einer eingehenden Kritik vom Standpunkte der hl. Schrift und dem der vernünftigen Reflexion und schloß mit einer Auffassung und Formulierung desselben, die ihm dem wissenschaftlichen und religiösen Bedürfnis der Gegenwart ensprechend schien.

Mit der akademischen verband Bruch früh auch die kirchliche Lehrthätigkeit. Zuerst Assistent des greisen Haffner, wurde er 1831 dessen Nachfolger als Prediger zu St. Nicolai. Hier fand er sich mehr und mehr darauf angewiesen, seine Zuhörer über das wahre Wesen des Christentums und des christlichen Glaubens aufzuklären. Straßburg durchlebte nämlich in jenen Jahren eine Periode tiefer religiöser Aufregung. Der orthodoxe Pietismus war, Dank besonders dem Einflusse des hochbegabten, rührigen und als Kanzelredner ausgezeichneten Pfarrers Härter, in die Straßburger Kirche eingedrungen und hatte in allen Schichten der protestantischen Bevölkerung zahlreiche und eifrige Anhänger gefunden. Er hatte auch alsbald auf dem Boden des praktischen Christentums die lobenswerteste Thätigkeit entfaltet, hatte aber zugleich die anderen Glaubensrichtungen auf das heftigste angegriffen und durch seine gegen die liberale Denkweise und die freie Theologie geschleuderten Anklagen und Verdammungsurteile, manche in ihren religiösen Überzeugungen schwankend gemacht und bittere Kämpfe selbst im Schoße der Familien erzeugt.

Solchen Verhältnissen gegenüber zeichnete Bruch die Aufgabe des evangelischen Predigers, seine eigene Aufgabe mit folgenden Strichen: „Es ist heilige Pflicht des christlichen Lehrers, aus allen Kräften dahin mitzuwirken, daß die wiedererwachten religiösen Bedürfnisse eine angemessene Befriedigung finden, daß aber zugleich dem gefährlichen Extreme begegnet werde, in welches, wie viele betrübende Erscheinungen es nur allzulaut verkündigen, das religiöse Interesse vielfach ausschlägt, und daß die unseligen Kämpfe beschwichtigt werden, welche die dogmatische Meinungsverschiedenheit überall hervorgerufen hat . . Beförderung eines lichtvollen mit der Vernunft im Einklange stehenden Glaubens und eines durch denselben getragenen reinen, wahrhaft christlichen Lebens; Beförderung der Einigkeit, des Friedens und festen Zusammenhaltens in der Kirche, das ist der Zweck, auf welchen meine ganze Wirksamkeit gerichtet ist" (Vorrede zu den „Christlichen Vorträgen", II. Teil, Straßburg 1842). Diesem Programm treu wies er immer darauf hin, daß das wahre Christentum nicht „ein finsteres, ängstliches, gedrücktes, ein an toten Glaubensformen hängendes, der Vernunft verschlossenes, zum geistlichen Hochmut, zu liebloser Verdammung stimmendes", sondern „ein klares, lichtvolles, mit der Vernunft einstimmiges, auf Geist und Leben ausgehendes, zu heiterer Zuversicht zu Gott, zu sanfter Liebe stimmendes Christentum" sei, und forderte seine Zuhörer auf, sich in Sachen des Glaubens keinem menschlichen Ansehen

zu unterwerfen, vielmehr durch freies gewissenhaftes Erforschen des Evangeliums sich ihre Überzeugung selbst zu schaffen, dann aber auch diese innere Überzeugung zur That, zum Leben werden zu lassen, in treuer Übung des göttlichen Willens und in rastloser thätiger Liebe.

Doch nicht bloß durch seine Predigten, die alle vierzehn Tage eine zahlreiche Zuhörerschaft um seine Kanzel sammelten, auch durch seine praktischen Schriften (neben seinen „Christlichen Vorträgen", Straßburg 1838—1842, 2 Bände, besonders seine „Betrachtungen über Christentum und christlichen Glauben, in Briefen", Straßburg 1845, 1846, 2 Teile), die für die Unzähligen bestimmt waren, „die nach einer mit den sichersten Ergebnissen der Wissenschaft und den unleugbaren Grundsätzen der Vernunft in freundlichem Einklang stehenden Auffassung des Christentums ein herzliches Verlangen tragen", und einen weiten Leserkreis fanden, suchte Bruch die Glieder der Gemeinde über die wichtigsten religiösen Fragen aufzuklären und einer freien Auffassung des Christentums den Weg in weitere Kreise zu bahnen.

Wie sehr Bruch neben seiner wissenschaftlichen Thätigkeit auch dem praktischen Leben angehörte, wie nichts Menschliches ihm fremd war, das zeigte auch der Anteil, den er an der Entwicklung des geistigen Lebens seiner Stadt, an der Gründung und Leitung zahlreicher gemeinnütziger oder religiöser und kirchlicher Werke nahm. Die ersten Kleinkinderschulen, die Abendschulen für arme Kinder, die Sonntagsvorlesungen für Handwerker, die Gesellschaft zur Besserung junger Sträflinge, die Evangelisationsgesellschaft für die in den Ostdepartementen zerstreuten Protestanten, andere mehr wurden durch ihn oder auf seine Anregung und mit seiner Hilfe ins Leben gerufen. Bereits 1824 trat er auch in den Verwaltungsrat der Straßburger Bibelgesellschaft und stand derselben seit dem Tode Redslobs bis ans Ende als ihr Vicepräsident vor. Er leitete auch, zuerst gemeinschaftlich mit Inspektor Böckel und seit 1836 allein, die im Jahre 1834 gegründete Straßburger Pastoralkonferenz, und entfaltete als deren hochverehrter Präsident, eine ihm liebe und für die Kirche gesegnete Thätigkeit.

Bis 1848 war Bruch der kirchlichen Verwaltung fremd geblieben. Die Verhältnisse hatten es so gefügt. Nur an der Verwaltung der alten protestantischen Stiftungen und Anstalten Straßburgs hatte er als Professor des Séminaire protestant frühe sich beteiligt. Ebenso hatte er seit 1828 das wichtige und verantwortungsvolle Amt eines Direktors des protestantischen Gymnasiums ausgeübt, und die altehrwürdige Schule Sturms nicht allein durch schwere Zeiten glücklich hindurchgeführt, sondern dieselbe aus tiefem Verfall zu neuer Blüte erhoben. Mit dem Revolutionsjahr 1848 wurde er aber ohne sein Zuthun in die Verwaltung der Kirche hereingezogen und nahm von da an mit jedem Jahre eine wichtigere und einflußreichere Stellung in derselben ein.

Es herrschten damals in der evangelisch-lutherischen Kirche Frankreichs schwere Mißstände. Das durch das Gesetz vom 18. Germ. X geschaffene Generalkonsistorium, von einer mißtrauischen Regierung in seinem Zusammentreten und seinen Beschlußfassungen vielfach beschränkt, hatte auf die kirchlichen Angelegenheiten fast keinen Einfluß mehr. Das Direktorium aber, das von einer Oberkonsistoriumssitzung zur andern die laufenden Geschäfte erledigen sollte, hatte sich nach und nach eine permanente Gewalt angemaßt, die es in einer diktatorischen und für die Gemeinden bedrohlichen Weise ausübte. Ein solcher Zustand durfte nicht fortdauern. Kaum war daher im Februar 1848 die Revolution ausgebrochen, als der Gedanke, das Direktorium zu stürzen, in Straßburg auftauchte und alsbald ausgeführt wurde. An seine Stelle wurde eine provisorische Direktorialkommission eingesetzt. Bruch ließ sich bewegen, in dieselbe einzutreten. Nicht als ob er das revolutionäre Verfahren gebilligt hätte, aber er hegte die Hoffnung, durch seinen Einfluß manches Unheil von der Kirche abwenden zu können, das in jenem kritischen Zeitpunkte sie bedrohte. Und in der That war es vor allem sein und seines Freundes Jung Verdienst, daß die Direktorialkommission während der drei Jahre ihres Bestehens und in oft schwierigen Verhältnissen die kirchlichen Angelegenheiten mit Umsicht leitete und die beste Ordnung aufrecht erhielt.

Als im September desselben Jahres die Delegierten der Kirchen A. C. zur Beratung eines neuen kirchlichen Verfassungsprojektes in Straßburg zusammentraten, nahm Bruch auch an den Arbeiten dieser Versammlung thätigen Anteil und bekämpfte in derselben mit Erfolg mehrere Vorschläge, die ihm für die Kirche gefährlich schienen. Aus dem Projet d'organisation ward übrigens nichts: die Regierung weigerte sich, es anzunehmen. Im Dezember 1850 legte dann die Direktorialkommission ihr Mandat nieder, die Regierung setzte ein neues Direktorium ein, und bald erschien das in tiefer

Stille ausgearbeitete Dekret von 1852, welches die Verfassung im Sinne einer Centralisierung der kirchlichen Autorität umänderte.

Damit war die kirchliche Thätigkeit Bruchs doch keineswegs beendigt. Vielmehr sollte sie jetzt erst recht beginnen. Schon 1849 war er zum geistlichen Inspektor der Inspektion St. Thomä und St. Nikolai ernannt worden, die damals neun Konsistorien umfaßte. Als geistlicher Inspektor trat er dann 1852 in das Oberkonsistorium ein, an dessen Verhandlungen er bis an das Ende sich beteiligte. Hier fühlte er sich besonders berufen, als Verteidiger der vielfach bedrohten protestantischen Freiheit und des geschmälerten Gemeinderechts aufzutreten.

Von Anfang an trug sich die konfessionell-orthodoxe Richtung, die besonders durch die Pariser Abgeordneten vertreten war, mit dem Plane, die in der lutherischen Kirche Frankreichs herrschende Freiheit möglichst zu beschränken, und den offiziellen Lehrbegriff zu ausschließlicher Anerkennung zu bringen. Dahin zielte der Antrag, bei Besetzung der theologischen Lehrstühle das Gutachten des Oberkonsistoriums einzuholen und in betreff der dogmatischen Ansichten der Kandidaten Garantien zu fordern; dahin der Vorschlag, ein Ordinationsformular aufzustellen, das von allen geistlichen Inspektoren gleicherweise gebraucht werden sollte; dahin auch die dem Direktorium, wegen der Ernennung Colanis zum Professor am protestantischen Seminar und an der theologischen Fakultät, erteilte scharfe Rüge. Solchen repristinierenden Gelüsten trat Bruch mit der größten Entschiedenheit entgegen und, von seinen Gesinnungsgenossen unterstützt, gelang es ihm, der lutherischen Kirche Frankreichs, und insbesondere der elsässischen Kirche, trotz ihrer illiberalen Verfassung, eine Freiheit zu wahren, wie sie wenige protestantische Landeskirchen in unserer Zeit gekannt haben.

Dieselben Zielpunkte verfolgte er seit 1866 als Mitglied des Direktoriums. Er hatte lange gezaudert, in diese Behörde einzutreten. Doch gab er endlich dem Drängen seiner Freunde und Gesinnungsgenossen nach und trat in das Direktorium als dessen geistliches Mitglied ein. Es war ein Glück; denn gerade in dieser Stellung wurde es ihm möglich, in verhängnisvollen Zeitpunkten die Gefahren abzuwenden, welche die elsässische Kirche bedrohten.

Doch nicht bloß in den Beratungen des Oberkonsistoriums und des Direktoriums, auch schriftstellerisch nahm Bruch lebendigen Anteil an allen wichtigen Angelegenheiten der Schule und der Kirche. Unter all den Arbeiten aber, welche seine verschiedenen Ämter ihm auferlegten, fand er dann noch Zeit und Kraft, die höchsten Probleme der Theologie und Philosophie zu behandeln und neben mehreren gelehrten Abhandlungen in den besten theologischen Zeitschriften eine Reihe bedeutender, auf gründlicher Forschung beruhender Werke zu veröffentlichen. Seinem „Lehrbuch der christlichen Sittenlehre“ (Straßburg 1829—1832, 2 Bände) folgte einige Jahre nachher sein Werk über „Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften“ (Hamb. 1842), dann seine „Weisheitslehre der Hebräer“ (Straßb. 1851), die nicht bloß ein Beitrag zur Theologie des Alten Testamentes, sondern zur Geschichte der Philosophie sein sollte, seine „Lehre von der Präexistenz der menschlichen Seele“ (Straßb. 1859), welche gegen die von Julius Müller in seinem Werke über die Sünde aufgestellte Theorie gerichtet war, und endlich seine „Theorie des Bewußtseins“ (Straßb. 1864), die in klarer, jedem Gebildeten verständlicher Sprache eines der schwierigsten Probleme der Psychologie behandelte.

Bruch hatte sich auch einige Zeit mit dem Plane getragen, die wesentlichsten theologischen Disziplinen in französischer Sprache zu behandeln und so dem von vielen schmerzlich empfundenen Mangel einer theologischen Litteratur in dem protestantischen Frankreich abzuhelfen. Schon in den Jahren 1837 und 1838 hatte er im Verein mit mehreren seiner Kollegen der theologischen Fakultät und des protestantischen Seminars (Fritz, Willm, Schmidt und Bartholmeß) zwei Bände theologischer und philosophischer Essays (Essais et fragments de philosophie et de théologie, Paris et Strasbourg 1837, 1838) herausgegeben, und im folgenden Jahre ließ er dann allein einen ersten Teil philosophischer Studien über das Christentum (Etudes philosophiques sur le Christianisme, Paris et Strasbourg 1839) erscheinen. Die Aufnahme aber, welche diese Bücher damals in Frankreich fanden, war nicht dazu angethan, Bruch in seinem Vorsatze zu bestärken. Er gab den mit Begeisterung gefaßten Plan wieder auf und begnügte sich, gemeinschaftlich mit Pfarrer Flobert, Gieselers Dogmengeschichte ins Französische zu übersetzen.

So stand Bruch seit der Mitte des Jahrhunderts und bis zum Jahr 1870 gleichsam als eine Personifikation des elsässischen Protestantismus da, die verschiedenen Zweige

des theologischen und kirchlichen Lebens in sich vereinigend und gleich würdig darstellend, tief eingreifend in die geistige und religiöse Entwicklung seiner Stadt und seines Landes, und mit seinen Kollegen, besonders Reuß und Schmidt, die alte Argentina wieder zu einer Leuchte theologischer Wissenschaft erhebend, die ihren Schein weithin verbreitete.

In alle diese emsige und gesegnete Thätigkeit, in ein herrliches Familienleben im Kreise der treuen Lebensgefährtin, Fanny Redslob, geliebter Töchter, Schwiegersöhne und reizender Enkel, schlugen die gewaltigen Ereignisse der Jahre 1870 und 1871. Bruch brachte die ganze Zeit der Belagerung und der Beschießung in Straßburg zu. Es war ihm zwar eine Paßkarte zugestellt worden, mit der er die Stadt hätte verlassen können; aber er weigerte sich, davon Gebrauch zu machen. Als es dann nichts anderes mehr zu thun gab, so legte er sich die Pflicht auf, die im protestantischen Seminargebäude untergebrachten Verwundeten täglich zu besuchen, um sie zu trösten und aufzurichten.

Als dann aber der Krieg beendet und die Annexion des Elsaß an Deutschland ausgesprochen war, eröffnete sich dem greisen Manne eine neue und schwierige Periode der Wirksamkeit. Die furchtbaren Stürme, welche über Straßburg dahingebraust, hatten vieles, was er mit unsäglicher Mühe aufgebaut oder aufzubauen geholfen hatte, niedergeworfen und zerstört, und mit schmerzlichem Gefühl sah er auf die Ruinen, die sich um ihn häuften. Einen Augenblick kam ihm der Gedanke, sich zurückzuziehen und in der Fremde Ruhe und Frieden für seine letzten Tage zu suchen. Bald aber drängte er den versuchlichen Gedanken zurück. Es galt ja jetzt mehr denn je, vor den Riß zu treten und drohende Gefahren abzuwenden.

Seine erste Sorge war, die durch den Weggang Colanis, Lichtenbergers und Sabatiers verstümmelte theologische Fakultät zu rekonstituieren, indem er zwei Straßburger Gelehrte, die Professoren Baum und Cunitz, an die leergewordenen Stellen berufen ließ. Als es dann aber galt, mit der Universität auch die theologische Fakultät neu zu organisieren, wandte er all seinen Einfluß an, derselben den freien Geist zu bewahren, der sie bisher ausgezeichnet hatte. Er selbst wollte 1872 sich von der akademischen Thätigkeit zurückziehen; doch gab er dringenden Vorstellungen nach und blieb an der Spitze seiner Fakultät; er entschloß sich sogar, das Amt und die Würde des ersten Rektors der neuen Universität zu übernehmen, um dieselbe gleichsam im Elsaß einzuführen.

Größere Thätigkeit noch entwickelte er auf dem kirchlichen Gebiete. Hier besonders drohten ja ernstliche Gefahren. Alle kirchlichen Verhältnisse waren in Frage gestellt, alles Bestehende schien sich aufzulösen. Zwar war von Anfang an die Erklärung abgegeben worden, daß die bestehende Gesetzgebung der evangelischen Kirche A.C. im Elsaß und deutschen Lothringen in ihrem Bestand sollte erhalten werden, und seitdem hatte es an der Versicherung nicht gefehlt, daß eine Umgestaltung der bestehenden Ordnung nicht ohne den Beirat der Kirche vorgenommen werden würde, aber bald erfuhr man, daß in aller Stille ein Organisationsprojekt ausgearbeitet, nach Berlin geschickt und an höchster Stelle vorgelegt worden sei. Dem nur noch aus drei Mitgliedern zusammengesetzten Direktorium wurden allerlei Hemmnisse in den Weg gelegt, die neuen Pfarrwahlen nicht bestätigt, das Oberkonsistorium nicht zu seiner Session zusammenberufen. Von verschiedenen Seiten wurde gewühlt und gearbeitet, um eine Neugestaltung der Dinge herbeizuführen, welche die elsässische Kirche ihrer bisherigen freien Bewegung berauben und sie unter das Joch des Konfessionalismus beugen würde.

Bruch, der bereits im März 1871, nachdem der bisherige Präsident des Oberkonsistoriums und des Direktoriums, Hr. Braun, sein Amt niedergelegt hatte, mit der Leitung der Direktorialgeschäfte betraut worden war, trat hier mit all der Kraft und Energie, mit all der Besonnenheit und Umsicht ein, die er zu entfalten vermochte. Er ruhte nicht, bis das Direktorium in seiner vollen gesetzlichen Wirksamkeit wieder anerkannt, die vollzogenen Pfarrwahlen bestätigt, die durch das Provisorium hervorgerufenen Mißstände beseitigt und die Antwort des Reichskanzlers gekommen war, „daß es zur Zeit nicht in seiner Absicht liege, bei Sr. Majestät dem Kaiser und dem Bundesrate Abänderungen der zu Recht bestehenden Verfassung der evangelischen Kirche in Elsaß und Lothringen in Vorschlag zu bringen, und daß, wenn Abänderungen dieser Verfassung für ratsam befunden werden sollten, zuvor die berechtigten Organe darüber gehört werden würden".

Mit unverwüstlicher Kraft hatte Bruch die ungeheuere Arbeitslast getragen, die ihm, dem Achtzigjährigen, auferlegt war. Da fiel ihn im Januar 1874 die Krank-

heit plötzlich an. Ein Fußübel, zuerst kaum beachtet, nahm bald den bedrohlichsten Charakter an. Nach einem monatelangen Schmerzenslager mußte zur Ablösung des kranken Gliedes geschritten werden. Die Operation gelang zwar, aber die Kräfte nahmen mehr und mehr ab, und am 21. Juli schied Bruch, von den Seinen umgeben, friedlich von hinnen.

Ein einfaches Denkmal ist ihm in der Thomaskirche gestiftet; das Andenken aber an seine Verdienste wird in der Erinnerung der elsässischen Protestanten nicht sobald ersterben.

Außer den im obigen Artikel angeführten Schriften Bruchs sind noch zu nennen: De amore inimicorum, quatenus ille virtus dici possit christianae religioni propria, Argent. 1812; Opinion de la Conférence pastorale de Strasbourg sur le projet d'établir à Paris une faculté nouvelle de théologie, Strasbourg 1838; Ideen zur Abfassung einer den Bedürfnissen der deutsch-prot. Kirche Frankreichs entsprechenden Liturgie, Straßb. 1839; Zustände der protestantischen Kirche Frankreichs, Hamb. 1843 (zuerst in ThStK); Was haben wir Protestanten von den Katholiken zu befürchten. Ein Gespräch, Straßb. 1843; Das Gebet des Herrn, in neun Predigten, Straßburg 1853; Über das Prinzip der weltüberwindenden Macht des Christenthums, Gotha 1856 (zuerst in ZhTh); Die protestantische Freiheit. Dialog, Straßb. 1857. Überdies mehrere Gedächtnisreden auf Lachenmeyer, Willm, Kreiß u. a., und viele Artikel und Abhandlungen in der „Revue germanique", dem „Kirchen- und Schulblatt", den ThStK, der „Allg. kirchl. Zeitschrift" von Dr. D. Schenkel, dem „Bibel-Lexikon" herausgegeben von Dr. D. Schenkel, der „Prot. Kirchenzeitung", der „Allgemeinen Kirchenzeitung" u. s. w. **Th. Gerold.**

Bructerer, Christianisierung derselben s. Suidbert.

Bruderschaften, kirchliche. — Zappert, Ueber Verbrüderungsbücher und Nekrologien im Mittelalter, Wien 1853 (SWA Bd X und XI); Bouvier, Der Ablaß, die Bruderschaften und das Jubiläum, Regensburg 1859; F. Falk, Die Confraternitäten des Mittelalters besonders in der Stadt Mainz in Katholik 48. Jhrg. (1868) I, 548; Herzberg-Fränkel, Ueber das älteste Verbrüderungsbuch von St. Peter in Salzburg NA 12, 56 ff.; H. Hahn, Die Namen der Bonifazischen Briefe im liber vitae ecclesiae Dunelmensis. N.A. 12, 111 ff.; Ad. Ebner, Die klösterlichen Gebetsvereinigungen bis zum Ausgange des karolingischen Zeitalters, Regensburg 1890; F. Beringer, Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch, 11. Aufl., Paderborn 1895, S. 996 ff.; Löffler, Ph. S. J., Die marianischen Kongregationen oder Sodalitäten in Stimmen aus Maria Laach 27. Bd (1884) S. 230 ff., 343 ff.; Delplace, S. J., Histoire des Congrégations de la S. Vierge. Lille et Brüges 1884 (mir unzugänglich gewesen); Sattler, M. B., Geschichte der marianischen Kongregationen in Bayern, München 1864; J. Schneider, Regel und Gebetbuch für die Mitglieder der Marianischen Kongregationen, 19. Aufl. Paderborn 1895; ders., Manuale congregationis B.M.V. complectens regulas, indulgentias et exercitia sodalibus B.M.V. propria etc. ed. quinta Coloniae. s. anno.; J. Frey, Der gute Congreganist rc. Paderborn 1896; Th. Kolde, Die kirchlichen Bruderschaften und das religiöse Leben im modernen Katholizismus, Erlangen 1895.

Unter kirchlichen Bruderschaften versteht man heutzutage gemeinhin in der römischen Kirche kirchliche, von den Oberen autorisierte Vereine von Männern und Frauen, die sich unter mehr oder weniger freien Formen, oft aber nach genau festgesetzten Regeln zur besonderen Verehrung eines Heiligen, eines besonderen Glaubensgegenstandes, oder zu besonderer Gebets- und Devotionsübung, zur Verrichtung spezieller guter Werke, oder auch allein zur Erlangung spezieller kirchlicher oder göttlicher Gnaden zusammen gethan haben. Der Ursprung ist dunkel, indessen scheinen die Anfänge, von wo aus freilich keine kontinuierliche Verbindung bis zu den heutigen Formen historisch nachzuweisen ist, nach England zu führen. Wie aus den Briefen des Bonifatius zu ersehen, wo sich zuerst der Name Communio, communio fraterna, sodalitas findet (Ebner S. 3ff., die später namentlich durch die Cluniacenser gebräuchlich gewordene Bezeichnung fraternitas schon bei Alkuin vgl. Jaffé, mon. VI, 829), gab es dort schon am Anfang des 8. Jahrh. Gebetsverbrüderungen, zu denen sich die Brüder untereinander und mit auswärtigen Klostergenossen zusammenthaten, wie solche Verbrüderungen der einzelnen Klöster untereinander. Die Mitglieder traten damit, auch wenn sie nicht zum Kloster gehörten, in die familiaritas des Klosters, wurden familiares desselben. Bonifatius verpflanzte die Sitte aufs Festland. Als eine Abart davon erscheinen die auf Provinzial- und Landessynoden durch die versammelten Bischöfe und Äbte abgeschlossenen Gebetsverbrüderungen,

welche die Gesamtheit der dort durch ihre Vorstände vertretenen Kapitel und Konvente verbanden, aber auch die Aufnahme anderer Personen zuließen. Die Sache selbst wird älter sein, aber die erste urkundliche Erwähnung stammt aus dem Jahre 762. Damals gingen auf der Synode zu Attigny, 22 Bischöfe, 5 Abtbischöfe und 17 einfache Äbte einen Bund ein, der die Mitglieder namentlich zu gewissen Gebeten und sonstigen frommen Leistungen beim Tode eines Bruders verband (Oelsner, Jahrbb. d. fränkischen Reichs S. 361 ff.). Ein klassisches Beispiel für die Aufnahme Fremder in solche Synodalbündnisse ist der 56. Kanon der Frankfurter Synode von 794, der auf Karls des Großen Bitte um seiner kirchlichen Verdienste willen die Teilnahme Alkuins an dem Gebetsverein der dort versammelten Bischöfe und Äbte bewilligte (M. G. Leges I, 75. Vgl. Ebner S. 55 f.). Und wie auf den Provinzialsynoden, so verband sich auf den Diöcesansynoden der Klerus mit seinem Bischof zu bestimmten Gebetsleistungen im Leben und im Tode. Aber schon früh suchten an diesen wie auch an den klösterlichen Gebetsverbrüderungen die Laien teilzunehmen, wie bei der steigenden Schätzung des Mönchtums auch die Fürbitte gerade der Mönche gesucht wurde. Auch hier scheinen die angelsächsischen Könige den Anfang gemacht zu haben. Die Aufnahme der Laien in die Fraternität war die Gegengabe für empfangene Wohlthaten (Ebner S. 69), und so erweiterten sich die Bruderschaften im Laufe der Zeit zu aus Geistlichen und Laien bestehenden Communitäten. Die Namen der Aufgenommenen wurden in das Buch der Verbrüderten oder in das „Buch des Lebens", Liber vitae, aufgezeichnet. So nannte man im Anschluß an bekannte biblische Vorstellungen (Ex 32, 32 f.; Pr 69, 29; Jes 4, 3; Dan 12, 1; Phil 4, 3; Hebr 12, 23; Apk 3, 5. 13, 8. 17, 8. 20, 15. Vgl. Zur Geschichte des Begriffes im AT. und in der ältesten christlichen Zeit A. Harnack zu Hermas Vis. I, 3, 2) die an Stelle der alten Diptycha (s. d. A.) getretenen Aufzeichnungen der Lebenden und Toten, die bei dem Opfer genannt wurden und später wie gesagt auch die der Angehörigen der Fraternitäten (Vgl. Zappert a. a. O. 440 f. und Ebner S. 92 ff.). Und schon dieser Name und die daraus resultierende Hoffnung, mit der Aufnahme in die Fraternität zu den Auserwählten zu gehören, mußte in jener Zeit für die Gläubigen ein steter Anreiz sein, sich die mit dieser Einrichtung verknüpften Gnadengaben nicht entgehen zu lassen, und so scheint denn dieses alte Bruderschaftswesen in kurzer Zeit sich allenthalben verbreitet zu haben. Die Vorteile nun, welche den Verbrüderten (abgesehen von Spezialitäten) zugesichert wurden, bestanden in der Aufnahme in das allgemeine tägliche Fürbittengebet, in die tägliche Konventsmesse, bei der ihre Namen ausdrücklich oder doch im allgemeinen kommemoriert wurden, vor allem aber, sicher in der Folge für die meisten das Wichtigste, in der Gebetshilfe nach dem Tode. So verpflichteten sich die in dem oben erwähnten Bunde von Attigny verbrüderten Bischöfe, Abtbischöfe und Äbte, für jeden Verstorbenen aus ihrer Zahl hundert Messen und ebensoviele Psalter singen zu lassen, außerdem jeder persönlich für den Verstorbenen dreißig Messen zu lesen, während die Priester aus dem Welt- und Ordensklerus sich verbindlich machten, hundert Messen zu lesen, die Mönche, soweit sie nicht Priester waren, eben so viele Psalmen zu singen. Ähnlich waren, nur nicht immer so reichlich, die Zusicherungen in anderen Fraternitäten (vgl. Ebner S. 87). Die Todesfälle wurden baldmöglichst an die verbrüderten Klöster mitgeteilt. Da dies bei der großen umfassenden Organisation oft mit Schwierigkeiten verbunden war, bestimmte die bayrische Provinzialsynode zu Salzburg 799, daß die Mitteilung an die einzelnen Bischofssitze genüge, von wo sie dann den beteiligten Äbten, Äbtissinnen und Weltpriestern weitergegeben werden solle (Ebner 76 ff., das. auch über andere Arten der Mitteilung). In diesen Formen verbreitete sich das Verbrüderungswesen über die ganze abendländische Welt und scheint unter dem Einfluß des Cistercienserordens seine größte Blüte gehabt zu haben. Die Zahl der unter sich verbrüderten Genossenschaften war bisweilen eine sehr große, so war St. Peter in Salzburg mit 80 Fraternitäten verbrüdert (Falk a. a. O. S. 596). In die Tausende ging damit, wie aus den noch erhaltenen Verbrüderungsbüchern zu ersehen ist, die Zahl der einzelnen Mitglieder, denen die Vorteile der Bruderschaft im Leben und nach dem Tode zugesichert wurden. Die Einsicht in die Unmöglichkeit, die versprochenen Seelenmessen ꝛc. wirklich zu leisten, mag nach und nach die Teilnahme weniger begehrenswert gemacht haben, jedenfalls verlieren die alten Gebets- und Totenverbände, obwohl sie sich hier und da bis in die neuere Zeit erhalten haben (Falk a. a. O. S. 592) in der Folge ihre Bedeutung für das religiöse Leben. In Verbindung mit dem Aufschwung des Bürgertums und des Städtewesens (vgl. die Gilden und Calandsgesellschaften, die, obwohl gewerblichen Zwecken dienend, doch

in der Regel auch einem Heiligen geweiht waren, zu dessen besonderer Verehrung sie sich verpflichteten) und dem ziemlich gleichzeitigen Aufblühen der Bettelorden werden sie von andern Formen des religiösen Vereinslebens verdrängt, entstehen die Anfänge der modernen Bruderschaften.

Man hat ihre Gründung dem Bonaventura zugeschrieben (so schon Ciaconius in der vita Gregorii X.), der die im Jahre 1267 von Clemens IV. bestätigte Bruderschaft der Gonfalonieri zu Paris zum Zweck, die in sarazenische Gefangenschaft geratenen Christen loszukaufen, gegründet haben soll. Andere suchen den Gründer in dem heil. Dominikus, dem man jedenfalls mit Unrecht die Gründung der Rosenkranzbruderschaften zuschrieb, mit Sicherheit wird sich nur so viel sagen lassen, daß diese modernen Bruderschaften während sie schon Vorläufer gehabt haben mochten, erst unter der Pflege der Bettelorden wirklich aufkamen und ihre Eigentümlichkeit erlangten. Sie besteht allgemein gesagt darin, daß die Mitglieder sich zu einem besonderen (nicht schon durch die allgemeinen Gebote Gottes oder der Kirche unbedingt für jeden vorgeschriebenen) Zwecke verbinden (Beringer S. 496). Und eben dies darf man ja als die allgemeine Tendenz der Bettelorden, soweit sich ihre Thätigkeit auf das Weltleben bezieht, bezeichnen. Der Anfang mag auch hier der gewesen sein, daß man den Wohlthätern des Ordens oder des Klosters die Teilhaberschaft an den guten Werken des Konvents oder des ganzen Ordens zusicherte, sie also in die eigene familiaritas oder fraternitas aufnahm. Dann werden es, wie man mit Grund vermutet hat, die Karmeliter gewesen sein, welche die allgemeine Form spezialisierten und diejenigen, die sich mit ihnen zu besonderer Verehrung der Jungfrau Maria verpflichten und das dem Ordensgeneral Simon Stock angeblich am 16. Juli 1251 zu Cambridge verliehene Skapulier (s. d. A. Karm.) mit seinen reichen Segnungen erlangen wollten (vgl. Bouvier S. 233; Beringer S. 653), zu einer Bruderschaft „des Skapuliers unserer lieben Frau vom Berge Karmel“ verbanden, wobei aber der Nachweis, daß das schon im 13. und nicht erst im 14. Jahrhundert geschehen ist, bisher nicht erbracht worden ist. Die andern Bettelorden folgten nach, der Tradition nach zuerst die (allerdings erst später zum Bettelorden erhobenen) Serviten mit der „Bruderschaft zu den sieben Schmerzen Mariä“ (Beringer S. 679. Über die Art dieser Andacht S. 362), und bald finden wir bei sehr vielen Konventen der Bettelmönche ähnliche Bruderschaften, die unter der Leitung der Klosterbrüder höhere Heiligkeit erstrebten und auf Grund besonderer Andachtsübungen und kirchlicher Leistungen nach Maßgabe der päpstlichen Ablaßbewilligungen auch besondere kirchliche und göttliche Gnadengaben zu erwarten hatten. Aber auch schon solche Bruderschaften, die sich zu besonderen Werken christlicher Nächstenliebe verpflichteten, lassen sich im 14. Jahrh. nachweisen, so aus dem Jahre 1386 „die St. Christophs-Bruderschaft auf dem Arlberg zur Rettung der in den Schneepässen gefährdeten Reisenden“, wobei aber die Thätigkeit der Mitglieder sich wesentlich auf Geldspenden beschränkt zu haben scheint (vgl. Zappert a. a. O. S. 449). Und wie groß wenigstens schon in einzelnen Gegenden in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts ihre Verbreitung gewesen sein muß, zeigt ihre scharfe Bekämpfung durch Wiclif, der die in ihnen zu Tage tretende Selbstsucht, Heuchelei, das Handeltreiben mit dem Heiligen mit großer Entschiedenheit geißelte (Wiclif, Trialogus ed. Lechler Oxonii 1869 c. 30 ff. S. 349 ff.). Aber ihre volkstümliche Gestaltung erhielten sie erst im 15. Jahrhundert, und die zweite Hälfte desselben kann geradezu als ihre erste Blütezeit bezeichnet werden.

Bereits um 1450 dürfte es kaum ein Bettelkloster gegeben haben, in welchem nicht eine Bruderschaft bestand. Ihren Ursprung hatte sie entweder am Altar des Heiligen, dem die Klosterkirche gewidmet war, zu dessen spezieller Verehrung Männer und Frauen aus der Gemeinde sich mit den Brüdern verbanden, oder es wurde einem Heiligen behufs besonderer Verehrung ein eigener Altar in der Klosterkirche gestiftet, der der Bruderschaft gehörte und für dessen Unterhalt sie sorgte. An ihm kam sie wenigstens einmal im Monat, oft aber auch wöchentlich zusammen. Zu gewissen Gebetsleistungen, die damals noch gering waren, namentlich aber Almosen und Gaben an die Klosterbrüder ist jeder verpflichtet. (Vgl. die Statuten einer im Augustinereremitenkloster zu Gotha 1464 gestifteten Bruderschaft bei Th. Kolde, Joh. von Staupitz und die deutsche Augustinercongregation, Gotha 1879 S. 71 ff.) Dafür, oft aber auch durch die bloße Teilhaberschaft, über welche eine Urkunde ausgestellt wurde, erlangte jedes Mitglied die Anwartschaft auf reiche Ablässe, die Teilnahme an den guten Werken der Bruderschaft wie des Gesamtordens und sonstige geistliche und weltliche Vorteile. Im Falle des Todes waren den Mitgliedern Seelenmessen und Eintragung in das Totenbuch zuge-

sichert, damit ihrer bei den Anniversarien gedacht werde. Es folgten die Brüder bei ihrem Begräbnis, dessen Ausrichtung die Bruderschaft nicht selten übernahm, noch heute für manchen ein wesentlicher Anreiz zum Beitritt. Mit vielem Pomp wurden die vielen Feste der Bruderschaft gefeiert, denen es auch an einer weltlichen Seite nicht fehlte, indem man sich „zur Mehrung der Eintracht" zum fröhlichen Festmahl vereinigte, eine Sitte, die in manchen Gegenden gegen Ende des Zeitalters zu wüsten Gelagen ausartete (vgl. Th. Kolde, Bruderschaften S. 8; M. Luther I, 17).

Erinnert man sich, daß in jene Jahrzehnte auch die Blütezeit des mittelalterlichen Heiligenkultus fällt, indem, weil in der großen Not der Zeit, der Zerfahrenheit der politischen Verhältnisse besonders in Deutschland, bei den neuen epidemischen Krankheiten und dem von den Inquisitoren und den Päpsten gepredigten Glauben an Hexen und Ketzer die alten Heiligen nicht genügten, die Mönche und das Volk deshalb fortwährend neue Heilige kreierten, und daß es außerdem erst damals allgemeine Sitte wurde, die Leistungen der Heiligen zu spezialisieren, den einen für dieses den andern für jenes Bresten als Nothelfer anzurufen, so begreift sich das rasche Anwachsen dieser Bruderschaften. Denn nichts war geeigneter, einen neuen Heiligen populär zu machen, als die Errichtung einer Bruderschaft zu seinen Ehren. Und darin wetteiferten mit den Mönchen jetzt auch die Weltgeistlichen und hohe Kirchenfürsten. Namentlich waren es die von dem bekannten Dominikaner und Großinquisitor Jakob Sprenger 1475 zu Köln gestiftete Rosenkranzbruderschaft, die Sixtus IV. privilegierte und mit reichem Ablaß versah (s. d. A. Rosenkranz) und die Bruderschaften zu Ehren der neuentdeckten Heiligen Anna, welche volksbeliebt waren. Die letzteren verbreiteten sich geradezu epidemisch (vgl. Th. Kolde I, 362 f. und Schaumkell, Der Kultus der heiligen Anna. Freiburg Leipzig 1893; Schmitz, die Annenbilder ꝛc. Katholik 3. Folge 7. Bd). Aber daneben gab es unzählige andere, und wie reich auch die Gnaden jeder einzelnen waren, man glaubte doch nicht zu vielen Bruderschaften angehören zu können, und so kommt es vor, daß selbst Leute der höheren Stände überall, wohin sie kamen, sich in die gesuchteste Bruderschaft aufnehmen ließen und dreißig und mehr Bruderschaften anhörten. Da abgesehen von sonstigen Zahlungen (Th. Kolde, Joh. von Staupitz S. 71) der Eintrittspreis in dieselben 1—20 Gulden betrug, d. h. nach heutigem Geldwert 15 bis 300 Mark, so läßt sich ermessen, wie sehr die Frommen diese Form des religiösen Lebens schätzten, aber auch welche Unsummen in die Hände der Mönche und sonstigen Bruderschaftsleiter gelangten (vgl. Th. Kolde, Brudersch. S. 9; A. Huhn, Gesch. des Spitals ꝛc. zum hl. Geiste in München. München 1893 S. 34).

Als Luther ins Erfurter Augustinerkloster eintrat, bestanden in diesem Kloster allein nicht weniger als drei Bruderschaften, des heiligen Augustin, der heiligen Anna und der heiligen Katharina, deren Privilegien der Kardinal Reimund von Gurk im Jahre 1502 erneuert hatte. Den Umfang ihrer Verbreitung ergiebt des weiteren die Thatsache, daß im Jahre 1520 in dem kleinen Wittenberg 21 Bruderschaften, in Jena wenigstens 8 (Th. Kolde, Friedrich der Weise, Erlangen 1881 S. 74), in Köln an 80, in Hamburg mehr als 100 Bruderschaften vorhanden waren (Zappert a. a. O. 447). Luther hatte demnach ein Recht zu sagen: „Es ist nirgend keine Kapelle, nirgend kein Heiliger gewesen, er hat eine besondere Bruderschaft gehabt" (EA 17, 31). Schon in seiner Auslegung des Vaterunsers für die einfältigen Laien im April 1519 erklärt er seine Bedenken gegen die Bruderschaften und sonderlich gegen die, welche sich stellen, „als wollten sie allein gen Himmel fahren und uns dahinten lassen" (WA II, 114), und noch in demselben Jahre verwarf er sie wegen ihres geistlichen Hochmuts, ihrer Absonderung, des Vertrauens auf die guten Werke und der in ihnen herrschenden sittlichen Verwilderung aufs schärfste und wies auf die eigentliche und rechte, durch die Taufe begründete Bruderschaft hin, die Gemeinschaft der Heiligen (Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen Leichnams Christi und von den Bruderschaften EA 27, 45 ff.; WA II, 754 ff). Damit war ihnen das Urteil gesprochen. In kurzer Zeit verschwanden sie überall, wohin das Evangelium gekommen war, nur an einzelnen Orten läßt sich eine evangelische Umformung oder eine solche zu weltlichen Zwecken wie bei der St. Annabruderschaft in Bremen nachweisen. Aber auch in römisch gebliebenen Gegenden kamen sie in Verfall. Da waren es die Jesuiten, welche ihren Wert für die Befestigung der Gegenreformation sehr wohl erkannten und ihnen frisches Leben einflößten und besonders durch die Stiftung der Marianischen Kongregationen (s. unten) bis auf den heutigen Tag große Erfolge erzielten. Aus derselben Zeit (bestätigt durch die Bulle Ex supernae vom 19. November 1585) stammt die

Bruderschaft vom Gürtel des hl. Franz von Assisi, deren Mitglieder den Gürtel des Heiligen tragen mit dem Zwecke, „den Heiligen in vorzüglicher Weise zu ehren und seinen Schutz zu verdienen“ (Beringer S. 722), ebenso die „Christenlehrbruderschaft oder Bruderschaft von Jesus, Maria und Joseph zu Beförderung der christlichen Lehre“ nämlich unter den Protestanten (Beringer S. 537 ff.).

Die Wirren des 17. Jahrhunderts waren dem Bruderschaftswesen nicht günstig. Erst Ende desselben entstand, um von andern weniger bekannt gewordenen zu schweigen die große Herzjesubruderschaft (s. u.), und in der Zeit der Aufklärung scheinen sie in den meisten Gegenden nur ein kümmerliches Dasein gefristet zu haben. Gleichwohl zählte man z. B. in Wien im Jahre 1779 noch 116 Bruderschaften mit einem Vermögen von 688,248 fl., und außerdem noch in Ober- und Niederösterreich 521 Bruderschaften, die von der Regierung in Vereine zu thätiger Nächstenliebe umgewandelt und dadurch religiös bedeutungslos wurden (so Brunner, Die Theologische Dienerschaft am Hofe Josephs II. Wien 1868, S. 406 ff.). Nicht so weit ging man in dem auch bruderschaftsreichen Bayern, wo aber auch durch einen Erlaß vom 23. November 1813 die Bildung besonderer, nicht obrigkeitlich autorisierter Konventikel, Bruderschaften, verboten und unter dem 26. August 1815 jede „Verbindung und Korrespondenz mit ausländischen Instituten der Art bei ernstlicher Ahndung untersagt wurde“ (Brück, Gesch. der kath. Kirche im neunzehnten Jahrh. I, 482), Bestimmungen, die schwerlich durchgeführt wurden. Und als in der Zeit der Restauration und der Romantik die Himmelskönigin zu neuen Ehren kam und zugleich der neu erstandene Jesuitenorden seine Macht zu entfalten begann, wurden auch die Bruderschaften neu belebt, und obwohl hier und da eine Staatsregierung in dunkler Ahnung, welche Gefahr diese meist von Rom aus geleiteten, festgeschlossenen, im Dienste des Papsttums stehenden Genossenschaften zum mindesten für den konfessionellen Frieden in sich bargen, schüchterne Versuche machte, ihre Verbreitung zu hindern (Brück a. a. O. II, 574), gelangten dieselben in unserem Jahrhundert und namentlich seit Pio Nono zu einer bisher nie erreichten Höhe und sind in fortwährender Zunahme begriffen. Schon jetzt giebt es kaum eine katholische Pfarrkirche, bei der nicht wenigstens eine Bruderschaft domiliziert wäre, und dank der sehr geschickten Organisation, eines bis ins einzelnste geregelten eigenen Rechts, der durch die Municifenz der Päpste immer mehr anwachsenden Privilegien, Ablässe und sonstigen Gnaden sind diese geistlich-weltlichen Genossenschaften eine Macht in der Kirche geworden, in der, während es sich scheinbar um rein religiöse Dinge handelt, zugleich immer neue Vertreter auch ihrer politischen Interessen erzogen werden; denn die in der Bruderschaft in besonderem Maße kirchlich Verbundenen, deren Vorständen bei kirchlichen Festlichkeiten ꝛc. auch besondere Ehrenstellen zu teil werden, schließen sich auch sonst naturgemäß dem sie leitenden Kleriker näher an und lassen sich von ihm beraten. Für die große Verbreitung war offenbar von besonderer Bedeutung auch der Umstand, daß man von der protestantischen Polemik manches gelernt hat. Denn während im Mittelalter und auch im Reformationszeitalter die Hauptleistung der Brüder darin bestand, an den Priester und die Kirche zu zahlen, die Gebets- und Fastenleistungen, wie die sonstigen Aeußerungen der Devotion nur wie nebensächlich erschienen, ist das, was an direkten Geldbeiträgen heutzutage von den Mitgliedern gefordert wird — und hier und da fehlt sogar jeder pflichtmäßige Geldbeitrag — so geringfügig, daß es auch den Ärmsten möglich ist, der Segnungen der Bruderschaften teilhaftig zu werden (Th. Kolde, Bruderschaften S. 13). Die Leistungen bestehen meistens nur in frommen Werken, Andachtsübungen und Ergebenheit gegen das Papsttum ꝛc., so daß also die Sache in gewisser Beziehung gegen früher eine Vertiefung erfahren hat.

Im Unterschied von den frommen Vereinen, die in der Regel nur von den kirchlichen Oberen approbiert zu werden brauchen, gehört es zum Wesen der Bruderschaft nach heutigem Recht, daß sie „kanonisch“ d. h. von der zuständigen kirchlichen Autorität errichtet sein muß, wobei dieselbe einer bestimmten Kirche und darin einem bestimmten Altare zugewiesen wird (vgl. Beringer S. 496 ff., woselbst das Beste über das Bruderschaftsrecht zu finden ist). Davon sind zu unterscheiden die Erzbruderschaften, die von den Päpsten ob der Wichtigkeit ihres Zweckes, oder weil sie einem allgemeinen Bedürfnis der Kirche dienen und deshalb auch eine allgemeine Verbreitung gefunden haben, unter dem Titel Congregatio primaria, Hauptkongregation, Erzbruderschaft einen höheren Rang erhalten, der die Vollmacht in sich schließt, andere Bruderschaften gleichen Namens und Zweckes, sofern sie kanonisch errichtet sind, sich einzuverleiben (Aggregation) und ihnen damit rechtskräftig ohne weiteres die der Erzbruderschaft verliehenen Ab-

lässe ꝛc. mitzuteilen. Häufig sind jedoch diese Erzbruderschaften auf bestimmte Länder beschränkt, so daß ihre Aggregationsvollmacht sich nur auf die Bruderschaften gleichen Namens und Zweckes in dem bestimmten Lande bezieht, und allgemeine Aggregationsvollmacht haben in der Regel nur die römischen Erzbruderschaften, doch giebt es Ausnahmen, z. B. die Erzbruderschaft vom heiligen, unbefleckten Herzen Mariä in Paris (Beringer S. 523).

Der ganzen Richtung der Zeit nach, speziell unter dem Einfluß Pius IX. und des unter ihm in der Kirche zur Herrschaft gelangten Jesuitenordens haben heute wohl die der Jungfrau Maria geweihten Bruderschaften die größte Ausdehnung gewonnen. Und unter diesen nehmen, wie Leo XIII. nach früheren Vorbildern sie nennt, als Prima Primaria (Breve über die marianischen Kongregationen v. 27. Mai 1884 in Stimmen aus Maria Laach Bd 27, S. 275) den ersten Rang die Marianischen Kongregationen ein, oder wie ihr offizieller Name ist: „Kongregation der allerseligsten Jungfrau Maria unter dem Titel der Verkündigung Mariä“. Sie sind eine Erfindung der Jesuiten. Der Pater Johannes Leon aus Lüttich soll sie als Scholastikus am Collegium Romanum nach Anregungen des P. Sebastian Cabarrassi 1563 gegründet haben. Im Jahre 1584 wurde sie von Gregor XIII. durch die Bulle Omnipotentis Dei (abgedr. bei Sattler a. a. O. 373 ff.) in dem genannten Kolleg kanonisch errichtet und zur Erzbruderschaft mit dem Majorat über alle schon gegründeten oder ferner entstehenden erhoben, und noch heute sind alle Kongregationen dieser Art der Römischen Erzbruderschaft und damit dem Jesuitenorden aggregiert, erhalten von ihm ihre Regel und Spezialbestimmungen, und alle Fäden des weit ausgesponnenen Netzes dieser Gesellschaften laufen in den Händen des Generals der Gesellschaft Jesu zusammen, und wo dieser Orden seinen Sitz aufschlug, errichtete er solche Kongregationen, und wo ihm, wie heute in Deutschland, eine unmittelbare Wirksamkeit untersagt ist, sind diese Genossenschaften die wichtigsten Kanäle seiner Wirksamkeit. Ursprünglich für die studierende Jugend bestimmt, wurden sie eines der wichtigsten Mittel, durch welche die „spanischen Priester“ an den von ihnen geleiteten Lehranstalten z. B. in Köln, Trier, Dillingen, den Geist römischer Devotion in den der Kirche entfremdeten Gemütern von neuem belebten und sie daran gewöhnten, sich wieder unter die priesterliche Autorität zu beugen. Ihr Erfolg erweckte den Wunsch, den Wirkungskreis zu erweitern, und schon zwei Jahre später, am 5. Januar 1586, gestattete Sixtus V. durch die Bulle Superna dispositione (abgedr. bei Sattler 380 ff.) die Gründung von Kongregationen für alle Gläubigen männlichen Geschlechts im kanonischen Anschluß an die Stammsodalität in Rom. Hiernach war anfänglich das Frauengeschlecht grundsätzlich ausgeschlossen — „stille Gebetsvereine sollten die Kongregationen nicht sein, durften sie auch nicht werden“, sagt der Jesuit Löffler a. a. O. S. 41 —, aber gegen die Neigung der Jesuiten ließ der apostolische Stuhl von der Mitte des 18. Jahrh. auch Kongregationen von Frauen und Jungfrauen zu, die jedoch zu keiner Bedeutung gekommen zu sein scheinen. Denn Männer, kirchliche Soldaten will der Jesuitenorden durch diese Einrichtung erziehen. Und obwohl sich die Kongregationalisten der hl. Jungfrau weihen und sich zu ihrer besonderen Verehrung verpflichten, so ist „dies nicht der letzte Zweck, ist zu diesem nur Durchgang, ist nächste aber nicht höchste Aufgabe der Kongregation. Sie umfaßt geradezu das ganze Leben des Sodalen: das will sie regeln, veredeln. Das letzte Ziel der Kongregation gipfelt sich in der christlichen Lebensvollkommenheit aus, wie solche für jeden einzelnen sich nach Stand und Rang differenziert. Vollkommene Jünglinge, vollkommene Väter, Gatten, Bürger, Beamte, Kaufleute, christliche Männer will sie bilden, ganze Männer, eine Elite von Männern aus allen Ständen, — — Reform der Stände und damit der Welt das ist ihr letzter Zweck“ (Löffler S. 239). Dem entsprechend giebt es Kongregationen aller Stände, des Adels, der Beamten, des Militärs, Kaufleute, Matrosen, Gesellen, Lehrlinge, Dienstboten u. s. w., und jedes Mitglied wird noch besonders zur Erfüllung der Pflichten seines Standes, natürlich im kirchlichen Sinne verbunden. Da nun von Anfang an die Zurückführung der Häretiker in den Schoß der Kirche zu den erstrebenswertesten, mit reichem Ablaß belohnten Aufgaben der Kongregation gehörte (Löffler S. 240), begreift es sich, daß eine derartige Organisation aller Stände von der größten Bedeutung für die Durchführung und Befestigung der Gegenreformation wurde. Dies zeigte sich namentlich in Österreich und in Bayern, wo die Marianische Kongregation in Maximilian I. einen glühenden Verehrer und Förderer fand und wie kaum in einem anderen Lande besonders auch in der fürstlichen Familie und den höheren Ständen sich ausbreitete (Sattler, Gesch. der Marianischen Kongregationen in Bayern, München 1864). Im Jahre 1773

verschwand mit der Gesellschaft Jesu der größte Teil der marianischen Kongregationen oder mußte sich eine andere Leitung gefallen lassen, gelangte aber mit der Wiedererweckung derselben wieder zu Ansehen und Blüte, nicht am wenigsten wie in ihren Anfangszeiten als Schülerkongregationen an den Gymnasien, die aber in den sechziger Jahren dieses Jahrhunderts von der preußischen und später auch der bayerischen Regierung (1869) aus pädagogischen Gründen untersagt wurden. Leo XIII. gewährte den Kongregationen unter lobender Anerkennung ihrer gesegneten Wirksamkeit zur dritten Centennarfeier ihres Bestehens durch ein Breve vom 27. Mai 1884 (abgedr. in Stimmen aus Maria Laach 27. Bd S. 225) einen Jubiläumsablaß.

An der Spitze jeder Kongregation steht als Präses (moderator) ein Priester, normaliter ein Jesuit. Daneben wählen sich die Kongregationalisten als zweites Haupt einen Präfekten aus ihrer Mitte, dessen Wahl aber hinsichtlich der einzelnen Stimmabgabe vom Präses sehr genau kontrolliert wird und vom Präses gebilligt werden muß. Dazu kommen dann nach umständlichem Wahlverfahren eine Menge Beamte, Magistratus, Kassierer, Bibliothekare, Sakristane ꝛc. (Schneider a. a. O. S. 9 ff.), deren verhältnismäßig große Zahl sichtlich die Tendenz hat, möglichst viele für die Aufrechterhaltung der Kongregationspflichten zu interessieren. Treffend bemerkt darüber der Jesuit Löffler a. a. O. S. 236: „Der priesterliche Leiter, der Präses, scheinbar im Hintergrund des öffentlichen Lebens und Wirkens stehend, überläßt in kluger Mäßigung dem, meistens aus Laien bestehenden, Magistrate die äußere Repräsentation der Autorität und Raum zu freudiger Initiative; sich selbst bewahrt er Recht und Pflicht, letzteren, wenn nötig, Impuls und Richtung, jedenfalls Nachdruck, Geltung und Sanktion zu geben. Von ihm, der selber und allein in Geheimnis und Kraft kirchlicher Mission wurzelt, ergießt sich durch das Geäste lebendiger und doch instrumentaler Gewalten in den ganzen Körper mit der sicheren Leitung auch das hebende Bewußtsein apostolischer Sendung. Durch diesen priesterlichen Ring ist die Kongregation endlich verankert mit dem apostolischen Orden der Gesellschaft Jesu, deren oberstes Haupt zum gesetzgebenden Haupte aller marianischen Kongregationen vom römischen Stuhle bestellt worden" (a. a. O. S. 235 f.). Erst nach einer längeren streng überwachten Probezeit (vgl. J. Schneider Manuale Congregationis S. 13) wird der Aspirant unter feierlichen Riten (Th. Kolde, Bruderschaften 15; Frey S. 84) aufgenommen. Er hat dabei ein ihn für sein ganzes Leben bindendes förmliches Gelübde zur besonderen Verehrung der Jungfrau abzulegen und die Professio fidei Tridentinae zu beschwören, damit also nach dem Schluß derselben sich eidlich zu verpflichten, dafür Sorge zu tragen, daß der darin bekannte römische Glaube auch von denen, deren Obhut ihm einmal in seinem Amte zukommen wird, gehalten, gelehrt und verbreitet werde. Fortan hat er als Auszeichnung und Schutzmittel (bei öffentlichen Aufzügen ꝛc. über der Kleidung an breitem Bande) eine geweihte Marienmedaille zu tragen, die ihm aber bei schlechter Führung entzogen werden kann, weshalb ein ausgedehnter Überwachungsdienst eingerichtet ist. Außer einer nicht geringen Zahl von täglichen Andachtsübungen hat er täglich der Messe beizuwohnen, monatlich und an den Festen der Jungfrau an der Kommunion teilzunehmen und bei den wenigstens alle Sonntage stattfindenden Kongregationsversammlungen, bei denen jeder Nichtkongreganist ausgeschlossen ist, sich einzufinden, und endlich jedes Jahr die geistlichen Exerzitien des Ignatius von Loyola durchzumachen (Schneider, Manuale S. 6). Dafür werden ihm aber auch eine Unsumme von vollkommenen und unvollkommenen Ablässen und Gnaden zugesichert (ihre Aufzählung bei J. Schneider, Regel und Gebetbuch S. 19 ff.), wogegen nach dem Urteil des Gründers des Redemptoristenordens Alphons von Liguori „ein Mann, welcher der Kongregation nicht angehört, durchschnittlich mehr Sünden begeht, als zwanzig andere zusammen, welche die Versammlungen der marianischen Kongregationen fleißig besuchen" (Löffler S. 249). Den Interessen der Kongregation dient seit 25. März 1895 die Sodalenkorrespondenz für marianische Kongregationen (Wien, Schottenhofgasse 3).

Die Einrichtungen dieser Kongregationen sind im großen und ganzen für die neueren modernen Bruderschaften vorbildlich geworden. Nach Organisation und Bedeutung kommen ihnen am nächsten die Tertiarier des Franziskanerordens (s. den A. Tertiarier), die aber, obwohl sie ganz die Formen einer Bruderschaft haben, offiziell den Orden zugezählt werden (vgl. Th. Kolde, Bruderschaften S. 26). Die gepriesensten und heutigen Tages wohl verbreitetsten sind die Bruderschaften zur Verehrung „des heiligsten Herzens Jesu" (vgl. d. A. Herz-Jesu-Kultus; Th. Kolde, Brudersch. S. 40), deren Mitgliederzahl viele Millionen betragen dürfte. Ein Pendant dazu ist die 1856 zu Paris ge-

gründete und durch Breve Papst Gregors XVI. zur Erzbruderschaft erhobene Bruderschaft „des hl. unbefleckten Herzens Mariä zur Bekehrung der Sünder“. Sie zählte im Januar 1892 bereits 18710 aggregierte Bruderschaften mit mehr als 30 Millionen Mitgliedern, von denen allein fast anderthalb Millionen in Paris eingeschrieben sind. Der Aufzunehmende erhält die sogenannte „wunderthätige Marienmedaille“. Zu seinen Obliegenheiten gehört es, „seine guten Werke in Vereinigung mit dem heiligen Herzen Mariä für die Bekehrung der Sünder aufzuopfern“ und namentlich den Messen beizuwohnen, welche für die Bekehrung der Sünder dargebracht werden (Beringer 686 f.). Mit ihr in Verbindung steht eine freiere Vereinigung, der Gebetsverein vom heiligen unbefleckten Herzen Mariä zur Bekehrung der Sünder (vgl. Katholik. 1868 Bd 48 S. 353 ff.). Der Zweig desselben, der in Innsbruck domiziliert ist, betrug im Jahre 1895 nicht weniger als 1612036 Mitglieder (Th. Kolde, Bruderschaften S. 22). Ihr Hauptorgan ist für Deutschland die als Quelle für die Erkenntnis des modernen römischen Katholizismus sehr wichtige, von den Serviten in Innsbruck redigierte Zeitschrift „Monatrosen, Sendbote des heiligsten Herzens Mariä“. Von den sonstigen zahlreichen, in den letzten Jahrzehnten aufgekommenen Bruderschaften sind noch folgende hervorzuheben: 1. Die Erzbruderschaft zum Trost der armen Seelen im Fegefeuer unter dem Titel der Himmelfahrt Mariens (Beringer S. 785). 2. Die 1860 in der Erzdiöcese Wien gegründete und bald, besonders durch die Empfehlung des Bischof Ketteler von Mainz, auch über Deutschland verbreitete St. Michaelsbruderschaft, die dem bedrängten Papste durch Gebet und Geldspenden zu Hilfe kommen will. Ein Seitenstück zu ihr ist der Leoverein (Societas Leonina) dessen Mitglieder größtenteils Priester, durch Gebet, Wort und Schrift für die Freiheit der weltlichen Macht des Papstes mit allen Kräften zu wirken sich verpflichten (Beringer S. 705 ff.). 3. Die ebenfalls 1860 gegründete und 1862 bestätigte Erzbruderschaft zur Verehrung des hl. Joseph, deren Mitglieder geweihte St. Josephsgürtel tragen (Th. Kolde, Bruderschaften S. 40). 4. Die Erzbruderschaft von den Ketten des hl. Petrus. Die Mitglieder dieser 1866 errichteten Bruderschaft tragen offen kleine Nachbildungen der (in der Kirche S. Pietro in Vincoli aufbewahrten) Ketten des hl. Petrus, die an den Ketten selbst angerührt (sic) sind, „um sich dadurch als Katholiken und gehorsame Söhne des (gefangenen) Papstes zu bekennen“ (Beringer 718).

Daneben giebt es natürlich auch eine große Menge von frommen Vereinen, die in ihrem Wesen den Bruderschaften sehr ähneln, aber insofern freier und beweglicher sind, als sie nicht kanonisch errichtet zu werden brauchen, und die den verschiedensten kirchlichen Zwecken dienen. Ihre Eigentümlichkeiten, sowie die ihnen verliehenen Gnadengaben sind zumeist in dem mehr citierten Werke von Beringer aufgeführt. Neben vielen anderen ist erwähnenswert der von der später konvertierten Julie von Massow 1862 gegründete Psalmenbund behufs Wiedervereinigung der Christenheit (vgl. J. von Massow, Reunionsglöcklein Augsburg 1897) und der 1878 gegründete Gebetsverein „Ut omnes unum“ zur Wiedervereinigung aller getrennten Christen. Dieselben sind der 1450 gegründeten „Erzbruderschaft zu unserer Lieben Frauen Schmerzen am deutschen Gottesacker zu Rom“ angeschlossen, bei der seit der Reformation das Gebet um Wiedervereinigung üblich war. Ihre Mitglieder gebrauchen den sog. weißen Reunions-Rosenkranz für dessen tägliche Abbetung Leo XIII. im Jahre 1888 reiche Ablässe verliehen hat (Beringer S. 68 ff.). **Th. Kolde.**

Brück, Gregorius, gest. 1557. — (Melanchthon), Oratio de Gregoris Pontano Doctore iuris etc. habita a Vito Winshemio seniore. Corp. Ref. XII, 351; J. A. Wimmer, vita Greg. Pontani etc. Altenburgi 1730; Th. Kolde, Der Kanzler Brück und seine Bedeutung für die Entwicklung der Reformation ZhTh 1874 34 ff. und Halle Diss. 1874; Muther in AdB.

Gregorius Brück eigentlich Heinse (oder Henisch, Heincz) stammte aus dem Städtchen Brück bei Magdeburg, weshalb er sich später Brück oder Pontanus nannte. Er wird um 1484 geboren sein. Sein Vater, der Bürgermeister des Städtchens gewesen zu sein scheint, lebte in guten Verhältnissen und konnte seine Söhne studieren lassen. Im ersten Semester der Wittenberger Hochschule bezog Gregor sowie sein Bruder Simon, der spätere Wittenberger Pfarrer († 1522), die neue Hochschule (Album ed. Förstemann S. 3 u. 5). Georg Spalatin, Nicolaus Amsdorf und andere später bekannt gewordene Männer waren seine Studiengenossen. Am 22. Dezember 1505 wurde er Baccalaureus der freien Künste (Köstlin, Die Baccalaurei &c., Halle 1887 S. 6), verließ aber bald darauf Wittenberg, um auf der neugegründeten Universität Frankfurt a. O.,

wo er 1506, wiederum zugleich mit seinem Bruder, immatrikuliert wurde, seine Studien fortzusetzen. Hier war hauptsächlich Joh. Blankenfeld, der spätere Bischof von Reval, sein Lehrer, wie in Wittenberg, wohin er spätestens 1508 wieder zurückkehrte, und wo er am 29. März 1509 zum Baccalaureus der Rechte promovierte, der später berühmt gewordene Jurist Hieron. Schurf und seit 1510 der von Erfurt nach Wittenberg gekommene hochangesehene Rechtslehrer Henning Göde. Als Amanuensis des letzteren und Vertreter desselben in öffentlichen Rechtshändeln, errang er sich früh den Ruf eines guten Juristen und in Geschäften erfahrenen, von Fürsten und Städten gesuchten Sachwalters. Friedrich der Weise zog ihn an seinen Hof, und nach dem Tode des seiner Zeit viel vermögenden kurfürstlichen Rats Degenhard Pfeffinger († 1519) scheint er in dessen Stelle gerückt zu sein. Und bald konnte er sich neben Spalatin des besonderen Vertrauens seines Fürsten rühmen. Für Luther, dessen Vorlesungen sogar seinen greisen Vater nach Wittenberg gezogen hatten, war der kurfürstliche Rat früh gewonnen. Und so war es nicht ohne Bedeutung, daß er den Kurfürsten auf der Reise nach Köln, wo dieser das bekannte Gespräch mit Erasmus hatte, und auf den Reichstag nach Worms begleitete. Der päpstliche Legat Aleander war ohne Zweifel wohl unterrichtet, wenn er Brück einen consigliere Lutheranissimo nannte (Brieger, Quellen und Forschungen, Gotha 1884 I, 64), und sein erstes uns erhaltenes Gutachten in der religiösen Frage (ob Luther dem kaiserlichen Rufe folgen solle oder nicht bei Förstemann, Neues Urkundenbuch I, 64 ff.) zeigt schon dieselbe Klarheit und Bestimmtheit seines Auftretens, die ihm immer eigen gewesen ist. Von besonderer Wichtigkeit war es aber für die ganze sächsische Politik der nächsten Jahrzehnte, daß es nach einer Notiz Melanchthons (a. a. O. S. 355) dem Großkanzler Mercurinus Gattinara gelang, ihn von dem Wohlwollen des Kaisers gegen die deutschen Fürsten und seiner Friedensliebe zu überzeugen. Zurückgekehrt erwarb sich Brück in Wittenberg den juristischen Doktorhut und bald darauf muß er die Würde eines Kanzlers erhalten haben, die er dann während der Regierung dreier Kurfürsten bekleidete. Schon bei Gelegenheit der ersten Wittenberger Unruhen handelte er persönlich im Auftrage des Kurfürsten in Wittenberg, und fortan ging die ganze kirchenpolitische Entwicklung durch seine Hände. Und je länger je mehr von der Wahrheit des Evangeliums ergriffen, ein kindlich frommer Mann, voll lebhaften Gottvertrauens, dabei ein Politiker von weitem Blick und ruhiger besonnener Haltung, hat er unter den protestantischen Staatsmännern jener Zeit wohl am meisten für die ruhige Durchführung der Reformation geleistet. Durch ihn gingen die Verhandlungen, welche zu dem Torgauer-Magdeburger Bündnisse führten (Ranke, Deutsche Gesch. VI, 134), er war des Kurfürsten Berater auf den Reichstagen zu Speier 1526 und 29, und neben Luther wurde es hauptsächlich seiner Besonnenheit verdankt, daß die Packschen Wirren nicht in einen allgemeinen Krieg verliefen (Ranke III, 34). Aber die größten Verdienste erwarb er sich auf dem Reichstag zu Augsburg 1530. Nicht nur daß er die erste Anregung zur Abfassung des Augsburger Bekenntnisses gegeben, an der endgültigen Fassung des Einzelnen lebhaft mitarbeitete, die sehr geschickte Einleitung dazu schrieb, ihre öffentliche Vorlesung durchsetzte und dem Kaiser das lateinische Exemplar im Namen der evang. Stände offiziell überreichte, er war es vor allem, der sich durch die Einschüchterungsversuche der Gegner nicht beirren ließ, sondern immer den Kopf oben behielt und mit tapferem Mute die Zagenden stärkte, der Sprecher bei allen öffentlichen Verhandlungen, dessen Beredsamkeit auch die Gegenpartei ihre Anerkennung nicht versagen konnte, der anerkannte Führer der Evangelischen auf dem Reichstage, dem man es schließlich allein verdankte, daß durch die schwachmütigen Einigungsbestrebungen Melanchthons dem Protestantismus nicht die rechtliche Grundlage entzogen wurde. „Der Kurfürst hat in diesem Handel niemand verständiger, denn den einigen Doktor Brucken", schrieben die Nürnberger Gesandten in die Heimat, und Melanchthon rühmte es am 25. August 1530 Luther gegenüber: Pontanus profecto declarat se esse virum fortem et bonum (C. R. II, 311), und Freund und Feind hatten Ursache, die Festigkeit zu bewundern, mit der er bei den Abschiedsverhandlungen, ohne sich durch die kaiserlichen Drohungen schrecken zu lassen, Punkt für Punkt die gegnerischen Beschuldigungen zurückwies und die Schriftmäßigkeit des Bekenntnisses wie die Pflicht daran festzuhalten, betonte. Und man wußte, was dieser Mann bedeutete, das war die Ursache für Cochlaeus, sich in einer Denkschrift an ihn zu wenden, in der er an seine Friedensliebe anknüpfend den Juristen und Staatsmann mit allen Mitteln der Überredungskunst unter Ausmalung der drohenden Gefahren für Land und Leute, für Leib und Seele von der längst verdammten „Sekte" der Lutheraner abzubringen versuchte („Vor-

manung zu Frid vnd Eynikeit durch D. Johan Cocleum an D. Greg. Brück" in dessen Buch: „Inhalt dieses Büchleins. Ein Auszug des Kaiserlichen Abschieds ꝛc." 1531). Was der Kanzler darauf geantwortet, wissen wir nicht. Er war damals damit beschäftigt, im Auftrage der evangelischen Stände eine anonym erschienene, die Thatsachen fälschende Darstellung der Augsburger Verhandlungen (vgl. Th. Kolde a. a. O. S. 21) aktenmäßig zu widerlegen. So entstand seine Arbeit: „Verzeichniß der Handlung, wie sie vf dem Reichstage zu Augsburg in der Religionssache zugetragen Anno Domini 1530". Man scheint die Absicht gehabt zu haben, sie zur Rechtfertigung des Verhaltens der Protestanten in deutscher, lateinischer und französischer Sprache an die auswärtigen Höfe zu versenden, ließ sie dann aber doch ungedruckt, wohl weil der Nürnberger Friede oder der Friede von Kadan die Verhältnisse verändert hatten. Und erst in diesem Jahrhundert wurde die schon früher mehrfach von den Forschern, namentlich von Seckendorf, benutzte Schrift, welche ob ihrer ruhigen, allenthalben aktenmäßigen Darstellung eine wichtige Quelle für die Geschichte des Augsburger Reichstags geworden ist, in ihrem Wortlaut bekannt (abgedruckt bei Förstemann, Archiv für die Geschichte der kirchlichen Reformation, Halle 1831). — Wie früher finden wir Brück, obwohl schon mehrere Jahre Christian Beyer als zweiter Kanzler ihm zur Seite getreten war, auch unter Johann Friedrich auf allen Reichstagen, bei den Verhandlungen zu Baden und Wien, und den Versammlungen des schmalkaldischen Bundes, wo er nicht selten den Antagonismus zwischen den Landgrafen und seinem Herrn zurückzuhalten hatte, besonders in der Zeit, als der hessische Ehehandel eine scharfe Verstimmung zwischen beiden Fürsten hervorgerufen hatte. Und wie er schon bei der ersten Visitation im Lande beteiligt war, so wirkte er auch später nicht selten unter schwierigen Verhältnissen und unter der Gegnerschaft des habsüchtigen Adels für die Konsolidierung des neuen Kirchenwesens und was damit zusammenhing. Er war es auch, der seit 1537 die Einrichtung eines Konsistoriums betrieb, was dann im Jahre 1542 zu einer geordneten kirchlichen Regierung des Landes führte (Ranke V, 318ff). Für Luther hatte er eine unbegrenzte Verehrung und wie wenige ein Verständnis für das Berechtigte seiner Eigenart, was er auch dem Hofe gegenüber geltend zu machen wußte. Später meistens in Wittenberg wohnend, gehörte er zu den Freunden des Lutherschen Hauses, und obwohl er nicht selten den wenig angenehmen Auftrag erhielt, den Reformator zur Mäßigung oder gar zur Unterdrückung politisch verfänglicher Stellen in seinen Druckschriften zu ermahnen, blieb das Verhältnis ungetrübt. Und Luther hat seine hohe Verehrung für den frommen Staatsmann oft und vielmals ausgesprochen. Er pflegte ihn als den einzigen guten Christen unter den Juristen zu bezeichnen. Seinem Kurfürsten gegenüber, der auch an sehr zweifelhaften Rechten mit Eigensinn festhalten konnte, hatte er nicht selten einen schweren Stand. Vergeblich warnte er in der so verhängnisvollen Naumburger Bischofsangelegenheit vor eigenmächtigem Eingreifen (Th. Kolde, M. Luther II, 511; Ranke IV, 154). Den Ausbruch des schmalkaldischen Krieges hatte er nach Möglichkeit zu hintertreiben gesucht: Comitem se fortunae Principum fore, qualiscunque eventus esset. Belli suasorem non fore, berichtet Melanchthon als seine Äußerung (C. R. XII, 357). Nach dem unglücklichen Ausgange folgte er den Söhnen seines Herren nach Weimar. Mit dem gefangenen Kurfürsten stand in er stetem schriftlichen Verkehr und wußte ihn in glaubensstarken Briefen (abgedruckt in der Zeitschr. d. Vereins für thür. Gesch. u. Alterthumskunde Bd 1 S. 397 ff.) zum Ausharren und Gottvertrauen zu ermuntern. Während sein mit einer Tochter des Lucas Kranach vermählter Sohn Christian, der später in den Grumbachschen Händeln eine so unglückliche Rolle spielte, allmählich in das Kanzleramt hineinwuchs, zog sich der alternde Mann nach Jena zurück. Dort hatte man auf seinen dringenden Rat 1548 mit akademischen Vorlesungen begonnen, der werdenden Hochschule gehörte seine Sorge. Am 15. Februar 1557 ist er zu Jena gestorben und liegt in der dortigen Michaeliskirche begraben. **Th. Kolde.**

Brüder, barmherzige. Helyot IV, 131—147 (cf. III, 463 f.). Constituzioni dell' Ordine del devoto Giov. di Dio, Rom. 1589. Constitutions etc., Paris 1659. Die Regel des Ordens d. h. Augustin nebst den Satzungen des Ordens vom h. Joh. v. Gott, Wien 1795. J. Heyne, D. Orden der barmh. Br. in Schlesien, Bresl. 1861; J. de Deo Sobel, Gesch. der östr.-böhm. Ordenspr. der b. Br., Wien 1882; M. Heimbucher, Kath. Ordensgeschichte (1896), II, 491—496. — Biographien des hl. Joh. v. Gott; AS t. I Mart., p. 809—860; Stadler-Ginal, Heiligenlex. III, 222—228; M. C. Wilmet, Lebensbeschr. des hl. J. v. G. ꝛc., Regensb. 1856; J. Saglier, Leben d. h. J. v. G., ebd. 1881.

Den Namen „Brüder der Barmherzigkeit“ (Fratres caritatis) haben seit den letzten Jahrhunderten des Mittelalters verschiedene kathol. Wohlthätigkeitsorden geführt; so als einer der angesehensten die französische Hospitalbrüder-Genossenschaft, welche 1280 unter dem Namen Frères de la Charité de la bienh. Marie zu Joinville (Diöc. Chalon) durch einen dort wohnenden adeligen Gutsherrn gestiftet wurde, später das berühmte Hospital les Billets zu Paris als Hauptsitz überkam, seit 1347 durch Clemens VI. mit einer Augustinerregel und -Tracht begabt wurde und bis gegen die Zeit seines Eingehens (ca. 1640) jenes große Spital und mehrere andere verwaltete (Hel. III, l. c.). Im Hinblick auf diese und einige ähnlich benannte Krankenpfleger-Gesellschaften der vorreformatorischen Zeit erscheint es also nicht als Anachronismus, wenn Schiller in seinem „Tell“ (Akt IV 3. E., bei Geßlers Tod) bereits barmherzige Brüder auftreten läßt. Doch haftet der Name in neuerer Zeit vorwiegend, ja ausschließlich an dem Spitalbrüderorden südspanischen Ursprungs, welcher im Reformationsjahrhundert, genau gleichzeitig mit der Gesellschaft Jesu, durch den Portugiesen Joh. Ciudad genannt „von Gott“ (di Dio) ins Leben gerufen wurde.

Der Stifter, geb. 1495 zu Monte Moro novo (Prov. Alemtajo), wurde nach einem wechselvollen Leben voll Abenteuer und Ausschweifungen, das ihm und andern auch Gelegenheit zu Kriegsthaten wider die Türken in Ungarn (als Soldat im Heere König Ferdinands) gegeben haben soll, durch eine Predigt des berühmten Bußpredigers Juan d'Avila erweckt. Er machte nun eine Zeit heftigster religiöser Erregung durch, unter maßlosen Kasteiungen nach Herzensfrieden trachtend und wegen seines ekstatischen Wesens mehrfach als Irrsinniger betrachtet und behandelt. Nachdem er infolge hiervon das Elend und die grausamen Quälereien, wie sie Geisteskranken damals angethan zu werden pflegten, selbst durchgekostet, beschließt er sein ganzes ferneres Leben Barmherzigkeitswerken, insbesondere unter Kranken der genannten Art zu weihen. In einem gemieteten Hause zu Granada beginnt er (1540) die ersten Pfleglinge — lauter Leute aus der niedersten Volksklasse — aufzunehmen. Er bettelt für sie, arbeitet für sie, bestellt die gleichgesinnten Genossen, die sich bald um ihn sammeln, zu Pflegbrüdern und Aufsehern unter seiner Leitung. Als er nach zehnjährigem rastlosem Wirken (8. März 1550) starb, hinterließ er bereits eine Reihe wohleingerichteter Hospitäler und einen fest organisierten, vorerst noch einer schriftlichen Regel entbehrenden Laienverein zu deren Versorgung.

Zu einem Orden entwickelte sich dieser Verein unter den nächsten Nachfolgern Johanns von Gott: dem zweiten Obervorsteher in Antonio Martino, der u. a. auch in Madrid ein großes, von König Philipp II. reich dotiertes Spital gründete, und sodann unter Rodrigo Siguença, welcher von Papst Pius V. (1. Januar 1572) eine Bestätigungsbulle erlangte, von der die Existenz des Vereins als Orden mit Augustinerregel eigentlich erst datiert. Danach sollen die einzelnen Häuser oder klösterlich verfaßten Spitäler das Recht haben, sich ihren Vorsteher (Mayor) zu wählen sowie außerdem einen zur Führung des Priesteramts geeigneten Bruder vorzuschlagen. Der Bischof der betr. Diöcese hat beide Beamte zu bestätigen und überhaupt die Oberaufsicht über die Genossenschaft zu führen. Die Grundzüge der Ordensregel entwarf dann ein unter Sixtus V. in Rom gehaltenes Generalkapitel. Spätere Erweiterungen erfuhren die zuerst 1589 veröffentlichten Constituzioni unter Paul V. 1617, unter Alexander VII. 1655, sowie unter Clemens XI. 1718 (s. die letzte Redaktion abgedruckt in Holsten.-Brock., Cod. regular VI, 293—362). Von besonderer Wichtigkeit sind diejenigen Bestimmungen der Ordensverfassung, welche die technische Korrektheit und medizinische Tüchtigkeit der Leistungen des Pflegerpersonals zu sichern suchen. Nach Zurücklegung ihres Novizenjahres, wodurch sie zum klösterlichen Gehorsam im allgemeinen erzogen werden, haben die in den Orden Eintretenden noch ein zweites, speziell auf den Krankenberuf vorbereitendes Noviziat, gleichfalls von einjähriger Dauer, zurückzulegen. Während die Klöster unter der Leitung geistlicher „Majore“ oder Prioren stehen, sind die damit verbundenen Spitäler der Leitung eines weltlichen Ordinarius und eines Oberkrankenwärters unterstellt, welche beide geprüfte Mediziner (bezw. Chirurgen) sein müssen. Medizinisch-chirurgische Kenntnisse und Fertigkeiten sollen auch die Ordensbrüder insgemein, soweit ihre freie Zeit es ihnen gestattet, sich anzueigen suchen. Zu Priestern sollen immer nur verhältnismäßig wenige von ihnen sich weihen lassen.

Was die äußere Entwicklung des Ordens betrifft, so ging derselbe schon seit Ende des 16. Jahrhunderts in zwei getrennte Zweige auseinander: einen spanisch-westindischen unter einem in Granada residierenden General, und einem die nicht spanischen Provinzen

Europas umfassenden unter einem General in Rom. Nachdem seit 1835 bezw. 1868 die spanisch-amerikanischen Häuser des Ordens (früher gegen 60) bis auf den geringen Rest von nur 4 aufgehoben worden, steht nur noch ein General, dessen Sitz das Kloster des Joh. Calybita in Rom ist, an der Spitze der Genossenschaft, die jetzt gegen 120 Häuser zählt und in 11 Provinzen geteilt ist. Von diesen Provinzen gehören 4 Italien an (dem Lande, wo abgesehen von seiner spanischen Heimat der Orden am frühesten festen Fuß faßte). Eine weitere Provinz besteht aus Frankreich, wo früher, besonders unter König Heinrich IV., der ihm die Leitung sämtlicher 24 Hospitäler des Reichs übertrug, der Bestand und Einfluß des barmh. Brüderordens ein besonders großartiger war, dann aber die Revolutionsstürme des vorigen Jahrhunderts seine Häuser bis auf wenige (jetzt mit einigen holländischen und irländischen Filialen nur noch 9) vernichteten. Für die Länder Österreich, und Ungarn hatte einst Fürst Karl Eusebius v. Lichtenstein, durch Stiftung des niederösterreichischen Klosterspitals Feldsberg 1605, den Grund gelegt, worauf Kaiser Matthias die Entstehung des ersten Wiener Ordenshauses (1614) herbeiführte und mehrere spätere Kaiser, namentlich auch Joseph II., die Entwicklung des Ordens förderten; derselbe besitzt jetzt 15 Häuser in Österreich, 14 in Ungarn und noch etwa 6 in dem als besondere Provinz gerechneten Steiermark. Auf Deutschland kommen zwei jener Provinzen: Bayern mit 9 und Preußen (insbes. Schlesien) mit 6 Häusern. In jüngster Zeit wurde eine Provinz Nordamerika eingerichtet. Einzelne Häuser besitzt der Orden jetzt auch in Algerien, Palästina (Nazareth) und auf den Philippinen (Manila).

Zöckler.

Brüder, böhmische. — 1. Quellen nnd Quellenausgaben: die sehr seltenen Originalschriften der Brüder finden sich verzeichnet bei Jireček ‚Rukovět' k dějinám literatury české do konce XVIII věku. v Praze 1875, 2 Bde, nach dem Alfabet der Verfasser geordnet und bei Jungmann, Historie literatury české v Praze 1849 nach Litteraturperioden und innerhalb derselben nach dem Inhalt geordnet. Eine handschriftliche Sammlung von Traktaten, Geschichtsdarstellungen, Korrespondenzen u. s. w. von Mitte des 15. bis Ende des 16. Jahrh., begonnen 1556, in 14 Bänden, davon 13 in Herrnhut, 1 im Prager Museum. Jagič, die Werke Peter Chelčickýs (russ. und böhm.), Petersburg 1893; Karásek, Kleinere Schriften Peter Chelčickýs (böhm.), Prag 1891; Erben, Výbor z literatury české II. v Praze 1868; Gindely, Dekrety Jednoty bratrské (Monumenta historiae bohemica I), Prag 1865 (böhm.); Fiedler, Totenbuch der Geistlichkeit der böhm. Brüder (Fontes rerum Austriacarum 1. Abt. V. Bd), Wien 1863 (böhm.). Dazu meine Mitteilung eines polnischen Exemplars im Sborník historický III, 293 ff.; Gindely, Quellen zur Geschichte der böhm. Brüder (Fontes rerum Austriacarum, 2. Abt. XIV. Bd), Wien 1859; Truhlář, Manuale Venceslai Korandae, Prag 1888. — 2. Gesamtdarstellungen: Blahoslav, Summa quaedam brevissima collecta de Fratrum origine et actis 1556 (abgedruckt bei Goll, Quellen und Untersuchungen I S. 114—128). Historia Fratrum HS in der Prager Univ.-Bibl. (Verf. Blahoslav?). Camerarius, Historica narratio de Fratrum orthodoxorum ecclesiis in Bohemia, Moravia et Polonia, Heidelbergae 1605; Lasicius, De origine et institutis Fratrum libri 8, 1568—1599 (Comenius gab 1649 das VIII. Buch mit dem Inhaltsverzeichnis der übrigen heraus) HSS. in Herrnhut und Göttingen; Jafet, Goliaths Schwert (Darstellung der apostolischen Succession im Bischoftum der Brüder von Anfang bis 1607. böhm.) HS. in Herrnhut. Historia persecutionum ecclesiae Bohemicae 1648. Deutsch von Elsner 1766 und v. Czerwenka, Persekutionsbüchlein, Gütersloh 1869; Comenius, Ecclesiae Slavonicae historiola der Ausgabe der Ratio disciplinae ordinisque ecclesiastici in Unitate Fratrum Bohemorum vorausgeschickt, Amsterodami 1660. (Neue Ausgabe v. Buddeus, Historia Fratrum Bohemorum, Halae 1702. Deutsch: Kurzgefaßte Kirchenhistorie der böhm. Brüder, Schwabach Enderes, mit Anmerkungen von J. P. Kraft 1739); Regenvolscius (Wengierski), Systema historico-chronologicum ecclesiarum Slavonicarum, Trajecti ad Rh. 1652, 2. Ausg. 1679; Rieger, Die alte und neue böhmische Brüder, Züllichau 1734—1740, Stück 1—24; Cranz, Alte und neue Brüder-Historie, Barby 1771; Lochner, Entstehung und erste Schicksale der Brüdergemeinde in Böhmen und Mähren, Nürnberg 1832; Reichel, Kurze Darstellung der alten böhm.-mähr. Brüderkirche, Rothenburg o. T.; Gindely, Geschichte der böhm. Brüder, 2 Bde, Prag 1857. 1858; Cröger, Geschichte der alten Brüderkirche, Gnadau 1865; Czerwenka, Geschichte der evangelischen Kirche in Böhmen, 2 Bde, Bielefeld und Leipzig 1870; de Schweinitz, The history of the Church known as the Unitas Fratrum, Bethlehem Pa. 1885. — 3. Einzeldarstellungen. Jafet, Geschichte vom Ursprung der Brüderunität 1614 (böhm.) HS. in Herrnhut; Goll, Quellen und Untersuchungen zur Gesch. der böhm. Brüder, 2 Tle, Prag 1878. 1882; derselbe, Jednota bratrská v 15. století in Časopis česk. Mus. 1883—1885; Keller, Die böhm. Brüder und ihre Vorläufer, Monatshefte der Com.-Gesellsch. 1894 S. 171 ff.; mein Bischoftum der Brüderunität, Herrnhut 1889; Slavík, O jednotě bratrské v Čechách jihovýchodních, v Táboře 1888; meine deutsche Ausgabe von Bilek,

Gefangenschaft Augustas, Leipzig 1895; Chlumecký, Carl von Zierotin und seine Zeit, Brünn 1862; Pescheck, Geschichte der Gegenreformation in Böhmen, Leipzig 1844; Gindely, Geschichte der Gegenreformation in Böhmen, Leipzig 1894; Bílek, Dějiny konfiskací v Čechách, v Praze, 1882; Rezek, Dějiny prostonárodního hnutí nábozenského v Čechách, v Praze 1887; Fischer Versuch einer Geschich. der Reformation in Polen, Grätz 1855; Krasinski, Historical sketch of the rise, progress and decline of the Reformation in Poland, 2 vols, London 1838; Lukaszewicz, O kościolach Braci czeskich w dawnéj Wielkiej — Polsce 1835 (der erste Teil desselben deutsch von Fischer: von den Kirchen der böhm. Brüder im ehemaligen Großpolen. Grätz 1877); Jablonski, Historia Consensus Sendomiriensis, Berolini 1731; Koch, die Senioratswahl bei den Unitätsgemeinden der Provinz Posen, Lissa 1882; Kruske, Georg Israel (Inaugural-Dissertation), Breslau 1894. Die Werke des Comenius und die Litteratur über ihn s. Monatshefte der Comeniusgesellschaft Jahrg. 1 u. 2. Ratio disciplinae ordinisque ecclesiastici in Unitate Fratrum Bohemorum. Lesnae 1632, Amsterodami 1660 (Comenius) Halae 1702 (Buddeus), deutsch Schwabach 1739 (Enderes); Köppen, Die Kirchenordnung u Disziplin der alten husit. Brüderkirche, Leipzig 1845; Seifferth, Church constitution of the Bohemian and Moravian Brethren. the original Latin with a translation etc., London 1866; meine Gemeindeverfassung der böhm. Brüder, Monatsh. der Com.-Gesellsch. 189 S. 140 ff. Die Originalausgg. der Confessionen s. bei Gindely, Quellen zur Geschichte de böhm. Brüder S. 354 ff. und de Schweinitz, History of the Unitas Fratrum p. 648; Ly dius, Waldensia. Rotterodami 1616 (ältere Ausgg. von einigen der hier abgedruckten Con fessionen bei Aeneas Sylvius, Commentarii de concilio Basileae celebrato; Orthuinus Gratius Fasciculus rerum expetendarum etc., Freher, Rerum Bohemicarum scriptores); Koecher, Di drei letzten und vornehmsten Glaubensbekenntnisse d. böhm. Brüder, Frankfurt u. Leipzi 1741; Carpzov, Religionsuntersuchung der Böhmischen und Mährischen Brüder, Leipzig 1742 Niemeyer, Collectio Confessionum pag. 771; Gindely, Die dogmat. Ansichten der böhm. mähr. Brüder, 1854 (Sitzungsber. der kais. Akademie d. W. XIII S. 349); Plitt, Ueber di Lehrweise der böhm. Brüder in betreff der Rechtfertigung durch den Glauben und der Werk des Glaubens, ThStK 1868. 581—629; Ehwalt, Die alte und neue Lehre der böhm. Brüde Danzig 1756 (enthält Brüderkatechismen); Koecher, Catechetische Geschichte d. Waldenser, böhm Brüder 2c., Jena 1768; v. Zezschwitz, Die Katechismen der Waldenser und böhmische Brüder, Erlangen 1863; Goll, Der böhm. Text des Brüderkatechismus (Sitzungsber. d. kg böhm. Gesellsch. d. W., Prag 1877).; meine Deutschen Katechismen d. böhm. Brüder (Bd I der Monumenta Germ. Paedagogica) 1887; Kawerau, Vier bisher unbekannte Ausgg. de Katechismus d. böhm. Brüder, ThStK 1891. 172 ff.; Kubeš, Agenda Bratří českých (1612 v Praze 1869; Jireček, Hymnologia bohemica (böhm.), Prag 1878; Wackernagel, Das deutsc Kirchenlied III, 229—368, IV, 346—485, vgl. desselben Bibliographie der Gesch. des deutsche Kirchenliedes u. Das deutsche Kirchenlied von M. Luther bis auf Nic. Herman; mein A tikel Bohemian Brethren's hymnody in Julian's Dictionary of Hymnology, London Murra (enthält ein vollständiges Verzeichnis der böhm. und deutschen Brüdergesangbücher); Wolka Das deutsche Kirchenlied der böhm. Brüder, Prag 1891; Zahn, Die geistl. Lieder der Brüd in Böhmen, Mähren und Polen, Nürnberg 1875; Hostinský, Jan Blahoslav a Jan Josqui Prag 1896. Wichtig sind auch die politischen Geschichtswerke, geschichtlichen Zeitschriften u Lokalgeschichten wie in Bezug auf Böhmen: Palacký, Geschichte von Böhmen; Tomek, Dějep města Prahy, namentlich auch die Zeitschrift des böhm. Museums „Časopis českého Musea in Bezug auf Mähren: Wolny, Kirchliche Topographie Mährens; d'Elvert, Beiträge zur G schichte u. Statistik Mährens und Österreich. Schlesiens; Schriften der histor.-statist. Sekti der k. k. mähr.-schles. Gesellschaft des Ackerbaues, der Natur- und Landeskunde.

1. Entstehung und älteste Geschichte bis 1496. — Die Gemeinsch der böhmischen Brüder verdankt ihren Ursprung der hussitischen Bewegung. Als die g mäßigte Partei der Hussiten, die Calixtiner, ihren Frieden mit dem Basler Konzil g schlossen und 1433 in den sog. Kompaktaten einige Zugeständnisse erhalten hatte, ve band sie sich mit dem böhm. Adel gegen die radikaler gesinnten Taboriten, die 14 in der Schlacht bei Lipan unterlagen. Seitdem war deren politische Macht in Böhm gebrochen. Es gab nun nur noch zwei anerkannte kirchliche Parteien in Böhmen, näml außer den Katholiken oder der Partei sub una (sc. specie communicantium) d auf den Basler Kompaktaten stehenden Hussiten, die Partei sub utraque oder d Utraquisten. Freilich weite Kreise des böhm. Volkes fühlten sich durch dieses Ergebn der langen Kämpfe nicht befriedigt, und die Unzufriedenheit wuchs um so mehr, deutlicher das Bestreben Roms hervortrat, auch die geringen Zugeständnisse bei günstig Gelegenheit wieder zurückzunehmen. Unter diesen Verhältnissen nahm die religiöse Z splitterung im Lande einen gewaltigen Umfang an. Seit länger als einem halb Jahrhundert hatten Waldenser festen Fuß in Böhmen gefaßt und bei Bildung d Taboritenpartei eine hervorragende Rolle gespielt. Darin freilich scheint mir Preger weit zu gehen, daß er die Taboriten als „die Fortsetzung der böhmischen Waldesier

einer Umwandlung und Gestaltung, wie sie durch die Zeitumstände bedingt war", bezeichnet (Preger, Über das Verhältnis der Taboriten zu den Waldesiern des 14. Jahrh., München 1887), denn die Waldenser blieben auch in Böhmen noch neben den Taboriten als selbstständige Genossenschaft fortbestehen, die an gewissen von diesen nicht angenommenen Sonderlehren wie der Verwerfung des Eides, des Gebrauchs der Waffengewalt u. a. festhielten. Auch die durch Friedrich Reiser vermittelte Beeinflussung der Waldenser durch die Taboriten beweist die Selbstständigkeit beider Erscheinungen (vgl. auch Goll im böhm. Athenäum 1887 „Nové spisy o Valdenských"). Außer den Waldensern waren im Verlauf der Hussitenkämpfe Adamiten hervorgetreten, entweder erst neuerdings aus dem Auslande eingedrungene Brüder des freien Geistes oder Reste jener mutmaßlichen Katharer in Böhmen, gegen die der Brief des Papstes Johann XXII. vom 1. April 1318 (s. Dudik, Iter romanum II, 136 ff.) gerichtet war. Mit der durch Žižka 1421 vollzogenen Zerstörung ihres Hauptsitzes auf einer Insel des Flusses Naser waren sie dennoch nicht völlig vernichtet worden. Zu diesem Erbe der hussitischen Zeit, den Resten der Taboriten, Waldenser und Adamiten, kamen nun noch infolge der angedeuteten kirchlichen Lage eine ganze Anzahl neu entstehender Gemeinschaften, deren geschichtliche Bedeutung nur darin besteht, daß sie die allgemeine Zerfahrenheit charakterisieren. Ein durch besondere Sittenstrenge oder geistige Begabung sich auszeichnender Priester oder Laie bildete den Mittelpunkt einer solchen Gemeinschaft, die sich oft nicht über die Grenzen des betr. Dorfes hinaus erstreckte. In Mähren sammelte z. B. ein Priester Stephan eine Gemeinde von Anhängern um sich, erst in Kremsier, dann in Meseritsch; in Böhmen bildeten sich derartige in Chelčic (spr. Cheltschitz), Diwischau, Wilemow u. a. Das ihnen Gemeinsame scheint gewesen zu sein die Unzufriedenheit mit den kirchlichen Zuständen der Gegenwart, die Anschauung, daß nur der von Todsünde freie Priester die Sakramente giltig spenden könne, und der Gebrauch des Brudernamens unter den Mitgliedern der einzelnen Gemeinschaft. Auch in Prag bildete sich eine derartige Gemeinschaft als Frucht der Predigtthätigkeit des utraquistischen Erzbischofs Rokycana. Seit 1448 Pfarrer an der Prager Teinkirche suchte er mit Ernst und Eifer auf Besserung der Sitten und Vertiefung des religiösen Lebens hinzuarbeiten, davon legen seine noch vorhandenen Predigten Zeugnis ab. Das Gesetz Gottes sei das höchste aller Gesetze, ihm müsse sich das Leben der Einzelnen aber auch die staatliche und kirchliche Gewalt unterordnen. Diese Gedanken, verbunden mit einer rücksichtslosen Kritik, die Rokycana ebenso an der röm. wie an der utraquist. Kirche und Geistlichkeit übte, machten tiefen Eindruck. Besonders wurde dadurch einer seiner Zuhörer Namens Gregor zu weiterem Nachdenken über die kirchliche Lage seines Vaterlandes angeregt. Gregor war nach einer späteren Nachricht (einer Schrift Blahoslavs von 1556) ein Neffe Rokycanas, der Sohn seiner Schwester, die mit einem armen Landedelmann verheiratet war. Er scheint einer der jungen Edelleute gewesen zu sein, die 1446 im Slavenkloster in Prag dem Mag. Přibram das Gelübde ablegten, der, ein konservativer Führer des Utraquismus, das verödete Slavenkloster mit utraquistischen Mönchen neu zu besetzen versuchte. Wenn Ritschl aus der gut beglaubigten Nachricht, daß Gregor eine Zeit lang Mönch des Slavenklosters war — er selbst beruft sich in einer seiner Schriften auf eine von ihm dort gehaltene Predigt — folgern will, daß wir in den böhm. Brüdern „eine Abzweigung der franziskanischen Bewegung zu erkennen haben" (ZKG II 1878 S. 397), so widerspricht seiner Hypothese alles, was wir von den damaligen kirchlichen Zuständen Böhmens und von der Entstehungsgeschichte der böhm. Brüder wissen. Um Gregor sammelte sich etwa in den Jahren 1453 und 1454 ein Freundeskreis solcher, die wie er bestrebt waren, die praktischen Konsequenzen aus den Predigten Rokycanas zu ziehen. Namentlich waren es die Ausführungen von dem Wert des Dienstes guter Priester und von den Gefahren, die mit dem Dienst schlechter Priester verbunden seien, wodurch diese Zuhörer Rokycanas veranlaßt wurden, sich nach dem Dienst guter Priester umzusehen. Sie standen zugleich in enger Verbindung mit Rokycana und thaten nichts ohne seine Beratung. Das Suchen nach „guten Priestern" brachte die Freunde in Verbindung mit den Gemeinschaften in Diwischau, Wilemow und schließlich, auf Rokycanas direkte Empfehlung hin, auch mit Chelčic.

Das Haupt der Chelčicer Brüder bildete ein Laie Namens Peter, von dessen Leben wir sehr wenig wissen. Das einzige feste Datum in seiner Lebensgeschichte ist das Jahr 1419. Damals befand sich Peter in Prag in regem Verkehr mit den Führern der hussitischen Bewegung. Als im Oktober dieses Jahres Žižka und Nikolaus von Husinec den Prager Magistern die Frage vorlegten, ob, wenn die Obrigkeit ihre Pflicht, die

Wahrheit zu schützen, versäume, das Volk mit den Waffen für sie eintreten dürfe, und die Magister diese Frage für Fälle der äußersten Not bejahten, erhob Peter in persönlichen Verhandlungen mit Jacobellus gegen diese Entscheidung heftigen Widerspruch. Das Gesetz Christi, sein Wort und Beispiel verbiete dem Christen jeden Kampf und jegliches Blutvergießen auch in der Notwehr und in der Rechtspflege, es gebiete bedingungslose Feindesliebe. In Chelčic, wohin sich Peter wahrscheinlich bald nach Ausbruch des Krieges zurückzog, hat er verschiedene Schriften abgefaßt, in denen er seine Anschauungen darlegt. Jireček führt in seinem Rukověť 17 Schriften Peters an, von denen das Hauptwerk: „Das Netz des wahren Glaubens" und die „Replik gegen Biskupec" 1893 im Auftrag der Petersburger Akademie von Jagič mit einer russischen Einleitung unter dem Titel Сочинения Петра Хельчицкаго. herausgegeben worden ist. Einige kleinere Schriften Peters veröffentlichte 1891 Karásek im Prager Comenium. — Peter hat sich keiner der husitischen Parteien angeschlossen. Sympathischer als die Utraquisten waren ihm die Taboriten, doch teilte er nicht ihre Abendmahlslehre und vor allem verwarf er, daß sie mit dem Schwert für ihre Überzeugung eintraten. Die Normalgestalt der Kirche sieht Peter in dem apostolischen und nachapostol. Zeitalter, ehe noch „Konstantin dem Sylvester Reichtümer und weltliche Macht schenkte, wodurch das Gift in die Kirche eindrang". Denn beides ist mit dem Gesetz Christi unverträglich, unter dem Peter stets das Doppelgebot der Liebe Mt 22, 37 ff. und Gal 6, 2 versteht. Diesem steht das von der weltlichen Gewalt vertretene Recht als unvereinbarer Gegensatz gegenüber. Eine Kirche mit weltlicher Gewalt ist darum ebenso wie ein christlicher Staat ein Widerspruch in sich selbst. Die wahren Christen sollten im heutigen Staat wieder ebenso leben wie die ersten Christen im heidnischen Staat: rechtlos aber den Forderungen des Staates nachkommend, soweit es ihr Gewissen erlaubt und dabei bedingungslose Liebe übend. — Die Anschauungen Peters und gerade auch ihre Formulierung nötigen zur Annahme eines starken waldensischen Einflusses auf ihn (vgl. Goll, Quellen und Untersuchungen II, Prag 1882), ja man könnte versucht sein, ihn als Mitglied der Waldenser in Anspruch zu nehmen und, daß er selbst in seinen Schriften die Waldenser niemals erwähnt, könnte eher dafür als dagegen geltend gemacht werden. Aber dagegen, daß er wenigstens in der Zeit, als Gregor und seine Freunde mit ihm bekannt wurden, Mitglied der Waldenser gewesen sei, spricht einmal seine selbstständige und isolierte Stellung allen kirchlichen Erscheinungen seiner Zeit gegenüber und sodann der Umstand, daß Gregor und seine Freunde ihn und die Chelčicer Brüder deutlich von den ihnen wohlbekannten Waldensern unterscheiden. Einen Zusammenhang mit der franziskanischen Bewegung muß ich aber auch bei Peter als nicht nachweisbar und als höchst unwahrscheinlich bezeichnen (s. Ritschl a. a. O.). Ob Peter seine „Brüder" schon irgendwie organisiert und soziale Ordnungen für sie aufgestellt hat, ist völlig unbekannt. Nachrichten darüber, die z. B. Jireček Rukověť I, 287 giebt, beruhen auf Mißverständnis. Das christliche Lebensideal Peters und seine Betrachtung der kirchl. Entwicklung hat aber auf Gregor und seine Freunde einen nachhaltigen Eindruck gemacht und ihnen den Gedanken nahegelegt, die Verwirklichung jenes Ideals zu versuchen. Auf ihre Bitte hin erwirkte ihr Freund und Berater Rokycana beim König Georg Poděbrad für sie die Erlaubnis, sich auf der ihm gehörigen Lititzer Herrschaft in dem Dorfe Kunwald anzusiedeln. Da der Pfarrer des nahe gelegenen Senftenberg Michael von Anfang an in enge Verbindung mit ihnen trat, und der Dienst eines „guten" Priesters mit ein Beweggrund für ihre Separation war, so liegt die Vermutung nahe, daß sie schon früher mit Michael in Verbindung standen und mit Rücksicht auf ihn Kunwald gewählt hatten. Die Ansiedelung geschah 1457 oder 1458 (über das Datum s. Goll im Casopis česk. Mus. 1884 S. 44). Wie groß jener Prager Freundeskreis war, ob nur einzelne Männer oder ganze Familien ihnen angehörten, wissen wir nicht, doch ist das letztere wahrscheinlich. Jedenfalls sind sehr bald aus den verschiedenen Gemeinschaften, mit denen man in Verbindung gestanden hatte, Familien nach Kunwald gezogen, denn das älteste Dokument der Brüdergeschichte, ein Synodalbeschluß von 1464 setzt das Vorhandensein von Familien mit bürgerlichem Beruf von Witwen und Waisen voraus (Michael erscheint in den älteren Quellen bisweilen mit dem Beinamen starý = der Alte. Erst bei Lasicius (1599) und seitdem findet sich der Beiname Bradacius i. e. bradaty = barbatus).

Aus dieser Darstellung von der Entstehung der böhm. Brüder ergiebt sich, daß die immer noch verbreitete Ansicht, als seien sie aus den Resten der Taboriten hervorgegangen, in dieser Form unrichtig ist. Sie schrieben selbst 1471: „Unser Wandel i

in Prag bekannter als in anderen Städten, wie wir ein bußfertiges Leben führten als Zuhörer des Mag. Rokycana nnd anderer, die sich ihm anschlossen; namentlich ließen wir uns auch beraten und verkehrten mit dem Priester Martin Lupač, dem Priester Johann Opočna, auch in Wilemow, in Diwischau, einige auch in Chelčic, denn aus diesen Gemeinschaften ist unsere Verbindung entstanden." Dazu gehören nach anderen Äußerungen der Brüder auch noch Waldenser (Goll, Quellen und Untersuchungen I) und auch einige von denen, die „Sünde nicht für Sünde halten", schlossen sich „nach geziemender Buße" ihnen an, worunter wir jedenfalls Adamiten zu verstehen haben. Fast gleichzeitig mit der Ansiedlung in Kunwald trat der Königgrätzer Priester Martin mit einem Teil seiner Gemeinde den Brüdern bei. Sie ließen sich in dem nicht weit von Kunwald gelegenen Städtchen Krčín (spr. Kertschien) nieder. — Das Lebensideal, zu dessen Verwirklichung sich diese bunt zusammengesetzte Gesellschaft hier auf der Lititzer Herrschaft vereinigt hatte, war im wesentlichen mit dem des mittelalterlichen Mönchtums identisch. Doch lag ein bedeutungsvoller Unterschied von diesem darin, daß man eben nicht einen neuen Mönchsorden gründete, daß man nicht die Grundlagen der bürgerlichen Ordnung Familie, Sondereigentum, bürgerlichen Beruf verwarf, sondern daß man eine christliche Gemeinde zu organisieren versuchte, in der die bürgerliche Ordnung in jenen ihren Grundlagen verchristlicht werden sollte. Die ältesten Institutionen der Brüder tragen allerdings ein unklares und widerspruchsvolles Gepräge, das nach meiner Meinung sich nur dadurch erklärt, daß die Brüder zur Erreichung jenes Ziels eine anderswoher überkommene Organisation ihrer Gemeinde versuchten. Die Grundzüge derselben erkennen wir aus einigen Synodalbeschlüssen der Jahre 1464—67. Die Gemeinde zerfiel in drei Gruppen: 1. die Anfangenden oder Büßenden, zu ihnen gehörten die Kinder bis zu ihrem 12. Jahre und alle, die sich zur Aufnahme in die Gemeinschaft gemeldet hatten von ihrer Meldung bis zu ihrer Aufnahme; 2. die Fortschreitenden, die eigentliche Hauptmasse der Gemeinde, die in verschiedenen bürgerlichen Berufen lebte; für ihre Beaufsichtigung und Beratung waren bestimmte Hausväter und Hausmütter bestellt. Endlich 3. die Vollkommenen, die auf Sondereigentum verzichteten und ihren Besitz den Armen gegeben hatten, vor allem die, „welche um des Wortes Gottes willen reisen", oder wie sie auch genannt werden, die Priester, obgleich die Gemeinschaft damals einen Priesterstand mit eigener Weihe noch nicht hatte. Ihre Aufgabe ist die Verkündigung des Wortes und das Anhören der Beichte, sie sollen nicht einzeln, sondern immer zu zweien reisen, sich mit Handarbeit ihren Lebensunterhalt verdienen, regelmäßig Kollekten sammeln, deren Ertrag teils für die Armen, teils für sie, sofern sie ihre Bedürfnisse mit ihrer Arbeit nicht vollkommen bestreiten können, verwandt wird. Außer ihnen gehören aber auch noch gewöhnliche Brüder und Schwestern, die freiwillige Armut erwählt haben, zu dieser Klasse. An der Spitze der einzelnen Gemeinden standen ein oder mehrere Älteste, von deren Befugnissen wir aber nichts näheres erfahren. Ebensowenig wissen wir etwas über die Zusammensetzung der öfters abgehaltenen Synoden. Es ist nun beachtenswert, daß schon vor 1467 die eigentümlichen Kennzeichen der Klasse der Vollkommenen auf die Priester beschränkt werden. Ferner deuten die 1464 getroffenen Bestimmungen, daß jene wandernden Priester nicht in fremden Gemeinden Beichte hören und nur mit Bewilligung der betr. Ältesten das Wort verkündigen sollen, auf einen früheren Zustand hin, in dem das nun Verbotene Gebrauch war. Das Bestreben tritt hervor, die Wanderprediger in fest stationierte Priester zu verwandeln. Es ist aber kaum denkbar, daß, wenn jene Einrichtungen erst 1457 neu und original von der Gemeinschaft geschaffen worden wären, sich schon in so kurzer Zeit das Bedürfnis einer Umgestaltung derselben geltend gemacht hätte. Nehmen wir hinzu, daß die von den Brüdern ausgesprochenen Grundsätze wie der des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen u. a. m. jedenfalls nicht als die unmittelbare Grundlage jener Einrichtungen angesehen werden können, so legt es sich nahe, diese als einen traditionell überkommenen Besitz der Brüder anzusehen, der nun sehr bald nach ihren neuen Bedürfnissen und Grundsätzen umgestaltet werden mußte. Da die Verwandtschaft dieser Einrichtungen mit denen der Waldenser in die Augen springt, so werden sie es wohl auch sein, deren Erbe in dieser Beziehung die Brüder angetreten haben. Ob mittelbar oder unmittelbar, darüber läßt sich freilich nichts aussagen, denn von den Gemeinschaften, die die Brüder selbst als die Quellen ihrer Verbindung angeben, wissen wir nicht viel mehr als die Namen. Möglich, daß auch schon die Diwischauer, Wilemower oder Chelčicer Gemeinschaft Einrichtungen unter sich getroffen hat, die eine Nachahmung der waldensischen waren.

Im Blick auf die Entstehungsgeschichte der böhm. Brüder ist übrigens zu beachten, daß ihre Quellen fast ausschließlich aus Gregors Feder stammen; andern Brüdern mochte sich die Entstehungsgeschichte je nach ihrer Herkunft anders darstellen. Eine solche Darstellung besitzen wir von Amos, der sich bei einer später im Schoß der Brüder entstandenen Streitigkeit mit einer kleinen Zahl von Anhängern trennte und eine Entstehungsgeschichte der Brüder allerdings mit der ausgesprochenen Tendenz schrieb, damit den Prioritätsbeweis für sich und seine Genossen gegenüber Gregor und dessen Freunden zu führen (Gindely BG I S. 19 u. Goll, Čas. česk. Mus. 1884 S. 159).

Der eigene Kultus, den die Brüder bald nach ihrer Ansiedlung auf der Lititzer Herrschaft eröffneten, ihre Vernachlässigung der kirchlichen Ceremonien, ihre eigenartige Abendmahlsfeier u. a. m. veranlaßte die benachbarte Geistlichkeit zu Beschwerden, und König Georg, der damals gerade mit den deutschen Fürsten wegen Erlangung der Kaiserkrone in Unterhandlungen trat, wollte die Gelegenheit benutzen, seinen Eifer in Unterdrückung der in Böhmen wuchernden Ketzereien zu beweisen. Er begann darum 1460 mit Verhaftungen gegen die Brüder vorzugehen. Auch Gregor, Michael und Martin waren vorübergehend in Haft. Rokycana, der immer noch in freundschaftlichem Verkehr mit den Brüdern stand — die Darstellung als habe er die Ansiedlung in Kunwald veranlaßt, um die Brüder auf gute Art los zu werden, ist unrichtig — that alles, was in seiner Macht stand, um die Verfolgung zu mildern. Auch im Sinne Georgs war sie wohl nicht ernst gemeint. Sie schlief allmählich ein, wenn auch die Brüder noch längere Zeit sich nur heimlich versammeln konnten. Immerhin mußte das Gefühl des Gegensatzes zur herrschenden Kirche bei den Brüdern dadurch bedeutend verschärft werden. Andererseits drängte die schon beobachtete Tendenz, die Wanderprediger in fest stationierte Priester zu verwandeln und ihre Thätigkeit der Kontrolle der Ältesten zu unterstellen, zu weiterer Umgestaltung. So beschlossen denn die Brüder 1467 durch Schaffung eines eigenen von der Kirche unabhängigen Priesterstandes ihren endgiltigen Bruch mit dieser zu vollziehen. Der geschichtliche Hergang mag nach der von Goll vorgeschlagenen Kombination der nicht völlig übereinstimmenden Quellenberichte folgender gewesen sein (vgl. Goll, Quellen und Untersuchungen I).

Schon vor 1467 hatten die Brüder mit den Waldensern und ihrem „Bischof" Stephan, mit dem sie durch Rokycana und Lupač bekannt geworden waren, Verhandlungen wegen eines Zusammenschlusses mit ihnen geführt. In Stephan haben wir jedenfalls einen der 3 Genossen Friedrich Reisers zu erblicken, von denen er in seinem Verhör in Straßburg aussagt: „der eine heißt Michel, der andere Mathis, der dritte Stephan, einer sei tot" (Böhm, Friedrich Reisers Reformation des K. Sigmund, Leipzig 1876 S. 87. Über Mathis-Matheus Hagen s. Wattenbach, Inquisition gegen die Waldenser in Pommern und der Mark Brandenburg, Berlin 1886, S. 77 ff.). Jene Verhandlungen waren daran gescheitert, daß die Waldenser als Gesamtheit von einem offenen Bruch mit der römischen Kirche nichts wissen wollten. Doch aber hatten sich einige von ihnen den Brüdern angeschlossen, unter andern ein alter Waldenserpriester. Er sowie einige Vertreter der deutschen Waldenser waren bei der Synode mit anwesend, zu der 1467 etwa 60 Brüder aus verschiedenen Teilen Böhmens und Mährens sich versammelten, um die Wahl und Weihe eigener Priester vorzunehmen. Als Ort bezeichnet die später fixierte Tradition das Dorf Lhotka in der Nähe von Reichenau. Man war sich der Tragweite dieses Vorhabens wohl bewußt, darum sollte Gott selbst durch das Los bestimmen einmal, ob es an der Zeit sei, den Schritt zu wagen, sodann, welche Personen die ersten Priester sein sollten. Es wurden also 9 Kandidaten aufgestellt. Jeder von ihnen mußte einen aus 12 Zetteln ziehen, von denen 9 leer und 3 mit „jest" (er ist) beschrieben waren. Würden alle 9 Kandidaten leere Zettel erhalten, so sollte die Wahlsynode auf 1 Jahr vertagt werden. Das geschah jedoch nicht, sondern Matthias, Elias und Thomas erhielten die drei beschriebenen Zettel. Darauf folgte die „Bestätigung" der Gewählten durch Handauflegung jenes alten Waldenserpriesters, wie es scheint, gemeinschaftlich mit dem Priester Michael (?), im Namen und Auftrag der Synode. Endlich wurde durch nochmalige engere Loswahl einer der 3, nämlich Matthias, dazu bestimmt, daß er „die erste Stelle in der Amtsgewalt" inne haben sollte oder zum „Bischof", wie Michael sich in einem 1478 mit dem utraquistischen Konsistorium abgehaltenen Kolloquium nach dem Bericht Korandas ausdrückt. Erst im Mai des folgenden Jahres 1468 machten die Brüder Rokycana Mitteilung von dem Geschehenen, und dadurch scheint der endgiltige Bruch mit ihm herbeigeführt worden zu sein. Aber unter den Brüdern selbst trat jetzt ein Zwiespalt hervor, „ob es so bleiben

solle". Die Folge davon war der Beschluß, den aus jenen dreien zum Bischof gewählten Matthias durch den Waldenserbischof Stephan zum Bischof weihen zu lassen. Merkwürdigerweise wurde aber nicht Matthias selbst zu Stephan gesandt, sondern der Priester Michael. Er traf in Süd-Mähren mit Stephan zusammen, empfing von ihm die Bischofsweihe, übertrug dieselbe nach seiner Rückkehr auf Matthias, worauf er dieses nur ad hoc empfangene Bischofsamt niederlegte ebenso wie sein aus römischer Weihe stammendes Priestertum, und sich nochmals von Matthias zum Brüderpriester weihen ließ. Ebenso weihte Matthias nochmals jene zwei anderen, Thomas und Elias. So stellt sich der Vorgang nach dem Bericht Michaels und anderer Augenzeugen dar. Spätere Darstellungen schon zu Anfang des 16. Jahrh. weichen vielfach davon ab zum Teil aus dem Bestreben, die Beteiligung der Waldenser möglichst zu beschweigen. — Es ist wohl nicht möglich, völlig klar und einheitlich die Gedanken darzustellen, von denen sich die Brüder bei dieser Konstituierung leiten ließen, einmal weil diese Vorgänge zugestandenermaßen ein Kompromiß zwischen widerstreitenden Meinungen darstellen, sodann weil die einzelnen Meinungen in sich wohl auch nicht völlig klar waren. Zunächst konnte der Ausgangspunkt der Brüder nicht der positive Wunsch sein, eine eigene Kirche gründen zu wollen, kein Beispiel legte ihnen diesen Gedanken nahe, sondern der negative, von der römischen Kirche sich zu trennen. Weshalb? Sie werfen ihr böse Praxis und böse Theorie vor. Vor den äußeren bösen Werken könne man sich ja hüten, aber in die Glaubensirrtümer und die abgöttischen Werke werde man, fast ohne es zu wollen, verstrickt, weil der ganze Kultus mit allen seinen Ceremonien darauf beruhe. Durch ihn werde Christus geradezu verdrängt, während er auf ihn hinweisen sollte, „weil sie in die Sakramente alles das gelegt haben, was in Christo selbst geglaubt und durch den Glauben angeeignet werden sollte" (Dekrety S. 3). Dazu kamen noch als verschärfende Momente die Anschauungen, daß die Wirksamkeit der Sakramente wenigstens bis zu einem gewissen Grad von der moralischen Beschaffenheit des spendenden Priesters abhängig sei, und daß jeder Beamte der durch Reichtum und weltliche Macht vergifteten röm. Kirche schon wegen seines Zusammenhangs mit ihr sich in Totsünde befinde. Für den an die Stelle des röm. Kultus zu setzenden Gemeindegottesdienst, in dessen Mittelpunkt ausschließlich Christus stehen sollte, waren Kultusbeamte, Priester erforderlich. Jene früher erwähnten Wanderprediger eigneten sich nicht dazu, denn einmal bestand gerade das Eigentümliche ihrer Thätigkeit darin, daß sie im Herumwandern das Wort verkündigten und die Beichte hörten, vor allem aber waren sie nicht von der Gemeinde gewählt, sondern führten ihr Amt auf Grund innerer Berufung, wie z. B. Gregor selbst, dem wir zu verschiedenen Zeiten in Prag, Teplitz, Klattau, Vitanovitz begegnen. Aber gerade die Wahl durch die Gemeinde bezeichnen die Brüder als ein Haupterfordernis des wahren Priesters. Da außerdem für die erste Priesterwahl noch eine besondere göttliche Bestätigung erwünscht war, so ergab sich jene erzählte Vereinigung von Gemeindewahl und Loswahl. Auch die Bestätigung durch den Waldenserpriester und Michael — über die Mitwirkung des Letzteren drücken sich die Quellen undeutlich aus — geschieht einmal auf Grund ihres Priesteramtes, das von den Brüdern als giltig anerkannt wird, sodann auf Grund des Mandats der Gemeinde. Die Brüder sind davon überzeugt, daß beide, nicht nach römischem aber nach altkirchlichem Recht, zur Weihe von Priestern befugt gewesen seien. Diese Überzeugung haben sie auch später noch vertreten. So schreiben sie 1471: „Aber es könnte jemand einwerfen, diese Priester [der Waldenserpriester und Michael] wären keine Bischöfe gewesen. Darauf antworten wir: uns hat dabei nicht als Muster gedient der Ursprung der Priesterschaft von den hohen Ämtern der röm. Kirche, sondern das Beispiel der ersten apostol. Kirche. Denn es giebt untrügliche Stellen in der Schrift, daß damals Bischof und Priester dasselbe gewesen sei". Danach konnte der Waldenserpriester kraft des ihm gewordenen Auftrags hier als Bischof fungieren und die drei Gewählten giltig weihen. Und ebenso bedurfte Matthias keiner anderen Weihe als seine beiden Genossen, denn nicht eine höhere Weihe, sondern der besondere Auftrag der ihm wurde, machte ihn zum Bischof. Nun behaupten aber die Brüder in der Apologie von 1503 speziell von den Waldensern, daß „bei ihnen, wie einige von uns es gesehen, die bei ihrer Priesterordination zugegen waren, beides zugleich erteilt wird, das Priestertum und das Bischofstum, und nur was die Ausübung des letzteren betrifft, wenn die Not nicht drängt, dieselbe niemandem zusteht, außer er sei an erster Stelle oder dazu befohlen". So konnte die Frage entstehen: liegt hier ein solcher Notfall vor? ist es nicht möglich, nicht aus prinzipiellen Gründen, sondern nur um der unter den Waldensern geltenden Ordnung willen, die

Weihe von dem Waldenserbischof Stephan zu erlangen? Das scheint der Gegenstand jenes oben berichteten „Zwiespalts“ gewesen zu sein, „ob es so bleiben solle“. Unleugbar war die mit einer Sendung zu Stephan verbundene große Gefahr. Durfte man diese drei, die der jungen Gemeinschaft eben erst durch das Los gleichsam unmittelbar von Gott geschenkt worden waren, dieser Gefahr aussetzen, nur um bei Gründung des Priestertums alle ordnungsgemäßen Formen zu erfüllen? Man fand den oben geschilderten Ausweg, daß nicht Matthias selbst oder alle drei Gewählten zu Stephan gesandt wurden, sondern Michael die Vermittlung übernahm. Diese zweite Weihe durch Stephan wird aber von den Brüdern stets als eine innerkirchliche Angelegenheit behandelt, die die außerbrüderischen Kreise nichts angeht. Katholiken und Utraquisten gegenüber pflegen sie die Rechtmäßigkeit ihrer Priesterweihe auf die Identität von Priestertum und Bischoftum, also auf die erste Weihe bezugnehmend, zu gründen. In späteren Darstellungen verschmelzen beide Weihen in eine. — Was endlich die Frage der sog. apostolischen Succession betrifft, so ist zunächst beachtenswert, daß die Brüder der Weihe eine geringe, nur formale Bedeutung beilegen. Durch Gemeindewahl und Losbestätigung waren die Gewählten bereits Priester geworden, die Weihe wurde nur vollzogen, „da wir gutes im Sinn haben sollen nicht nur vor Gott, sondern auch vor der ganzen Welt, um, soweit es möglich ist, mit allen Menschen im Frieden zu bleiben und ihnen kein Ärgernis zu geben“. Sie waren gewiß von dem Vorhandensein der apostol. Succession im priesterlichen Amt überzeugt, doch scheinen sie dabei immer mehr an eine Succession der Gesinnung als an eine rein äußerliche gedacht zu haben. Sie schreiben 1471 von den Römischen: „Das Amt auch der Schlimmsten verherrlichen sie und behaupten, daß es das apostolische sei . . ., es daher leitend, weil sie in diesem Amte sind einer nach dem andern wie an einer Schnur.“ Dann nach Erzählung der bekannten Legende von der Schenkung Konstantins fahren sie fort: „Als dann dieser Kaiser den Sylvester herrlich und reich machte, da geschah eine Zerteilung dieser Schnur, daß nur ein kleiner und schwacher Faden noch bei ihnen blieb . . . Aber diese Amtsgewalt ist wahr und mächtig auf die Priester übergegangen, welche in dem apostolischen Ursprung blieben [d. h. auf die Waldenser].“ Daß Stephan oder sein Ordinator die röm. Bischofsweihe besessen habe, läßt sich nicht beweisen. Der von Schweinitz in „History of de Unitas fratrum“ S. 141 ff. versuchte Nachweis ist mißlungen, weil er mit geschichtlich unrichtigen Voraussetzungen geführt wird. S. mein „Bischoftum der böhm. Brüder“ Herrnhut 1889.

Die Mitglieder dieser neukonstituierten Gemeinschaft nannten sich „Brüder“, und nach ihren Hauptorten nannte man sie in den verschiedenen Teilen des Landes Kunwalder, Bunzlauer Brüder u. a. m. Als Gesamtheit nannten sie sich jednota bratrská = die Gemeinschaft der Brüder. So sprechen sie später auch von einer römischen und lutherischen Gemeinschaft (jednota římská, luterianská), indem sie mit dem Wort „Kirche“ (církev) vorwiegend die allgemeine christliche Kirche bezeichnen. Comenius in Ohlášeni 1635 schreibt: že toliko za jednu církve částku aneb jednotu měli (sie hielten sich nur für einen Teil der Kirche oder für eine Gemeinschaft). Als sie später Latein zu schreiben anfingen, übersetzten sie jene Bezeichnung ethymologisch richtig mit „unitas fratrum“ (jeden = unus, jednota = unitas). Sinnentsprechender wäre societas fratrum gewesen, jedenfalls liegt in dem Namen unitas nicht, wie er manchmal verstanden worden ist, eine unionistische Tendenz angedeutet. Die Bezeichnung „Brüder“ ist die charakteristische, die bereits in den verschiedenen älteren böhm. Gemeinschaften üblich gewesen war. Der Name fratres legis Christi stammt erst aus der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts und ist nie allgemein gebräuchlich worden. Die Gegner nannten sie für gewöhnlich Waldenser oder Pickarden (Verstümmelung von Begharden). So heißen sie auch in den Regierungserlassen (in Luthers Briefen: Valdenses), und dadurch wurde diese Bezeichnung so allgemein üblich, daß die Brüder selbst sie auf dem Titel vieler ihrer Schriften in der Form gebrauchten: „die Brüder, die man aus Neid und Haß Waldenser oder Pickarden nennt“.

Die nächste Folge der Ereignisse von 1467 war eine erneute Verfolgung, die bis zu König Georgs Tod 1471 — auch Rokycana starb in demselben Jahr — andauerte. Sie erstreckte sich auch auf die Waldenser, und in jenen Jahren erlitt Stephan in Wien den Feuertod. Vielleicht im Zusammenhang damit ging man auch in Brandenburg aufs neue scharf gegen sie vor. Infolgedessen kamen um 1478 2 Waldenser aus Brandenburg zu den Brüdern, wodurch sich ein Verkehr zwischen diesen und den brandenburgischen Waldensern entspann, der damit einen Abschluß fand, daß nach 1480 eine Anzahl der

letzteren sich den Brüdern anschloß und in Landskron in Böhmen und Fulneck in Mähren ansiedelte. In Mähren wurden die Brüder und Waldenser unter König Matthias geduldet, bis zu Ende seiner Regierung um 1488 ein Auswanderungsbefehl gegen sie erschien, der aber bald auf Verwendung einiger hochgestellter Gönner wieder zurückgenommen wurde. Ein Teil der Brüder war schon in die Moldau ausgewandert, sie scheinen in einem der nächsten Jahre wieder zurückgekehrt zu sein. — Gefahrvoller als die äußeren Bedrängnisse wurden für den Bestand der Unität innere Streitigkeiten. Wir sehen, daß das Lebensideal der Brüder auf den ersten Blick zwar dem franziskanischen nahe verwandt erscheint, aber einen charakteristischen Unterschied glaubten wir darin wahrzunehmen, daß die Brüder die Grundlagen des bürgerlichen Lebens nicht als Hindernisse der christlichen Vollkommenheit verwarfen, sondern auch sie dem „Gesetz Gottes" zu unterstellen trachteten, kurz daß sie eine christliche Gemeinde schufen. Dieser Gedanke mußte sich auswirken, und was sich mit ihm nicht vertrug, mußte auf die Dauer unerträglich werden. So fiel zuerst die Klasse der Vollkommenen, deren Vollkommenheit auf freiwilliger Armut beruhte (s. oben), nur die Priester sollten noch besitzlos bleiben; aber auch das war inkonsequent, darum wird auch ihnen bald Sondereigentum gestattet. Die Brüder hatten von Anfang an, vielleicht unter waldensischem Einfluß, den Eid, als im Neuen Testament verboten, verworfen und ebenso jegliche Ausübung der Gewalt als dem Gesetz Gottes d. h. dem Gesetz der Gottes- und Nächstenliebe widersprechend. Der letztere Gedanke war geradezu ein konstituirendes Moment ihrer Gemeinschaft, und doch stieß seine Durchführung auf Schwierigkeiten. Ein brüderischer Bauer oder Knecht durfte also seinem Grundherrn nicht Heeresfolge leisten oder Häscherdienste thun, ein brüderischer Städter konnte kein städtisches Amt bekleiden, das mit irgend welcher Ausübung der Rechtspflege (Richter, Schöffen, Ratsherr) oder mit Eidesleistung verbunden war. Ein adliger Gutsherr konnte überhaupt nicht Bruder werden. Die äußeren Schwierigkeiten, die sich daraus ergaben, waren vielleicht noch zu überwinden, obgleich ein rein passives Verhalten für alle möglichen Lagen auch nicht ausreichte. Bedeutender waren innere Bedenken. War es wirklich unmöglich das Amt eines Richters oder die Stellung eines Grundherrn als gottgegebenen Beruf aufzufassen und unter streng christliche Gesichtspunkte zu bringen, wie man es in der Unität mit andern Berufsarten zu thun versuchte? Man verlangte zwar im allgemeinen, wenn ein adeliger oder sonstiger Inhaber der weltlichen Gewalt der Unität beitreten wollte, müße er seine Stellung und seinen Stand aufgeben. Einzelne thaten das auch, aber wir erfahren in den Streitigkeiten um 1490, daß dieser Gebrauch seit Anfang der Unität nicht konsequent durchgeführt worden sei. So bildete sich denn allmählich eine Partei, die Änderung jener strengen Grundsätze verlangte, um der Gefahr eines Auseinanderfallens von Theorie und Praxis zu entgehen. Haupt derselben war der Baccalaur Prokop aus Neuhaus, der der Unität seit ihrer Gründung angehörte. Ihm schlossen sich an die Baccalauren Lukas aus Prag, Laurentius Krasonicky u. a. Diese suchten mit Hilfe ihrer gelehrten Bildung nun auch den Nachweis zu führen, daß ihre freiere Stellung die schriftgemäßere sei. Da die konservative Gegenpartei unter Amos und Jakob ausschließlich aus Laien bestand, suchten sie es so darzustellen, als ob es sich hier um den Gegensatz von schlichtem Laienchristentum und schillernden Theologumenen der Gelehrten handle. Eine 1490 in Brandeis abgehaltene Synode suchte einen Vergleich zwischen beiden Parteien zu stande zu bringen: Womöglich soll ein Bruder sich aus allem heraushalten, was mit der weltlichen Macht zusammenhängt, aber „obgleich es schwierig ist, bei solchen Dingen sich in dem Guten zu bewahren und vor dem Bösen zu hüten, ist es doch nicht unmöglich, wenn dieser Mensch in der Hilfe des Höchsten wohnen wird." Die Vorsteher der einzelnen Bezirke sollen im einzelnen Fall die Entscheidung treffen und den betreffenden Brüdern Anweisungen über ihr Verhalten geben. Aber noch in demselben Jahr wurde der Beschluß rückgängig gemacht und die konservative Partei gelangte zur Herrschaft, bis eine Reichenauer Synode 1494 den Brandeiser Beschluß endgiltig wiederherstellte. Die Konservativen sonderten sich unter ihrem Haupt Amos von der Unität und bildeten als „kleine Partei" oder Amositen eine eigene Gemeinschaft, die hauptsächlich vom Kampf gegen die Unität lebte, und bis tief ins 16. Jahrhundert fortbestand. Mit dem Ergebnis dieser Kämpfe hatte die Loslösung der Unität von dem Waldensertum und den Grundsätzen Peters einen gewissen Abschluß erreicht. Das zeigte sich bald in der Stellung, die die Brüder zu ihrer eignen Vergangenheit einnahmen. Eine Synode des Jahres 1495 will sich nur noch bedingt zu den Schriften Gregors bekennen, soweit sie mit der hl. Schrift übereinstimmen (Dekrety

S. 2), Peter erscheint bald als der Urheber mancher Irrlehren, Hus wird jetzt häufiger citiert, den die alten Brüder als Anstifter blutiger Kämpfe getadelt hatten. Der geschichtliche Zusammenhang mit den Waldensern ist den Brüdern unbequem, er wird möglichst verschwiegen und diese Tendenz erlangt deutlichen Einfluß auf die Geschichtsschreibung. — Vielleicht stand mit den eben erwähnten Ereignissen eine Reise im Zusammenhang, die Lukas und Thomas im Frühjahr 1498 zu den Stammsitzen der lombardischen Waldenser nach Norditalien unternahmen. Lukas sagt davon nur: „ich erkannte, daß es Menschen sind, die die Welt lieb haben, indem sie unter der Decke von Namen und Schmuck nach der Begierde ihres Herzens wandeln, und daß kein Grund vorhanden ist, zu ihnen zu gehen, sondern, daß sie mehr Ursache hätten, zu andern zu gehen". Erinnert man sich zugleich an die früher zwischen den Brüdern und Waldensern stattgefundenen Verhandlungen, so legt sich die Vermutung nahe, daß Lukas auf Grund der Auseinandersetzung mit der „kleinen Partei" einen letzten Versuch machen sollte, sie zum offenen Bruch mit der römischen Kirche zu veranlassen. Mit dieser Reise steht ein Schriftenaustausch zwischen Brüdern und Waldensern im Zusammenhang, auf den hier noch kurz hingewiesen werden muß. Nach Camerarius brachten die beiden Brüder 2 Briefe von den Waldensern mit, den einen im Namen der Brüder an König Vladislav gerichtet, den andern von einem gewissen Theodor de Fonte Citiculae an die utraquist. Priester in Böhmen. Die Historia Fratrum aus Mitte des 16. Jahrhunderts (Hs.) erwähnt zum Jahr 1499 vier Schreiben an die Brüder nach Böhmen gesandt: 1. an die Brüder, 2. an einen gewissen Mag. Georg nach Prag von Antonius, 3. das Schreiben Stambi Romani, 4. an König Vladislav. Von diesen Schriftstücken können wir nur das Schreiben an Vladislav weiter verfolgen, von den übrigen wissen wir nichts. Die Bibliothek des Trinity-College in Dublin besitzt nämlich die Hs. eines waldensischen Traktats: La epistola al serenissimo Rey Lancelau. Die den Anfang bildende Anrede stimmt genau mit der von Camerarius lateinisch mitgeteilten überein. Dem Inhalt nach ist die Schrift von den Brüdern verfaßt und zwar, wie sich mir aus einer Stelle ergiebt im Jahre 1498 (s. meine „deutschen Katechismen" S. 147; Goll, Quellen und Untersuchungen I S. 68); übrigens nach Goll „eine heftige Polemik gegen die bösen Priester, durchaus ungeeignet dem König überreicht zu werden". Die Erklärung dieses Sachverhalts ist schwierig. Was konnte den Brüdern die Fürsprache der Waldenser beim König nützen? noch dazu treten die Brüder in ihrem eigenen Namen redend auf. Die Angaben des Camerarius, daß die Waldenser den Brüdern die Schrift ins Lateinische übersetzt hätten, weil sie meinten: Latini sermonis adhuc Fratres esse imperitiores, ist sehr unwahrscheinlich; der Prager Baccalaureus Lukas, der wenige Jahre darauf einige Bekenntnisschriften in lateinischer Sprache veröffentlichte, wird diese Hilfe wohl nicht nötig gehabt haben. Die einfachste Annahme wäre, daß die Brüder jene Schrift als ein Zeugnis ihres Glaubens den Waldensern übergaben, dann müßte freilich die Angabe, Lukas habe die Schrift von den Waldensern mitgebracht als später aus einem Mißverständnis entsprungen bezweifelt werden. — Hierher gehört ferner die waldensische Schrift „Ayczo es la causa del nostre departiment de la gleysa Romana", die eine oft eng an den böhmischen Wortlaut sich anschließende Bearbeitung der 1496 von Lukas verfaßten Schrift: „O příčinách oddělení" (Von den Gründen der Trennung. Herrnhuter Hs. III fol. 98ff.) darstellt. Daß es sich dabei um eine Bekenntnisschrift der Brüder an die Waldenser handelt, wird dadurch besonders deutlich, daß die Waldenser die hier geschilderte und begründete Trennung von der römischen Kirche thatsächlich nicht vollzogen haben. — Endlich hängt mit der italienischen Reise der Brüder unzweifelhaft auch die waldensische Schrift De l'Antechrist zusammen. Auch für sie giebt es ein böhmisches Gegenstück in dem 2. Teil der 1491 von Lukas verfaßten „Bárka", der den Sondertitel „o Antikristovi" führt und mit dem 1. Teil nur lose zusammenhängt. Stellenweis findet sich fast wörtliche Übereinstimmung zwischen der böhmischen und waldensischen Schrift, aber der Nachweis für die Priorität der böhmischen ist schwerer zu führen als bei der vorigen teils wegen des allgemeineren Themas, teils weil wir die Schrift des Lukas nur in einer „verbesserten und veränderten" Ausgabe von 1512 besitzen (Beschreibung der Hs. des böhm. Museums von Goll in Časopis česk. Mus. 1883 S. 362ff.).

2. Die Brüder unter Lukas. Die Zeit von 1496—1528 erhält ihr Gepräge durch die kraftvolle, überall durchgreifende Wirksamkeit des Lukas. Trat er äußerlich auch erst im J. 1517 als Oberbischof an die Spitze der Unität, so war doch sein Einfluß schon unter seinen Amtsvorgängern (Prokop — 1507, Thomas aus

Prelouč — 1517) der maßgebende. Sein Werk vornehmlich ist die nach dem Ausscheiden der „kleinen Partei" nötig gewordene Reorganisation der Unität auf den neuen Grundlagen. An die Stelle des patriarchalischen Regiments traten bestimmt fixierte Rechtsformen. Eine große Menge sozialer Ordnungen, die alle Lebensverhältnisse berücksichtigten, sollte den Aufbau der christlichen Gemeinde auf den neu gewonnenen Grundsätzen regeln. Die Lehranschauungen, zu deren Formulierung bisher erst schwache Ansätze gemacht worden waren, wurden nun ebenfalls auf anderen Grundlagen in systematischem Zusammenhang dargestellt. Unter diesen verschiedenen Gesichtspunkten entfaltete Lukas eine bedeutende schriftstellerische Thätigkeit. Jireček führt a. a. O. 68 zum Teil recht umfangreiche Schriften von ihm an und seitdem sind immer noch mehr aufgefunden worden. — Die äußere Existenz der Unität wurde bald zu Anfang des 16. Jahrhunderts schwer bedroht. Während Vladislav bisher die Brüder geduldet hatte, suchte ihn nun der in hohem Ansehen stehende Hauptvertreter des böhmischen Humanismus Bohuslav von Lobkowitz zum Einschreiten gegen sie zu veranlassen. Denn dieser sah die Wurzel der mannigfachen Übelstände in der religiösen Zersplitterung. Gleichzeitig sandte Alexander VI. den Dominikaner Heinrich Institoris als Bücherzensor für Böhmen und Mähren nach Olmütz (Bulle vom 4. Februar 1500), der nach einer resultatlosen Disputation mit einigen Vertretern der Brüder nun allenthalben heftig gegen diese predigte. Endlich machten die Ende 1501 wieder begonnenen Ausgleichsverhandlungen zwischen Rom und den Utraquisten die letzteren zu einem gemeinsamen Vorgehen gegen die Brüder geneigt. Ein königliches Mandat vom 5. Juli 1503 verbot zunächst in Prag und den königlichen Städten die fernere Duldung der Brüder und die katholischen Stände führten freiwillig auch auf ihren Gütern dieses Verbot durch. Ein Kolloquium, das die utraquistische Geistlichkeit mit einigen Brüdern in Prag abhielt, vermochte die Brüder natürlich nicht von ihren „Irrlehren" zu überzeugen ebensowenig wie eine von ihnen dem König überreichte lateinische Konfession (1503. Lydius, Waldensia II, S. 1 ff. Nos homines depressi etc.) diesen umstimmte. Vielmehr wurde er durch zwei giftige Briefe des Olmützer Domherrn Augustin Käsebrot noch mehr gegen die Brüder eingenommen (Antwort der Brüder auf diese Briefe Lydius, Waldensia, S. 34 ff.), so daß er 1507 ein schärferes Mandat gegen sie erließ (Inhalt unbekannt. In der dadurch veranlaßten Bittschrift der Brüder nennen sie es dira condemnationis sententia und sagen von seinem Inhalt: nos tanquam sicarios et haereticos a vobis condemnatos, de natali solo praeter ius terrae abagendos esse. Lydius II, S. 21). Eine allgemeine und durchgreifende Wirkung konnten aber die königlichen Mandate erst durch ihre Annahme von seiten des Landtags erlangen. Darum legte Vladislav dem auf St. Jakob (25. Juli) 1508 berufenen Landtag einen die Brüder betreffenden Gesetzentwurf vor, der auch von den Ständen angenommen und als allgemein giltiges Landesgesetz in die Landtafel eingetragen wurde. In demselben wurden die öffentlichen und geheimen Zusammenkünfte der „Pickarden" verboten. Alle ihre Bücher und Schriften sind zu vernichten. Sie selbst sollen der katholischen oder utraquistischen Kirche beitreten. Ihre Geistlichen und Lehrer, die nach empfangenen Unterricht sich keiner der beiden anerkannten Kirchen anschließen wollen, sind als königliche Gefangene zu behandeln. Bis Weihnachten soll das Gesetz von allen Ständen ausgeführt sein; wer dann noch einen „Pickarden" bei sich duldet, verfällt in eine Geldstrafe. Durch dieses Gesetz wurde die rechtliche oder richtiger rechtlose Stellung der Brüder in Böhmen fast für die ganze Zeit ihres Bestehens festgestellt. Der mährische Landtag dagegen weigerte sich, dasselbe anzunehmen. Als die 1541 durch einen Brand in Prag zerstörte Landtafel auf den folgenden Landtagen neu redigiert werden mußte, versuchten die brüderischen Stände die Wiederaufnahme dieses Gesetzes zu verhindern, doch ohne Erfolg. Erst durch den Majestätsbrief Rudolfs II. 1609 wurde es außer Kraft gesetzt. Es ist aber für die politischen Zustände Böhmens im 16. Jahrhundert höchst bezeichnend, daß eine gesetzlich verbotene Gemeinschaft wie die Brüder zu solcher Blüte und Bedeutung gelangen konnte. Das war nur möglich weil der Adel die Gesetze nur soweit befolgte, als sie ihm genehm waren. Der König war meist außer Landes zu sehr beschäftigt, um mit Entschiedenheit auf die Durchführung der Gesetze dringen zu können, und versuchte er es, so hielten gewiß die meisten Stände gegen ihn zusammen, um jedes Anwachsen der königlichen Macht zu verhindern. Zunächst wurde jedenfalls das Gesetz mit ziemlicher Strenge zur Ausführung gebracht, so daß die Brüder in arge Bedrängnis gerieten. Überall erfolgte Schließung der Versammlungshäuser, Vertreibung der Brüderpriester, Verhaftungen, auch einzelne Hinrichtungen. Lukas selbst geriet in Gefangenschaft,

aus der ihn nur der Tod Wladislavs 13. März 1516 befreite. Mit diesem Ereignis trat sofort ein Nachlaß in der Verfolgung ein, die von Anfang an einzelne Stände nur widerwillig mitgemacht hatten. Unter der Regierung von Wladislavs Sohn Ludwig hörte sie bald ganz auf, da diese einen weitergehenden Verfall der königlichen Macht bedeutete. Der Sitz der Unitätsleitung, der während der Verfolgung nach Mähren (Prerau) verlegt worden war, kam nun wieder nach Böhmen (Jungbunzlau), zumal da Lukas, der hier wohnte, 1517 als Obersenior an die Spitze der Unität trat. Unter seinem Oberseniorat fand die erste Berührung der Brüder mit der deutschen Reformation statt. Durch die Leipziger Disputation 1519, in der Eck unter anderm versuchte Luther als einen Verteidiger des Hus zu brandmarken, war man in Böhmen zuerst auf Luther aufmerksam geworden. Die Selbstzersetzung, in der sich hier der Utraquismus befand, verschaffte ihm rasch Anhänger. Die erste Kunde von den Brüdern erhielt Luther durch ihren kleinen Katechismus, die „Kinderfragen", von dem ihm eine wohl kaum durch die Brüder veranlaßte deutsche Übersetzung wahrscheinlich schon 1521 in die Hände kam. Schon vorher waren einige Brüder auf Luther aufmerksam geworden. In einem uns unbekannten Jahr kamen drei aus Breslau vertriebene lutherisch gesinnte Mönche nach Leitomischl zu den Brüdern und fanden im dortigen Brüderhaus Aufnahme. Unter ihnen befand sich der nachmalige Liederdichter Michael Weiße (Gindelys Darstellung, als habe es gleichzeitig zwei Männer dieses Namens gegeben, die Czerwenka a. a. O. II S. 185 Anm. wiederholt, beruht auf Mißverständnis einer Quelle). Durch diese Leute scheint Johann Horn (böhm. Roh), der sich als Gehilfe des Priesters Laurentius Krasonicky in jenem Brüderhaus befand, Luthers Schriften kennen gelernt zu haben. Er ging mit Begeisterung darauf ein und besuchte im Frühjahr 1522 Luther in Wittenberg. Dieser hatte kurz zuvor von Speratus, der sich damals in Iglau in Mähren befand, 11 Artikel unter der Überschrift „Conclusiones Beghardorum" zur Begutachtung erhalten, die angeblich eine kurze Zusammenfassung der Brüderlehre enthielten. Luther konnte sich nun selbst mit Horn darüber besprechen (Luthers Brief an Speratus vom 16. Mai 1522; „ich acht, der Piccardten Artikel sind dir nicht lauter und rein fürkommen, denn ich hab alle Ding aus ihnen selber erforscht." Enders Luthers Briefwechsel Nr. 526), zugleich äußerte er den Wunsch nach einer gesonderten Darstellung der brüderischen Abendmahlslehre, da er mit der im Katechismus gegebenen sich nicht einverstanden erklären konnte. In einer zweiten Gesandtschaft schickte nun Lukas wahrscheinlich noch im Juni die gewünschte „Rechenschaft" (počtu vydání) über die Abendmahlslehre handschriftlich (Luther: „darumb ichs auch wider verdeutschen noch drucken habe lassen." Vom Anbeten des Sakraments 1523. Erl. Ausg. Bd 28 S. 390), die den Titel „von der siegreichen Wahrheit" führte, und die gedruckte lateinische Apologie von 1511 (s. Lukas in seiner Erwiderung auf die Schrift Vom Anbeten des Sakraments und Luther a. a. O. S. 413). Horn hatte aber zugleich eine Abschrift jener Conclusiones Beghardorum nach Hause mitgebracht und sie durch Krasonicky Lukas mitgeteilt, worauf dieser in einem Brief vom 13. Juli 1522 sie als eine böswillige Erfindung bezeichnete (Herrnhuter Hss. XI, 207 ff.). Luther muß jene genannten beiden Schriften der Brüder schon am 4. Juli gehabt haben, als er an Spalatin von den Gesanden der „Pighardi" schrieb (Enders, Luthers Briefwechsel Nr. 553), denn die hier berührte Lehre der Brüder von der Wiedertaufe wird nicht im Katechismus wohl aber in der Apologie erwähnt, auch der Vorwurf „quod obscura phrasi et barbara utuntur" paßt wohl auf das Latein der Apologie, nicht aber auf die kurzen und deutlichen Formulierungen des Katechismus. — Unabhängig von diesem direkten Verkehr mit den Brüdern wurde Luther um dieselbe Zeit von anderer Seite nochmals veranlaßt, sich über die Brüder zu äußern. Der Priester Benedikt Optat hatte vier Fragen über die Abendmahlslehre mit der Bitte an Speratus gesandt, Luther zu einer Beantwortung derselben zu veranlassen, die unterm 13. Juni erfolgte (Enders, Luthers Briefwechsel Nr. 546). Speratus ließ diese Fragen dann mit Luthers Antwort als eigene Schrift drucken. So erfuhr Lukas davon, und da in einer dieser Fragen auch die Abendmahlslehre der Brüder berührt worden war, fühlte er sich veranlaßt, in einem Brief vom 2. Dezember 1522 sich eingehender darüber zu äußern (Herrnhuter Hss. XI, 198 ff.). Wenn Luther an Speratus schreibt, daß ihm jene Fragen des Optat durch Gesandte der Brüder überbracht worden seien, so ist das nach allem, was wir sonst davon wissen, so unwahrscheinlich, daß wir einen Irrtum oder ein Mißverständnis auf Luthers Seite annehmen möchten. Auf Grund dieses Verkehrs und Schriftenaustausches gab nun Luther sein zusammenfassendes Urteil über die Abendmahlslehre

und einige andere Lehren der Brüder in seiner Schrift „Vom Anbeten des Sakraments". Dieselbe muß in der ersten Hälfte des Jahres 1523 verfaßt worden sein, denn die ausführliche Antwort der Brüder (91 enggedruckte Quartseiten) war schon am 23. Juni fertig und verließ am 16. September die Presse. In dieser, die jedenfalls von Lukas verfaßt war, gehen die Brüder auf den höflichen ja freundschaftlichen Ton ein, den Luther angeschlagen hatte, stellen aber mit Bestimmtheit ihren abweichenden Standpunkt im einzelnen fest. Die Darlegungen Luthers über die Rechtfertigung aus dem Glauben scheinen sie in ihrer wahren Bedeutung ebensowenig wie viele seiner Zeitgenossen verstanden zu haben. Gleichwohl erklärte sich Luther, dem die Antwort im Oktober überbracht wurde, wenigstens hinsichtlich der Abendmahlslehre zufriedengestellt (L. an Hausmann: De Pighardis jam non male sentio, audita eorum praesentibus ipsis fide circa sacramentum eucharistiae. Enders, Luthers Briefwechsel Nr. 727). Da nun auch brüderische Adlige begannen, ihre Söhne auf die Wittenberger Universität zu schicken, wünschten die Brüder sich über die dort herrschenden sittlichen Zustände Klarheit zu verschaffen und sandten zu diesem Zweck 1524 Horn und Weiße dorthin. Das Ergebnis scheint kein befriedigendes gewesen zu sein, wenigstens behauptet Comenius (Ecclesiae Slavonicae Historiola 1660 S. 30), daß von da an eine Entfremdung zwischen Luther und den Brüdern eingetreten sei. — An Erasmus sandten die Brüder wahrscheinlich 1520 eine Gesandtschaft nach Antwerpen, veranlaßt durch einen Brief desselben an den böhmischen Adligen Joh. Slechta von Všehrd vom 1. November 1519. Erasmus jedoch weigerte sich, ein den Brüdern günstiges Zeugnis auszustellen, das Lukas vielleicht den böhmischen Humanisten gegenüber hatte verwerten wollen. — Der Wunsch der Brüder, sich der lutherischen Bewegung möglichst fern zu halten, mußte durch die von Gallus Cahera in Prag angestifteten Wirren (1523—29) nur verstärkt werden, zumal da in ihrem Gefolge 1525 das Vladislavsche Mandat vom Landtag wieder aufs neue eingeschärft wurde. In seinen letzten Lebensjahren sah Lukas sich noch zu einer Auseinandersetzung mit den Habrowaniten oder Lultscher Brüdern in Mähren veranlaßt, die mit der „kleinen Partei" im Zusammenhang stehend, den Cölibat, das geistliche und weltliche Amt und die Eidesleistung verwarfen, in der Abendmahlslehre Karlstadt folgten und statt der Wassertaufe nur die Geistestaufe gelten lassen wollten. Nach einer resultatlosen Unterredung fand noch einige Jahre hindurch ein ziemlich erregter Schriftwechsel statt. Auch ein Annäherungsversuch der aus Tirol in Mähren eingewanderten Täufer endete 1528 mit völliger Entzweiung. Von der Verwandtschaft beider, die Keller behauptet (MH. d. Com. Ges. 1896 S. 304), hatten jedenfalls beide Teile nach den Quellen zu urteilen, damals nicht das mindeste Bewußtsein (Herrnhuter Hss. V, Fol. 333 ff.). Am 11. Dezember 1528 starb Lukas in Jungbunzlau in einem Alter von mehr als 70 Jahren und wurde in dem dortigen Brüderhaus, einem ehemaligen Kloster begraben. Die Organisation aber, die er der Unität gegeben hatte, ist ihr unverändert bis zu ihrem Ende geblieben.

Prinzipiell lag die oberste gesetzgebende Gewalt bei der aus sämtlichen Geistlichen aber keinen gewählten Abgeordneten der Gemeinden bestehenden Synode, die zugleich oberste Appellationsbehörde war, thatsächlich aber erscheint die oberste Verwaltungsbehörde, der Enge Rat (úzká rada) als die eigentliche leitende Behörde, der von der Synode gewählt wurde und dessen Mitglieder (ungefähr 10) ihm auf Lebenszeit angehörten. Das rechtliche Verhältnis der Synode zum Engen Rat erscheint nirgends näher bestimmt. Auf der Synode 1497 wurde dem Engen Rat von allen Unterwerfung und Gehorsam gelobt und es wurde ihm Vollmacht erteilt, ohne Beschluß einer Synode, was ihm gut scheine, zu verändern und zu ordnen. Es war Tradition, daß er von dieser Vollmacht keinen zu weitgehenden Gebrauch machte, und womöglich jährlich einmal eine allgemeine Synode abhielt. Daneben fanden auch noch Synoden in den einzelnen Bezirken statt. Der Vorsitzende des Engen Rates führte den Titel Richter (sudí). Anfangs war mit diesem Amt das Bischofsamt verbunden in der Person des Matthias, da er sich aber in dem Streit mit der „kleinen Partei" der Lage nicht gewachsen zeigte, wurde Prokop an seiner Stelle sudí und Matthias behielt nur als Bischof die Ordinationsgewalt. Im Auftrag des Engen Rates nahm er 1499 die beiden zuerst von ihm zu Priestern geweihten Thomas und Elias (s. oben) zu Bischöfen an (durch Handschlag. Dekrety S. 36). Nach des Matthias Tode (1500), mit dem zugleich der Rücktritt des Prokop aus seiner Stellung verbunden gewesen zu sein scheint, wurde die wieder vereinigte Regierungs- und Ordinationsgewalt auf 4 neugewählte Brüder: Thomas, Elias, Lukas und Ambrosius verteilt, von denen die beiden letzteren zugleich die

Bischofsweihe empfingen, die die beiden ersten schon besaßen. Jeder von ihnen erhielt einen Sprengel, in dem er die oberste Leitung versah und dessen Priester er ordinierte. Der den Jahren nach Älteste unter diesen 4 führte nun den Titel Richter und hatte besondere Befugnisse (Dekrety S. 43. 44; Goll, Quellen u. Unters. I, S. 36 Anm.). Jafet, der 1605 schrieb, hat diese Verfassung auf die Anfangszeit übertragen und von 1467 an die immer zusammen regierenden 4 Bischöfe nachzuweisen gesucht. Diese ganz wertlose Darstellung hat dann Wengierski (Regenvolscius) weiter verbreitet, infolgedessen sie noch heute immer wieder auftaucht. An der Spitze jeder Gemeinde stand der Priester oder Vorsteher (správce), der im „Brüderhaus" wohnte und sich von einem Handwerk oder von Ackerbau ernährte. Er durfte Eigentum besitzen aber mit gewissen Einschränkungen, wenn er z. B. eine Erbschaft machte, mußte er sie an den Engen Rat abliefern, wo sie ihm für Fälle der Not oder der Dienstunfähigkeit aufgehoben wurde. Die Ehelosigkeit des Priesters wurde nicht grundsätzlich gefordert, aber bei der stets unsichern Lage des Brüdertums wurde sie aus praktischen Gründen gewünscht und war bis in die 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts die Regel. Bei dem Priester lebte sein Gehilfe oder Diakon, der ihm sowohl in seinem Handwerk als auch im Schulehalten und besonders im Unterricht der im Brüderhaus wohnenden Akoluthen (Jünglinge die zum Priesterberuf angelernt wurden) zur Hand ging. Er begleitete ihn auf seinen seelsorgerischen Gängen, durfte predigen, in Notfällen taufen und beim Abendmahle administrieren, nicht selbst spenden; ebenso durfte er nicht am Schluß der Gemeindegebete den Segen sprechen. Neben und zum Teil über dem Priester stand ein Gemeinderat zunächst zur Verwaltung des Gemeindevermögens und des Armenwesens. Die Einkünfte bestanden abgesehen von Schenkungen und Stiftungen in jährlich zwei Kollekten (zu Weihnachten und Johanni). Ein Ausschuß von 3 Personen verwaltete speziell die Armengelder. Streitigkeiten der Gemeindemitglieder unter einander oder auch mit dem Priester hatte der Gemeinderat zu schlichten, über die Sitten zu wachen und Kirchenzucht zu üben. Die nächsthöheren Instanzen waren der Enge Rat und die Synode. Diesem Gemeinderat entsprach ein weiblicher Gemeindeausschuß aus bejahrten Witwen und Jungfrauen, der über Sitte und Zucht bei den Schwestern zu wachen hatte. Durch diese Einrichtung sollte den mit der Ehelosigkeit der Priester verbundenen sittlichen Gefahren nach Möglichkeit begegnet werden, die die Brüder bei den römischen Priestern in so erschreckender Weise kennen gelernt hatten. Dieser Verfassungsrahmen ist nun von Lukas oder von den durch ihn geleiteten Synoden mit einer großen Menge einzelner Bestimmungen ausgefüllt worden, die sich auf die verschiedenen Berufsarten, Stände, Altersklassen, Lebenslagen u. s. w. beziehen, teils bestimmte Vorschriften teils und hauptsächlich Grundsätze, die durch einzelne Beispiele erläutert werden. Viele derselben finden sich in den Dekrety. Zusammengefaßt gab sie Lukas 1527 heraus unter dem Titel: „Anweisungen für den Dienst des Priesteramtes". 2. Teil: „Anweisung und Belehrung für die verschiedenen Stände, Altersklassen, Rangklassen und Charaktere" (Zprávy kněžské s. Jireček Ruk. I, 477; Gindely I, S. 85ff.). Diese Verfassung und Ordnung, deren Werden wir hauptsächlich aus den Dekrety erfahren, blieb nach Lukas unverändert. Sie wurde zuerst im Zusammenhang beschrieben von Lasicius im VIII. Bd seiner Brüdergeschichte (verfaßt Ende des 16. Jahrh., herausg. v. Comenius 1649) und offiziell von den Brüdern zusammengestellt auf der Generalsynode zu Żeravic (spr. Scherawitz) in Mähren 1616 (gedruckt böhm. und latein.: Ratio disciplinae 1632 in Lissa u. öfter s. auch Köppen, Die Kirchenordnung und Disziplin der alten hussitischen Brüderkirche, Leipzig 1845).

3. Überblick über die Entwicklung von 1528—1621. Mit Lukas' Tod hat die selbstständige Entfaltung der Brüderunität einen gewissen Abschluß erreicht. Die lutherischgesinnte Partei unter den Brüdern, deren Hauptvertreter Johann Horn (Roh) und Michael Weiße, ferner Johann Augusta, Mach Sionsky u. a. waren, trat nun stärker hervor und bekam die Leitung der Unität in ihre Hände. Nach einem kurzen Regiment des geistig unbedeutenden Martin Skoda wurde 1532 Horn Richter. Ihn überragt an Bedeutung noch sein Kollege Johann Augusta. Mit sehr mangelhafter wissenschaftlicher Bildung, aber großer Charakterstärke, Energie und feuriger Beredsamkeit ausgerüstet und tief durchdrungen von dem Wert der eigentümlichen Güter der Unität suchte dieser Verbindungen der Brüder mit den Evangelischen des Auslandes anzuknüpfen und zu pflegen. Nach seinen späteren Bekenntnissen erschienen ihm, der als echter Bruder wenig Sinn für Lehrunterscheidungen hatte und auch wenig Wert darauf legte, die Evangelischen des Auslandes als eine große einheitliche Partei der römischen

Kirche gegenüber. Als einen Teil dieser Partei wollte er die Brüder angesehen wissen. So kam es ihm sehr gelegen, daß bald nach 1530 Markgraf Georg von Brandenburg sich durch Konrad v. Krajek nach der Lehre der Brüder erkundigen ließ. Es wurde ein Bekenntnis aufgesetzt und Luther dafür gewonnen, es mit einer empfehlenden Vorrede in Wittenberg drucken zu lassen (Rechenschafft des glau/bens: der dienst vnd / Ceremonien, der Bruder jn / Behemen vnd Mehrern, / welche von etlichen Pickar- / ten, vnd von etlichen / Waldenser genannt / werden. / Sampt einer nützlichen Vorrhede / Doct. Mart. Luth. / Wittemberg. / M. D. XXX iij. 4°). Das ursprüngliche Exemplar dieser Konfession, das Luther zur Begutachtung vorgelegt worden war, hatten einige Freunde der Brüder ohne deren Wissen und Wollen in der Schweiz drucken lassen. Die Brüder erfuhren davon erst, als das Buch bereits verkauft wurde und konnten nur noch durch den Aufkauf möglichst vieler Exemplare die Verbreitung zu verhindern suchen (Rechenschaft des / Glaubens, der Dienst vnd / Ceremonien, der Brüder / in Behmen vnnd / Mehrern. / o. J. u. O. klein 8°). Die Vergleichung beider Drucke zeigt, daß die Brüder kein Bedenken getragen haben, ganz bedeutende Änderungen im Sinn Luthers vorzunehmen, um seine Empfehlung ihrer Konfession dadurch zu erlangen. Der so begonnene Verkehr mit Luther wurde in den folgenden Jahren fortgesetzt (der letzte Brief Luthers an Augusta vom 5. Oktober 1542 s. Gindely, Fontes S. 28). Gleichzeitig knüpfte Augusta aber auch mit den Straßburger Theologen Verbindung an. Sein Abgesandter an Bucer Matthias Červenka traf 1540 hier auch unerwartet mit Calvin zusammen, von dessen Anwesenheit in Straßburg die Brüder nichts gewußt hatten. Eine Reaktion gegen diese Bestrebungen, den Verkehr mit den Evangelischen des Auslands zu pflegen, trat im Zusammenhang mit den veränderten heimischen Verhältnissen ein. In dem neuen Administrator Mistopol erhielt der hinsiechende Utraquismus ein Oberhaupt, das mit dem neiderfüllten Haß gegen die gesunde lebenskräftige Gemeinschaft der Brüder das Bestreben verband, den Utraquismus durch völlige Lutheranisierung wieder lebensfähig zu machen. Den angebotenen Kampf nahm Augusta mit gewohnter Energie auf. Man betonte wieder schärfer die Eigenart der Brüder den reformatorischen Erscheinungen des Auslandes gegenüber durch Rückgang auf die grundlegenden Schriften des Lukas (s. das Auftreten Horns auf der Synode 1546 Gindely I, 292).

Ein anderer Zug, der die Geschichte der Brüder nach Lukas (1528—1547) charakterisiert, ist das stärkere Hervortreten des Brüderadels. Ich kann diese Erscheinung nicht, wie es bisweilen geschehen ist, als ein Zeichen beginnenden Verfalls betrachten. Die kirchliche Frage war in jener Zeit zugleich in hohem Grade eine politische. Wie die Reichsstände auf den Reichstagen, so mußten auch die Landstände auf den böhmischen Landtagen Stellung zu ihr nehmen, und die brüderischen Stände mußten hier für die Existenzberechtigung ihrer kirchlichen Gemeinschaft eintreten. In diesem Sinn überreichten sie 1535 dem König Ferdinand ein Bekenntnis der Brüder, das von dem gesamten Brüderadel 12 Glieder des Herrenstandes und 33 Glieder des Ritterstandes unterzeichnet war. Die Gefahr lag ja nahe, daß dadurch die eigentlich kirchliche Behörde dem Adel gegenüber in eine schiefe Stellung kam und sich mehr oder weniger abhängig von ihm fühlte, eine Gefahr, die übrigens schon längst bestand, sofern die Brüder von Anfang an besonders seit 1508 die Duldung, die sie genossen, nur ihren einzelnen Grundherren verdankten. Wie aber schon unter Lukas während einer Verfolgung ein Adliger, der vermieden hatte, sich öffentlich als Bruder zu bekennen, ausgeschlossen wurde, so wußte auch Augusta mit eiserner Strenge ohne Ansehen der Person Ordnung und Zucht aufrecht zu erhalten. Daß aber durch den Adel die Unität in den böhmischen Aufstand 1547 verwickelt worden sei, ja daß „die Senioren und die ganze Unität als die idealen Urheber desselben“ angesehen werden müssen (Gindely I, 293), dafür giebt es auch nicht den Schatten eines Beweises. Allerdings befanden sich unter den 26 Adligen, die von Ferdinand nachher zur Rechenschaft gezogen wurden, 10 Mitglieder der Unität, aber die Senioren hatten sich völlig aus der politischen Bewegung herausgehalten und auch in ihren amtlichen Äußerungen viel taktvoller als Mistopol benommen (Gindely I, 299 und meine Ausg. von Bileks „Gefangenschaft Augustas“ S. 6, 113). Für Ferdinand war die angebliche politische Gefährlichkeit der Unität ein erwünschter Vorwand, sie womöglich zu vernichten, was schon längst seine Absicht gewesen war. Das Vladislavsche Mandat wurde erneuert, und da einige Güter, die bisher Hauptsitze der Brüder waren, durch Konfiskation königlich geworden waren, und die bisherigen Beschützer der Brüder sich unter den gegenwärtigen Verhältnissen der Ausführung des Mandats nicht entziehen konnten, so wurde thatsächlich zunächst die Unität in Böhmen

so gut wie zerstört. Der Sitz der Oberleitung wurde nach Mähren verlegt aber das Gros der Gemeinden mußte überhaupt die königlichen Lande verlassen. Am härtesten erging es Augusta, der durch schnöden Verrat in des Königs Hände fiel und erst nach mehrfacher Folterung und einer 16jährigen Gefangenschaft 1564 freikam. Seine kirchenpolitischen Pläne hatten durch die Notlage der Zeit eine Einschränkung erfahren. Ein Zusammenschluß mit den Evangelischen des Auslandes war aussichtslos und auch für die Unität zwecklos geworden. Durch die Not gedrängt faßte Augusta den Entschluß, mit seinem bisherigen heftigen Gegner Mistopol in Verhandlung zu treten, um die Unität irgendwie auf den Rechtsboden des Utraquismus zu stellen. Die Vereinigung der Brüder und Utraquisten zu einer evang. böhm. Nationalkirche hat übrigens Augusta schon 1540 in einer Predigt als Ziel hingestellt. Ehe er diesen Plan ausführen konnte, wurde er verhaftet. Als aber nach langen Jahren der Gefangenschaft die Aussicht auf Befreiung durch die Fürsprache seiner Freunde sich ihm wieder aufthat, gewinnt auch jener Plan wieder festere Gestalt bei ihm. Beide evangelische Parteien sollen einander behilflich sein, sagt er in der Besprechung mit Mistopol 1563, „weil wir einen Ursprung haben, eine Nation, ein Blut und eine Sprache sind". Diesen Gedanken einer einheitlichen evangelischen böhmischen Nationalkirche hat er auch nach seiner Freilassung weiter verfolgt. Er soll sich mit dem Gedanken getragen haben, als ältester Brüdersenior (Richter), was er nach Horns Tod 1547 geworden war, zugleich utraquistischer Administrator zu werden. Für derartige Pläne fand Augusta bei den Brüdern selbst kein Verständnis, namentlich war sein Amtsgenosse Johann Blahoslav ihr entschiedenster Gegner. Man glaubte darin nur Äußerungen eines unbezähmbaren Ehrgeizes erblicken zu müssen. Die Zeiten hatten sich eben während Augustas Gefangenschaft wesentlich geändert. Die Brüder genossen wieder verhältnismäßige Ruhe und Duldung. Als allgemein geachtete, trefflich organisierte Gemeinschaft übten sie eine mächtige Anziehungskraft gerade auf die Besten und Edelsten im Adel und Volk aus. Der Utraquismus dagegen war in voller Auflösung begriffen, die Kompaktaten, die schon längst nicht mehr seine Bekenntnisgrundlage bildeten, wurden 1567 vom Landtag aufgehoben, ehe noch ein neues Bekenntnis und eine neue Rechtsgrundlage geschaffen worden war. Kein Wunder, daß unter diesen Verhältnissen das Bestreben der Brüder dahin ging, selbstständig für ihre Kirche staatliche Anerkennung zu erringen ohne Rücksicht auf den wesentlich lutherisch bestimmten Neuutraquismus. Besonders aussichtsvoll erschien dasselbe mit Rücksicht auf die angeblich protestantenfreundliche Gesinnung Maximilians. Deshalb suchten die Brüder von 1555 an durch mehrfache Besprechungen Blahoslavs mit Maximilians Hofprediger Pfauser in Wien die Gunst des Erzherzogs und womöglich bestimmte Zusagen für die Zukunft zu gewinnen (s. Gindely, Fontes XIX, S. 125 ff.), freilich ohne recht befriedigenden Erfolg. Diese Blahoslavsche Kirchenpolitik wurde auch nach dessen Tod (1571, Augusta † 1572) beibehalten. Demgemäß haben sich die Brüder, als 1575 die evangel. Landstände eine Konfession als Bekenntnis des Neuutraquismus oder der böhmischen evangelischen Kirche entwarfen, möglichst davon ferngehalten und sorgfältig darüber gewacht, daß in der Vorrede dazu in unzweideutiger Weise ihre Selbstständigkeit diesem Bekenntnis gegenüber zum Ausdruck kam. Allmählich fand jedoch wieder ein Umschwung statt. Die Aussicht für die Brüder als selbstständige Kirche neben der böhmischen anerkannt zu werden, wurde immer geringer und die wesentliche Interessengemeinschaft beider immer deutlicher. Als nun 1609 die Stände Rudolf II. zum Erlaß des Majestätsbriefs gezwungen hatten, machten sich auch die Brüder der darin gewährleisteten Religionsfreiheit teilhaftig, indem sie der böhmischen Konfession von 1575 beitraten, über deren Annahme sie schon 1608 eine grundsätzliche Erklärung abgegeben hatten. (Die Unionsurkunde mit jener Erklärung s. bei Niemeyer, Collectio confessionum pag. 847—851.) Alle Sondernamen sollten aufhören, die Mitglieder der einen böhmischen evangelischen Landeskirche sollten hinfort „utraquistische Christen" heißen. An ihrer Spitze steht ein Administrator und 11 Konsistorialräte. Der erste unter diesen ist ein Senior der Unität (Matthias Cyrus), von den übrigen 10 Räten sind 5 utraquistische Geistliche, 2 Brüderpriester und 3 Universitätsprofessoren. Neben diesem Konsistorium stehen dann die aus den 3 Ständen (je 8) gewählten 24 Defensoren. Trotz der Abschaffung der Sondernamen handelt es sich jedoch hier nicht eigentlich um eine Union, sondern mehr um eine Konföderation zwischen der Unität und der böhmischen Kirche. Denn die Unität behält ihre eigene Verfassung und Kirchenordnung, ja auch ihr Sonderbekenntnis (1564), ebenso wie die böhmischen Lutheraner sich auch ferner zur Augustana bekennen, nur wird von beiden Bekenntnissen behauptet

daß sie mit der böhmischen Konfession von 1575 vollkommen übereinstimmen (Comenius, Ohlášení 43). Im Zusammenhang damit wurde die Kirchenordnung der Brüder 1616 auf der Synode in Žeravic in Mähren endgiltig festgestellt und unter dem Titel: Ratio disciplinae ordinisque ecclesiastici in Unitate fratrum Bohemorum veröffentlicht. Der Plan, dieselbe für die ganze böhmische Kirche maßgebend zu machen, kam nicht zur Ausführung. Die geschichtliche Entwickelung hatte also Augusta Recht gegeben; seine Kirchenpolitik hatte über die Blahoslavs den Sieg davongetragen. Es war aber nur eine kurze Blüte, die dieser böhmischen Kirche beschieden war, die durch die Weißenberger Schlacht herbeigeführte Katastrophe vernichtete den Protestantismus in Böhmen und Mähren für mehr als 1½ Jahrhunderte. Man hat das Ende der Brüderunität manchmal so dargestellt, als habe schon in den letzten Jahrzehnten ein solcher Verfall des sittlichen und religiösen Lebens in ihren Reihen um sich gegriffen, daß ihre äußere Zerstörung nur die vorausgegangene innere besiegelte. Das läßt sich jedoch geschichtlich keineswegs nachweisen. Es ist richtig, daß die Zeiten der Ruhe und der gesicherten äußeren Existenz seit 1609 in mancher Beziehung erschlaffend wirkten, und daß die sittlichen und religiösen Zustände vor dem 30 jährigen Krieg wie in Deutschland so auch in Böhmen viel zu wünschen übrig ließen. Comenius hat sie uns in seinem „Haggaeus redivivus" geschildert in Form einer Bußpredigt an seine Volksgenossen, wobei immer zu berücksichtigen ist, daß eine Bußpredigt keine objektive geschichtliche Schilderung bieten will, sondern um ihres Zweckes willen, wenn nicht übertreibt, so doch einseitig darstellt. Wenn wir aber sehen, eine wie lange Zeit erforderlich war, ehe es der mit allen Gewaltmitteln des Staates arbeitenden römischen Kirche gelang, das Land wenigstens äußerlich zu rekatholisieren, mit welcher Zähigkeit sich evangelisches und gerade auch brüderisches Christentum in weiten Schichten der Bevölkerung unter den ungünstigsten Verhältnissen erhielt, wie unzählige die Auswanderung dem unerträglichen Gewissensdrucke in der Heimat vorzogen, und daß endlich noch 1781 nach Erlaß des Toleranzediktes eine große Anzahl sich als Brüder meldete und um staatliche Anerkennung der Brüderkirche bat, so scheint uns daraus hervorzugehen, daß nicht innerer Verfall, sondern einfach äußere rohe Gewalt die Brüderunität vernichtet hat.

4. Die Brüder in Preußen und Polen. Noch einen kurzen Blick haben wir auf die Schicksale der Brüder zu werfen, die infolge des schmalkaldischen Krieges zur Auswanderung aus Böhmen gezwungen wurden. Sie sammelten sich zunächst in Posen (Juni 1548) und begannen von hier aus Verhandlungen mit Herzog Albrecht von Preußen wegen Aufnahme in seinem Lande. Dieselbe wurde ihnen auch gewährt, aber unter so drückenden Bedingungen, daß namentlich nach Albrechts Tod 1568 einige von ihnen nach Mähren, die meisten nach Polen sich verzogen. Dieser preußische Unitätszweig hatte kaum 20 Jahre bestanden. — In Groß-Polen hatte die Reformation bisher noch keinen Eingang gefunden, nur unter dem Adel und dem deutschredenden Teil der Bevölkerung fand sich hier und da lutherische Gesinnung. Da die Brüder sich auf ihrer Durchreise einige Zeit in Posen aufhielten, fanden sie unter der Bürgerschaft Anklang. Eine kleine Gemeinde bildete sich, die von Georg Israel, dem Senior der Brüder in Marienwerder anfangs von dort aus bedient wurde, bis er 1551 auf ihre Bitte nach Posen übersiedelte. Von dem Adel trat zuerst der mächtige Graf Jakob von Ostrorog den Brüdern bei, dem bald andere der Schlachtizen folgten. Im ganzen haben die Brüder 79 Gemeinden in Großpolen besessen. Ungefähr um dieselbe Zeit war in Kleinpolen eine reformatorische Bewegung entstanden hauptsächlich von den Edelleuten und einigen Geistlichen (Lismanin, Felix Cruciger) ausgehend. Ihrer Bitte an die Brüder in Großpolen, die Organisation der Bewegung in die Hand zu nehmen, kamen diese entgegen und auf der Synode von Kožminek fand ein völliger Anschluß der Kleinpolen an die Unität statt, sie nahmen die Konfession und Kirchenordnung der letzteren an. Als Israel gerade die Organisation der kleinpolnischen Gemeinden mit Eifer in die Hand nahm, traf unerwartet Laski in Polen ein. Sofort wandten sich die kleinpolnischen Geistlichen ihm zu, als einem berühmten Theologen und vor allem als einem ihres Stammes. Laski trat nun auch an die Spitze der Bewegung, er griff zwar die Kožminker Einigung nicht direkt an, aber that, als ob sie nicht existierte. Erst nach seinem Tod 1560 kehrten die Kleinpolen wieder notgedrungen zu jener Abmachung zurück, da sie sich ohne die Hilfe der Brüder keinen Rat wußten (vgl. Fischer-Lukaszewicz S. 41). Der reformierte Charakter, den die kleinpoln. Bewegung in ihren Hauptvertretern von Anfang an trug (Cruciger, Lismanin), war durch Laski noch verstärkt worden, und wenn er auch noch keinen bekenntnismäßigen Ausdruck gefunden hatte,

so werden die Kleinpolen den Lutheranern gegenüber doch mit Recht als Reformierte bezeichnet. Ausschließlich reformierte Gemeinden waren in Kujawien durch Prażmowskis Thätigkeit seit 1549 entstanden; lutherische endlich befanden sich hauptsächlich unter der deutsch redenden Bevölkerung der Städte Großpolens. Ein friedliches Verhältnis zwischen diesen 3 Bekenntnissen erschien um so wünschenswerter, je entschiedener Rom Anstrengungen machte, die verlorene Position wieder zu gewinnen. In Sendomir 1570 kam auf Anregung des Adels eine Einigung zu stande, die sich weder auf Bekenntnis noch Ritus noch Kirchenregiment bezog, sondern man begnügte sich im wesentlichen damit, gegenseitige Respektierung der Akte der Kirchenzucht und der Parochialrechte festzusetzen. Nach dem nicht ganz gelungenen Versuch, eine Einigungsformel für die Abendmahlslehre aufzustellen, verzichtete man auf die weitere Durchberatung der Bekenntnisse. Der „Consensus Sendomiriensis" erfüllte seinen Zweck nicht, sondern während seit 1572 die Jesuiten mit allen Mitteln direkt und indirekt an der Rekatholisierung Polens arbeiteten, erschöpften die Evangelischen ihre Kraft in fortgesetzten Streitigkeiten unter einander. Ferner trat je länger desto deutlicher die Schwäche der polnischen Reformation hervor, die in ihrem Anfang begründet lag. Sie war im wesentlichen von dem Adel unternommen worden unter dem Gesichtspunkt, die bedrohlich anwachsende Macht des Klerus einzuschränken. Seitdem nun die polnischen Könige den Grundsatz durchführten, keine Evangelischen mehr zu den Staatsämtern zuzulassen und infolgedessen ein Adelsgeschlecht nach dem andern zur röm. Kirche zurückkehrte, ging ein Gebiet nach dem andern den Evangelischen verloren, und es zeigte sich, daß die Reformation lange nicht in dem Maße im Volk Wurzel gefaßt hatte, wie es anfangs geschienen hatte. Im Jahre 1627 erhielten die Brüder noch einen Zuwachs von 7 Gemeinden und einigen tausend Seelen dadurch, daß die Reformierten in Kujavien auf der Synode zu Ostrorog sich vollständig ihnen anschlossen. Ihr Senior Nikolajewski trat in die Reihe der Brüdersenioren ein. Es gab nun in Großpolen keine Reformierten mehr sondern nur noch Brüder und Lutheraner. Da übrigens die Katholiken von Anfang an die Bezeichnung „böhmische oder polnische Brüder" vermieden, sondern die Brüder stets mit den kleinpolnischen Reformierten als Reformierte bezeichneten, und da diese Bezeichnung auch von der Regierung angenommen wurde, so hat man irrtümlich von einem Aufgehen der Brüder in die Reformierten gesprochen. Wenn auch die Brüder in Bekenntnis, Verfassung und Einrichtungen entschieden reformierten Typus tragen, so haben sie sich doch stets von den Reformierten als die „Unität" unterschieden. (Die Darstellung von Karl Göbel in der reform. Kirchenzeitung. 1859 S. 314 f. ist geschichtlich nicht richtig. Vgl. dagegen die aus den Originalquellen geschöpfte Darstellung von Lukaszewicz). Die letzten Reste der böhmischen Brüder in Polen sind die gegenwärtig noch in der Provinz Posen bestehenden 5 sogen. Unitätsgemeinden: Posen, Lissa, Laßwitz, Waschke und Orzeszkowo, die zusammen einen eigenen Diöcesanverband bilden (s. Koch, Die Senioratswahl bei den Unitätsgemeinden der Provinz Posen. Lissa 1882).

5. Lehre und Bedeutung der Brüder. Die Brüder hatten sich zur Verwirklichung eines bestimmten christlichen Lebensideals vereinigt, das sie als das von Christus beabsichtigte erkannt zu haben glaubten, von dem aber die kirchliche Entwickelung weit abgeführt habe. Was für Lehre und Leben notwendig sei, glaubten sie in der Schrift zu besitzen. Außerdem waren die ersten Brüder sämtlich Laien, auch die wahrscheinlich nicht bedeutende theologische Bildung der wenigen Landpfarrer unter ihnen änderte nichts an diesem Charakter. Ja die Brüder, besonders Gregor, empfanden eine ausgesprochene Abneigung gegen gelehrte Bildung, die nur dazu diene, die Schrift zu mißbrauchen, durch dialektische Kunststücke alles, was man wünsche, aus ihr zu beweisen. So lag ihnen die Aufstellung eines Bekenntnisses durchaus fern, ihre erste Sorge galt der Organisation der Gemeinde. Aber die sehr bald erscheinenden und nach den Ereignissen von 1467 sich steigernden Angriffe nötigten sie zur Gegenwehr. Man griff ihre Wahl und Weihe eigner Priester an, man warf ihnen bezüglich der Abendmahlslehre „pickardische" Irrtümer (Leugnung der Transsubstantiationslehre) vor, man argwöhnte in ihnen neue Taboriten, die sich mit politischen Umsturzideen trügen. In einem Briefe an Rokycana 1468 (dem 4. s. Herrnhuter Hss. I, 4—18) suchen sie sich zu verteidigen durch eine Darlegung ihrer Stellung zu den 7 Sakramenten der Kirche und zur weltlichen Gewalt. Diesen Brief, den man als die älteste Konfession der Brüder bezeichnet, veröffentlichten sie in demselben Jahr in ausführlicher Bearbeitung für das große Publikum (s. Herrnhuter Hss. III, 140—169). Nach einer geschichtlichen Darstellung ihrer Entstehung bekennen sie ihren Glauben an das S. Apostolicum (die

Arten des Glaubens: de Deo, Deo, in Deum nach Augustin, ihnen jedenfalls durch Hus übermittelt), dann folgt wieder die Besprechung der 7 Sakramente. Endlich gehört noch in das 15. Jahrh. eine Konfession aus den ersten Jahren Wladilaws 1471 oder 1472 (Gindely, Fontes XIX. S. 453 Nr. 3 fälschlich: „1470 für König Georg", s. Herrnhuter Hss. III, 9—27). Nach ausführlicher Besprechung des S. apost. und einer kurzen Bemerkung über die Sakramente im allgemeinen wird eingehender nur von dem Priestertum gehandelt. Da in diesen Konfessionen, wie oben angedeutet, die Darlegungen der Brüder ganz von der Fragestellung der Gegner abhängig sind, müssen wir, um ein vollständiges Bild von ihren Anschauungen zu erhalten noch einen nicht für die Öffentlichkeit bestimmten Traktat über 1 Jo 1, 8—10 aus dem Jahre 1474 heranziehen (Gindely I, 62 läßt ihn fälschlich 1485 geschrieben sein und bringt ihn ganz willkürlich in Verbindung mit dem Kampf zwischen der großen und kleinen Partei). — Die christliche Lehre zerfällt in 2 große Gruppen: grundlegende oder wesentliche Stücke und zufällige oder dienliche Stücke (základné nebo podstatné věci und případné nebo služebné věci in den späteren latein. Konfessionen: substantia salutis nach Hebr 11, 1 Vulgata und res ministeriales). Die ersteren sind die Lehre von Glaube, Liebe, Hoffnung, die letztere die Lehre von den Sakramenten, von der Kirche, vom Wort Gottes. Diese heißen dienliche Stücke oder Dienlichkeiten (služebnosti) weil sie dem Menschen zur Erlangung des Heils dienen sollen (in ähnlichem Sinn: Gottesdienst, weil darin Gott dem Menschen das Heil andient). So erklärt sich die Zweiteilung der Konfessionen der Brüder: erst Besprechung des Apostolikums dann der Sakramentslehre. Der Glaube ist zunächst Ausdruck für das Apostolikum als regula fidei dann weiter Bezeichnung des zustimmenden Verhaltens dieser Glaubensregel gegenüber. Dieser Glaube ist entweder ein toter oder ein lebendiger, je nachdem er sich in einem tugendhaften Leben und in guten Werken bewährt oder nicht, im Sinn des Jakobusbriefs. Die Zustimmung zur Glaubensregel ist aber doch nur die erste und niedrigste Stufe des Glaubens, das credere de Deo; es muß sich weiter entwickeln zum credere Deo, der willigen Gesinnung alles anzunehmen, was Gott geglaubt haben will, ohne Rücksicht auf den Widerspruch anderer oder des eigenen „Fleisches", und endlich zum credere in Deum, dem sich Halten an Gott mit der Liebe des Herzens und dem sehnsüchtigen Verlangen nach seiner Gnade und nach der Erfüllung seiner Verheißungen. In diesem letzten Grad des Glaubens finden sich die 3 christlichen Kardinaltugenden Glaube, Liebe und Hoffnung vereinigt, die Hoffnung nicht nur als Erwartung der zukünftigen Vollendung, sondern als Verlangen nach bezw. Aneigung der göttlichen Gnade (rerum sperandarum Hebr 11, 1. Vulg.). gefaßt. Diese 3 Tugenden sind hier als einheitliche Stimmung in dauerndem Zustand gedacht. In dem oben angeführten Traktat über 1 Jo 1, 8—10 wird der Glaube als Treue in Parallele gesetzt zu der Treue Gottes (übrigens haben die Worte für „Treue" und „Glauben" im Böhmischen denselben Stamm). Vorbildlich für den Christenglauben ist der Abrahamsglaube, dessen Wesen darin besteht, daß Abraham sorgfältig darauf bedacht war, Gottes Willen zu erkennen und, nachdem er ihn erkannt hatte, ihm rücksichtslos nachzuleben. Mehr nur Begleiterscheinungen sind dabei die Liebe gegen Gott und die Hoffnung auf Erfüllung der Verheißungen. Dieser Treue (= Glauben) Abrahams gegenüber hat sich nun auch Gott treu erwiesen. Dementsprechend ist auch das Wesen des christlichen Glaubens: Erkenntnis des in Christo geoffenbarten Willens Gottes und Befolgung desselben. Charakteristisch für den Glaubensbegriff der Brüder ist folgendes Beispiel: „Wenn ein Diener seinem Herrn treu und richtig dient und das wirklich thut, wozu er sich verbunden und vertragsmäßig verpflichtet hat, dann soll auch der Herr sich treu und gerecht gegen ihn verhalten, daß er ihm auch das thue, worum er dient und was er ihm versprochen hat. Nach diesem Beispiel ist dieses göttliche Wort zu verstehen, welches der hl. Johannes schreibt. Darum muß sich der Mensch dem unterwerfen, daß er den Vertrag halte, indem er die Worte Gottes wirklich befolgt". Gleichwohl weisen die Brüder den Gedanken entschieden ab, als könne sich der Mensch die Sündenvergebung und Seligkeit verdienen und rechtlichen Anspruch darauf erheben. Sondern beides wird ihm aus freier Gnade zu teil, und zwar deswegen, weil Gott, der die Menschheit wegen ihrer Sünde ohne Ausnahme hätte verdammen müssen, nur durch die aus freier Gnade erfolgte Dahingabe Christi erst wieder die Möglichkeit geschaffen hat, mit den Menschen in ein solches „Vertragsverhältnis" zu treten. Sofern sich dieses also auf der durch die göttliche Gnade geschaffenen Basis vollzieht, ist auch alles was durch dasselbe vom Menschen errungen wird, doch im letzten Grunde als Ausfluß der göttlichen Gnade in Anspruch zu nehmen. Für

diese Anschauung war einerseits eine Gewähr für die Vollständigkeit der Erkenntnis des göttlichen Willens und andererseits, was auch damit zusammenhängt, die Gewißheit, daß man jederzeit den Willen Gottes erfülle, ein unumgängliches Bedürfnis. Dem sucht Prokop in seiner Schrift „Vom guten Willen" 1490 durch den Hinweis darauf zu genügen, daß in Gottes Augen die Gesinnung, der gute Wille das entscheidende sei. Für die thatsächlichen Mängel in Erkenntnis und Wandel tritt dann bei vorhandenem „guten Willen" das sühnende Opfer Christi ein. Die Frage nach dem Verhältnis des Willens zur Wirkung der göttlichen Gnade ist von den Brüdern nicht erörtert worden. Ebenso kann ich keine Spur der Prädestinationslehre bei ihnen finden.

Ist auch dieser Glaubensbegriff der Brüder ein von dem katholischen wesentlich nicht verschiedener, so ist doch für die Beurteilung ihres praktischen Christentums zu beachten, daß der immer eng mit der Liebe (nicht caritas sondern amor Dei) und der Hoffnung (auf die Gnade Gottes) verbunden gedachte Glaube ein persönliches und wirklich religiöses Verhältnis zu Gott ausdrückte, das durch keine Vermittelung von Heiligen und Sakramenten getrübt wurde.

Über ihren Sakramentsbegriff sprechen sich die Brüder in dieser ältesten Zeit nie aus, nur das geht unwiderleglich aus ihren Äußerungen hervor, einmal daß die 7 Sakramente als gute althergebrachte kirchliche Gebräuche in ihrer äußeren Form der Abänderung der kirchlichen Beamten unterliegen „denn sie sind zur Seligkeit nicht notwendig"; sodann, daß eine dynamische Wirkung der Sakramente, eine Wirksamkeit ex opere operato ausgeschlossen sei, das eigentlich Wirksame sei das Gebet, der Ungläubige empfange darum nichts. Sie beginnen gewöhnlich mit den Besprechungen der Priesterweihe, weil die Beschaffenheit des Priesters für die Wirksamkeit der Sakramente von Bedeutung war. Dieser Gedanke setzt die Anschauung von einer Mittlerstellung des Priesters zwischen Gott und den Glauben mit Notwendigkeit voraus, denn nur wenn der Priester der nicht zu umgehende Kanal für die göttliche Gnade ist, kann seine moralische und religiöse Beschaffenheit dafür von Bedeutung sein. Nur daß sie diese Mittlerstellung nicht wie die röm. Kirche auf das Amt des Priesters, sondern auf seine persönliche Würdigkeit gründen, die zugleich der Grund war, daß die Gemeinde ihn zu ihrem Mandatar machte. Mit diesen Gedanken ist nun im Grunde unverträglich der andere, der sich jedenfalls seit 1467 findet, daß jeder Gläubige als solcher ein Priester sei. So finden wir denn thatsächlich, daß jener erste Gedanke zu Gunsten dieses zweiten modifiziert wird. Die Gebete einer Gemeinde, die ein mit Todsünde behafteter Priester darbringt und die Sakramente, die ein solcher verwaltet, sind nur dann unwirksam, wenn die Gemeinde um seinen Zustand weiß und ihn dennoch nicht absetzt, denn dann macht sie sich seiner Todsünde teilhaft. Weiß sie aber nicht darum, so tritt sie zwar nicht ordnungsgemäß aber wirksam, sozusagen in direkten Verkehr mit Gott, der sündige Priester wird gleichsam ausgeschaltet; um des Glaubens der Gemeinde willen sind die von ihm dargebrachten Gebete und gespendeten Sakramente wirksam. Der Priester ist vor allem der Mund der Gemeinde. Und dieser Gemeindegedanke tritt als die beherrschende Anschauung auch bei den übrigen Sakramenten hervor. Die Taufe ist die feierliche Aufnahme in die Gemeinde, sie wird daher sowohl an den in der Unität geborenen Kindern als auch an den aus der kathol. Kirche zur Unität übertretenden Erwachsenen vollzogen. Im Sinn der Brüder ist das keine Wiederholung der Taufe, da sie die Taufe der römischen Kirche als ungiltig betrachten, vielmehr verwerfen sie ausdrücklich die Wiederholung einer giltigen Taufe (so hat sie auch Luther verstanden: rebaptisant ad se venientes ex nostris. Enders, Luthers Briefwechsel Nr. 553). Auch bei der Taufe liegt der Schwerpunkt auf den dabei gesprochenen Gebeten und sodann auf der durch dieselbe eingeleiteten christlichen Erziehung des Kindes, zu der sich die Paten nach einem abgelegten Glaubensexamen verpflichteten. Ihren Abschluß fand sie in der Konfirmation, die wahrscheinlich von den Brüdern aus in die evangelische Kirche Eingang gefunden hat (vgl. Caspari, Die evang. Konfirmation, 1890). Nachdem die Paten von ihrer Erziehung Rechenschaft abgelegt und die Gemeinde sich von dem Vorhandensein des Glaubens und einer christlichen Lebensführung bei dem Kind überzeugt hatte, wurde es in die Klasse der Fortschreitenden, der vollen Gemeindemitglieder aufgenommen. Mußten ihm aber die Paten das Zeugnis ausstellen, daß es die Welt liebgewonnen habe, so wurde es „in die Welt entlassen". Diese Konfirmation wird gewöhnlich nicht mit diesem Namen, sondern als „Aufnahme zum guten Gewissen" bezeichnet. Die so Aufgenommenen hatten nun teil an der Abendmahlsfreier der Gemeinde. — Eine Bestimmung über die Art der Anwesenheit von Fleisch und Blut Christi in den Abend-

mahlselementen haben die Brüder anfangs abgelehnt. Sie erklären 1468 sich mit den Worten Christi und der Apostel ohne weitere Zuthat begnügen zu wollen. Um 1470 bekennen sie, wenn der Priester gebetet und die Einsetzungsworte mit gläubigem Herzen gesprochen, so sei der Leib Christi „unter der Gestalt des Brotes, wo immer die Hostie sich befindet entweder in der Hand des Priesters oder wenn er sie darreicht, und das so lange, als es zum Empfang nötig ist und man den Glauben daran hat. In dem Sinn, daß man beim Essen des sichtbaren Sakramentes mit dem Herzen glauben soll, daß man unsichtbar durch den Glauben den wahren Leib des Herrn Jesu ißt". — In den Ausführungen über die Buße tritt die Amtsgewalt des Priesters gegen die Wirksamkeit der Gemeinde sehr zurück. Öffentliche Sünden müssen öffentlich vor der ganzen Gemeinde bekannt werden, geheime nur dem Priester. Aber auch in letzterem Fall ist Absolution nur nach vorangegangener öffentlicher Demütigung vor der Gemeinde zu erlangen. Für diesen Fall ist folgende Bußformel vorgeschrieben. „Was ich gegen Gott den Herrn und gegen euch gesündigt habe, wie Gott der Herr weiß und ich diesem Vorsteher offenbart habe, darin gebe ich mich vor Gott dem Herrn und euch schuldig, und es ist mir leid. Ich bitte, vergebt es mir, und bittet Gott den Herrn für mich, daß er mir vergebe". — Ziemlich dürftig ist die älteste Anschauung der Brüder von der Ehe. „Sie ist eine gute Sache, wenn zwei finden, daß sie sich nicht genügend und ordentlich im enthaltsamen Stande bewahren können". Auch die weiteren Vorschriften über die Führung der Ehe tragen einen stark asketischen Charakter. — Daß die letzte Ölung wirklich als sakramentale Salbung bei den Brüdern gebräuchlich war, davon finden sich keine Spuren, und was sie in ihren ältesten Bekenntnissen von der letzten Oelung schreiben deutet darauf, daß sie ihr einen allgemeinen Sinn unterlegten. Sie wird unter dem Gesichtspunkt eines guten Werkes betrachtet nach dem Wort Christi: Ich bin krank gewesen und ihr habt mich besuchet. Das Salben mit Öl wird zwar in dem Citat Ja 5, 14 genannt, aber in der weiteren Ausführung mit keinem Wort erwähnt, vielmehr ist da nur von dem Besuch der Kranken und der Pflege ihres Leibes und ihrer Seele die Rede.

Diese Anschauungen der Brüder sind nun von Lukas nicht wesentlich umgestaltet, aber weiter ausgestaltet, präzisiert nnd in wissenschaftliche Form gebracht worden. Verhältnismäßig wenig tritt das in den Konfessionen von 1504 und 1507 (Lydius, Waldensia II), viel mehr in der Apologie von 1508 und in den zahlreichen Einzelschriften des Lukas zu Tage. Auch die althergebrachte Einteilung der Brüderkonfessionen hat Lukas beibehalten. Zuerst wird das Apostolikum besprochen (in der Apologie sehr ausführlich die einzelnen Sätze desselben), dann die Lehre von den 7 Sakramenten. Der Begriff Sakrament wird gleichgesetzt mit Symbol oder Zeichen einer Wahrheit (znamenî pravdy). Am ehesten ist in der Abendmahlslehre eine Weiterbildung zu beobachten, oder vielmehr sie ist überhaupt erst von Lukas formuliert worden. Aber nicht in selbstständiger Weise, sondern vollständig im Anschluß an Biskupec und andere Taboritenführer: Brot und Wein ist Leib und Blut Christi sakramentlich, figürlich und bezeichnend in dem Sinn wie Christus sich auch Weg, Thüre, Felsen oder Lamm nennt. Der Ausdruck sacramentaliter soll die Art der Anwesenheit von Leib und Blut Christi in den Elementen nicht ihrem Wesen nach, sondern nur im Unterschied von anderen Seinsweisen Christi bezeichnen. Er besagt also nur, daß die Gegenwart Christi im Abendmahl eine eigenartige und andere sei als die zur Rechten des Vaters oder die in den Gläubigen. Mit Lukas schließt die selbstständige Lehrbildung der Brüder, selbstständig allerdings auch nur bis zu einem gewissen Grad. Nach ihm gewinnen Luther und später die Reformierten maßgebenden Einfluß auf die Darstellung der Brüderlehre in den offiziellen Konfessionen. Im Jahre 1534 wurde die „Wiedertaufe" derer, die aus der römischen Kirche zur Unität übertraten, abgeschafft, nachdem ihre Erwähnung bereits in der Konfession des Jahres 1533 auf Luthers Wunsch weggelassen worden war. Schließlich haben sich die Brüder in Böhmen und Mähren der Konfession der evangelischen Stände Böhmens von 1575 angeschlossen, während die Brüder in Polen an der Brüderkonfession von 1564 festhielten und einen immer ausgeprägteren reformierten Charakter annahmen.

Die deutlich zu Tage tretende Geringschätzung der wissenschaftlichen Formulierung und Systematisierung der christlichen Lehre hat ihren Grund einmal in der ausschließlichen Pflege der praxis pietatis durch Ausbau des Gemeindegedankens in Verfassung, Disziplin und Kultus, sodann in dem Laiencharakter, den ihre Gemeinschaft anfangs grundsätzlich trug und der ihr auch später bis ans Ende anhaften blieb. Sie haben nie

eine eigene theologische Schule gehabt, wo sie ihre Geistlichen ausbildeten, diese wurden von älteren Geistlichen vorwiegend praktisch angelernt. Erst 1549 entschlossen sie sich auf Aufforderung des Paul Speratus einige Jünglinge (5) auf auswärtige Universitäten zu schicken (Dekrety 167), aber einmal waren das verhältnismäßig immer nur sehr wenige und dann mußte diese Ausbildung der Begabtesten auf fremden Universitäten die Selbstständigkeit der Lehrbildung eher noch mehr gefährden als befördern. Von 1609 an erhielten die Brüder das Kollegium Nazareth in Prag angewiesen, wo ihre Studenten einen Konvikt bildeten, während sie die Vorlesungen an der Universität besuchten. An geistiger Regsamkeit hat es ihren Geistlichen keineswegs gefehlt, das beweist ein Blick auf die böhmische Litteratur des 15. u. 16. Jahrh., deren Erzeugnisse der überwiegenden Mehrzahl nach aus ihren Kreisen stammen. Aber vorwiegend ist außer der Verteidigung ihrer Gemeinschaft die praktische Erbauungslitteratur gepflegt worden. Ihr hervorragendster Schriftsteller, der geistvolle Johann Blahoslav, hinterließ umfangreiche geschichtliche Darstellungen, ein Werk über Musik hauptsächlich in Bezug auf den Kultus, eine neue Ausgabe des Brüdergesangbuchs, eine homiletische Schrift: Vitia concionatorum, eine Übersetzung des Neuen Testaments aus dem Urtext, eine böhmische Grammatik u. a. m., aber unter seinen zahlreichen Schriften findet sich nur ein dogmatischer Traktat „Von der göttlichen Erwählung" und überdies ist das Thema wesentlich unter praktischen Gesichtspunkten behandelt. Gerade durch diese litterarische Thätigkeit ausschließlich in der Sprache ihres Volkes haben die Brüder, auch abgesehen von dem großen Einfluß, den sie durch ihre Gemeindeorganisation und durch ihr Schulwesen (meine deutschen Katechismen der böhm. Brüder S. 319—346) auf weite Kreise des böhmischen Volkes ausübten, hohe kulturgeschichtliche Bedeutung für dasselbe erlangt. Beispielsweise hat ihre Bibelübersetzung aus dem Grundtext, die mit einem fortlaufenden kurzen Kommentar zu Ende des 16. Jahrh. in Kralitz in 6 Bänden erschien, für die böhmische Sprache eine ähnliche Bedeutung wie Luthers Bibelübersetzung für die deutsche (vgl. den A. Bibelübersetzungen, slavische, 3. Bd S. 162, 163). — Über die Verbreitung der Brüder in Mähren fehlen sichere Angaben. Die Klage des Oberkämmerers 1575, daß drei Viertel der Einwohner Böhmens zu ihnen gehöre, ist sicher eine Übertreibung. Berücksichtigt man aber ihre urkundlich nachweisbare Verbreitung unter dem höheren und niederen Adel (Gindely II, 153 ff. 427 f.), so scheint doch etwa die Hälfte der Bevölkerung Böhmens brüderisch gewesen zu sein. In Mähren waren die Brüder jedenfalls noch zahlreicher.

Auch der deutschen Reformation haben die Brüder in zweifacher Weise gedient. Einmal durch ihren Katechismus, von dem in wenigen Jahren zahlreiche Ausgaben in deutscher Übersetzung in verschiedenen Gegenden Deutschlands erschienen. „Es ist von nicht geringem Interesse zu erkennen, in welchem Umfang das Bedürfnis nach einem Kinder-Katechismus in den ersten Jahren der Reformation durch Verbreitung des Brüder-Katechismus befriedigt worden ist. Gerade auf dem Gebiet des Niederdeutschen scheint er gute Pionierdienste geleistet zu haben" (Kawerau, ThStK 1891, S. 179). Eine noch stärkere Benutzung haben die Kirchenlieder der böhmischen Brüder in Deutschland gefunden. Nicht nur wurden ihre deutschen Gesangbücher, namentlich das von Joh. Horn (1544) herausgegebene noch bis gegen das Ende des 16. Jahrh. in Ulm und Nürnberg nachgedruckt, als es bei den Brüdern selbst schon lange nicht mehr im Gebrauch war, sondern viele ihrer Lieder fanden auch in den älteren lutherischen Gesangbüchern Aufnahme (s. die Nachweise bei Wolkan a. a. O. S. 105—178). Das erste Gesangbuch der böhmischen Brüder erschien 1501. Es enthält zuerst auf 24 Bll. einen Kalender mit dem lateinischen und böhmischen Cisiojanus, dann auf 120 Bll. 89 Lieder darunter 4 von Matthias aus Kunwald und 11 von Lukas (Exempl. im böhm. Museum in Prag). Die Ausgaben von 1505, 1519 (1531 „einige neue Lieder") und 1541 sind verloren. Von der letzten scheint noch v. Tucher ein Exemplar in Händen gehabt zu haben (Schatz des evang. Kirchengesangs 1848, II, S. 334). Erhalten sind die späteren Ausgaben von 1561 (744 Lieder darunter 117 von Lukas, 141 von Augusta, 65 von Blahoslav) 1615, 1659 (herausgeg. von Comenius). Deutsche Brüdergesangbücher erschienen 1531 von Michael Weiße, 1544 von Johann Horn, 1566, 1606, 1630 (wichtig durch ein Verzeichnis der Verfasser der Lieder), 1661 von Comenius. (Näheres über diese deutschen Ausgaben und ihre Nachdrucke s. bei Wackernagel a. a. O.) Polnische Brüdergesangbücher erschienen 1554 und 1569.

Als ihr wertvollstes und ihnen eigentümliches Gut haben die Brüder stets ihre Gemeindeverfassung und Disziplin betrachtet und deren Anerkennung auch bei den deut-

schen Reformatoren gesucht. Sie ist ihnen von Luther und mehr noch von Bucer zu teil geworden, ohne daß freilich die Brüder, wie sie wohl zeitenweis gehofft haben, der deutschen Reformation neue Impulse in dieser Richtung hätten geben können. In der That lag hier das Geheimnis ihrer Kraft, daß sie, wiewohl nicht Staats- und Volkskirche, für die Entwickelung der böhm. Nation im 16. Jahrhundert eine Bedeutung erlangen konnten, an welche die der katholischen und utraquistischen Kirche bei weitem nicht heranreicht. J. Müller.

Brüder, bußfertige, der Liebe, der Gastfreiheit s. Hospitaliten.

Brüder, fröhliche (Fratres gaudentes) s. Marianer.

Brüder der christlichen Schule s. Ignorantins.

Brüder der christlichen Liebe s. Hippolytusbrüder.

Brüder des freien Geistes. — H. Ch. Lea, A History of the inquisition of the middle ages, New-York, Vol. II (1888) S. 123 ff. 323 ff. 404 ff. 517 f.; Ch. U. Hahn, Geschichte der Ketzer, Stuttgart, Bd II (1847) S. 470 ff.; J. C. L. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Bonn, Bd II Abth. 2, 4. Aufl. (1848) S. 642 ff.; II, 3, 2. Aufl. (1849) S. 304 ff.; K. Müller, Kirchengeschichte, Freiburg i. B., Bd I (1892) S. 610 ff.; A. Jundt, Histoire du panthéisme populaire au moyen âge, Paris 1875; J. v. Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, München, Bd. II (1890) S. 378 ff. 702 ff.; P. Fredericq, Corpus documentorum inquisitionis Neerlandicae, Gent, Deel I en II (1889—96); Ulanowski, Examen testium super vita et moribus beguinarum .... in Sweydnitz a. 1332 factum, in: Scriptores rer. Polonicar., Krakau, Vol. XIII (1889) S. 233—250; H. Haupt, Die religiösen Sekten in Franken, Würzburg 1882. S. 5 ff.; derselbe in ZKG. V (1882) 487 ff.; VII (1884) 503 ff. und XII 85 ff.; W. Preger, Gesch. d. deutsch. Mystik im MA, Leipzig, Teil 1—3 (1874—93); derselbe, Beitr. z. Geschichte der religiös. Beweg. in den Niederlanden im 14. Jahrh., in den AMA Histor. Cl., Bd. XXI Abt. 1 (1894); J. L. v. Mosheim, De beghardis et beguinabus, Lips. 1790; H. Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im MA. Berlin, Bd II (1877), S. 240 ff.; W. Wattenbach, Ueber die Sekte der Brüder v. fr. Geiste, in SBA 1887 S. 517 ff.; W. Moll, Kerkgesch. van Nederland voor de hervorming, Utrecht, Deel II, Stuk 3 (1869), S. 59 ff.; Molinier, in den Archives des missions scientif. et littér. 3. série, T. XIV (1888) S. 287 f.; Tocco, Due documenti intorno ai beghini d'Italia, in: Archivio stor. ital. Ser. V T. I, Disp. 3 (1888); Denifle, Meister Eckeharts lateinische Schriften u. d. Grundanschauung seiner Lehre, in: ALKG II (1886) S. 417 ff.; R. Wilmans, Zur Gesch. d. röm. Inquisition, in HZ Bd 41 (1879) S. 193 ff.; T. W. Röhrich u. C. Schmidt in der ZhTh Bd X (1840) Heft 1 S. 118 ff. und Heft 3 S. 31 ff.

Unter dem Namen der Sekte der Brüder vom freien Geiste (secta spiritus libertatis, liberi spiritus, de novo spiritu, de alto spiritu) haben die Häresiologen des Mittelalters verschiedenartige extreme Richtungen der quietistischen und pantheistischen Mystik zusammengefaßt. Auch die neuere kirchengeschichtliche Forschung hat das Bestehen einer von der kirchlichen Gemeinschaft sich schroff abschließenden, aus Laienkreisen erwachsenen, pantheistischen Sekte angenommen, deren Glaubensbekenntnis vom 13. bis ins 16. Jahrhundert hinein eine Generation der anderen in einer im wesentlichen unveränderten Gestalt überliefert habe. Dem gegenüber wird an anderem Orte eingehender darzulegen sein, daß die unter dem Namen der Sekte vom freien Geiste zusammengefaßten Erscheinungsformen der pantheistisch-quietistischen Mystik des Mittelalters unter sich tiefgehende Gegensätze aufweisen, die die Annahme einer einheitlichen, innerhalb einer wirklichen Sekte Jahrhunderte hindurch sich fortpflanzenden pantheistischen Tradition unmöglich machen. Es wird ferner zu zeigen sein, daß die Anfänge dieser pantheistisch-quietistischen Mystik nicht im eigentlichen Laientum, sondern in klösterlichen und den vom Mönchtum stark beeinflußten Kreisen der Beginen und Begarden zu suchen, und daß auch in den folgenden Jahrhunderten die Grenzen zwischen der kirchlich-klösterlichen Mystik und dem sektiererischen Pantheismus stets fließende gewesen sind.

Für die ziemlich allgemein angenommene Auffassung, daß die Lehren Amalrichs von Bennes und seiner Schule (s. den A. Bd I S. 432) bei einem Teil der französischen Waldenser Eingang gefunden, alsdann seit etwa 1215 vom Osten Frankreichs aus in Deutschland Boden gewonnen und den Ausgangspunkt für die pantheistische Spekulation in Ober- und Westdeutschland gebildet hätten, liegt eine hinreichende Begründung nicht vor, wie auch eine Beeinflussung der nach unserer Ansicht dem System

des Katharertums angehörenden Sekte der Ortliber (s. d. A.) durch amalricianische Lehren wenig wahrscheinlich ist (vgl. ZKG X 316 ff.). Das früheste authentische Zeugnis für das Auftreten der pantheistisch-quietistischen Mystik auf deutschem Boden besitzen wir in einer von Albert dem Großen herrührenden Aufzeichnung von hundert im schwäbischen Ries um 1250 gelehrten Ketzereien; im engsten Zusammenhang mit ihr steht ein Verzeichnis sektiererischer Artikel, die nach Angabe der Wiener Handschrift Nr. 3271 gleichfalls in der Gegend von Nördlingen verbreitet waren. Nach der Darstellung beider Quellen haben sich jene schwäbischen Ketzer zu einem radikalen Pantheismus und Determinismus bekannt. Ausgehend von dem Glauben an die göttliche Substanz der Seele und aller irdischen Dinge betrachten sie das Aufgehen der Seele in Gott als das letzte Ziel aller Religiosität. Diese Vergottung wird am ersten durch die Zurückziehung von aller irdischen Thätigkeit, auch von der die Seele ablenkenden und zerstreuenden Erfüllung der sittlichen und religiösen Gebote erreicht, indem die Seele, sei es in enthusiastischer Umarmung Gottes, sei es in stiller kontemplativer Versenkung, mit dem göttlichen Wesen zusammenfließt. Der auf solche Weise zur Vergottung gelangte „Vollkommene“ ist sündlos, sein Wille ist Gottes Wille; die Gebote und Gnadenmittel der Kirche sind für ihn ohne Bedeutung. Dem sittlichen Streben wie der kirchlichen Heilsvermittlung wird durch die deterministische Annahme, daß alles menschliche Thun von Ewigkeit her prädestiniert sei, jeder Wert genommen. — Verbietet schon der Umstand, daß die apokalyptische Grundlehre Amalrichs von den drei Zeitaltern in dem Systeme der von Albert dem Großen bekämpften Mystiker fehlt, an einen direkten Zusammenhang mit den Amalricianern zu denken, so weist die centrale Stellung, welche die Kontemplation und Gotteinigung in dem Bekenntnisse der schwäbischen Pantheisten einnimmt, darauf hin, daß wir in ihnen keineswegs, wie Reuter annahm, eine aufklärerische Sekte, sondern einen wilden Schößling der viktorinischen Mönchsmystik zu betrachten haben. In den oberdeutschen Begarden- und Beginenhäusern und den dortigen Frauenklöstern der beiden großen Bettelorden, in denen die Mystik und mit ihr ein geradezu epidemischer Drang nach visionären und ekstatischen Zuständen in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts sich weithin einbürgerte, lag die Gefahr nahe genug, daß die Gedanken der areopagitisch-viktorinischen Mystik von der Erfassung Gottes durch die Kontemplation seitens leidenschaftlicher und der geistigen Schulung entbehrender Schwärmer und Schwärmerinnen mißverstanden und zu einem grob pantheistischen System umgeformt wurden. Wenn Richard von St. Viktor von der mit Gott vereinigten Seele gerühmt hatte: „hic primum animus antiquam dignitatem recuperat et ingenitum propriae libertatis honorem sibi vendicat“ (De prepar. animi ad contempl. II, 13), so mochten solche Gedanken von extravaganten Mystikern nur allzuleicht mißverstanden werden und ihnen als Ausgangspunkt für ihre Lehre von der Geistesfreiheit dienen.

Je weniger wir über eine weiterreichende Verbreitung pantheistischer Lehren im Laufe des 13. Jahrhunderts aus den Quellenberichten erfahren, desto überraschender ist es, aus zwei Beschlüssen des Konzils von Vienne aus dem Jahre 1311 zu ersehen, daß damals der ganze Stand der deutschen Beginen und Begarden in den leitenden Kreisen der Kirche als der Zugehörigkeit zum pantheistischen Ketzertum für überwiesen galt. Der erste dieser Beschlüsse (Clement. lib. V tit. 3 c. 1) verurteilte acht angeblich von den Beginen und Begarden in Deutschland verbreitete Irrlehren, denen die uns aus der Aufzeichnung Alberts des Großen bekannt gewordene Anschauung zu Grunde liegt, daß der vom Geiste Gottes erfüllte Vollkommene sündlos und der Pflicht der Befolgung der sittlichen und kirchlichen Gebote enthoben sei. Der zweite Beschluß (Clement. lib. III tit. XI c. 1) beschuldigt die Beginen, daß ihrer viele, „gerade als seien sie geistesgestört“, über die Dreieinigkeit und das göttliche Wesen predigten und disputierten und unter dem Scheine der Heiligkeit die kirchliche Glaubens- und Sakramentslehre bekämpften; der Beginenstand wurde infolgedessen für aufgehoben erklärt. An anderer Stelle (s. Bd. II, 522 f.) haben wir darauf hingewiesen, daß die in diesen Beschlüssen zu Tage tretende leidenschaftliche Feindseligkeit gegen die Beginen und Begarden sich in erster Linie aus den heftigen Konflikten erklärt, welche seit dem Ende des 13. Jahrhunderts zwischen dem deutschen Episkopate und der in der Ausübung ihrer Seelsorge beeinträchtigten Weltgeistlichkeit einerseits und den Mendikanten andererseits ausgefochten wurden, für deren Laienanhang die zahllosen Beginen- und Begardenvereine vielfach den Grundstock bildeten. Die Thatsache, daß die verfehmten Beginen und Begarden unter dem kräftigen Beistande der Bettelorden und der städtischen Magistrate schon unter Papst Johann XXII. eine der völligen Rücknahme gleichkommende

Abänderung der gegen sie gerichteten Vienner Beschlüsse durchsetzten, beweist allein schon, daß die gegen das gesamte Beginen- und Begardentum unterschiedslos erhobenen Anklagen überstürzte und ungerechte gewesen waren. Andererseits wurde jene Verketzerung der Beginen und Begarden in päpstlichen und bischöflichen Erlassen — einer der bekanntesten ist derjenige des Straßburger Bischofs Johann von Dürbheim vom J. 1317 (Mosheim S. 255; vgl. Döllinger II, 389 u. ZhTh XXII, 247) — bis zum Ende des Mittelalters doch immer von neuem wiederholt, wenn auch eben so oft zurückgenommen, so daß der mißbräuchlichen Vermengung des pantheistischen Ketzertums mit dem Beginen- und Begardentum nach wie vor Thür und Thor geöffnet blieb. Eine bis auf die Gegenwart nachwirkende Folge dieser Vermengung war, daß man der ketzerischen Mystik eine den Thatsachen keineswegs entsprechende außerordentlich weite Verbreitung beigemessen, andererseits Eigentümlichkeiten der orthodoxen Beginen und Begarden, wie z. B. deren Wertschätzung der Armut und des Bettels, als bezeichnend für die Anhänger der ketzerischen Mystik angesehen hat.

Daß den zu Vienne erhobenen Anklagen ein Kern von Wahrheit zu Grunde liegt, und daß viele Beginen- und Begardenhäuser zu Anfang des 14. Jahrhunderts die Heimstätte einer überspannten, vielfach auch unkirchlichen Mystik gewesen sind, mag umsomehr zugegeben werden, als ja auch die Anfänge der ketzerisch-pantheistischen Spekulation in Deutschland, wie wir sahen, auf solche halb mönchische, halb laienhafte Kreise zurückführen. Eine außerordentlich wichtige Quelle für die Kenntnis der in einzelnen Beginenkonventen heimischen eigenartigen Mystik besitzen wir in einem Zeugenverhör, das in dem gegen Angehörige eines Schweidnitzer Beginenhauses eingeleiteten Inquisitionsprozesse 1332 angestellt wurde (Ulanowski a. a. O.). Wir sehen in diesem Kreise genau wie in so vielen Nonnenklöstern dieser Zeit eine auf den höchsten Punkt getriebene Askese in engem Bunde mit einer enthusiastischen Mystik, die jedoch hier sich vielfach in bestimmten Gegensatz zur Kirchenlehre stellt. Betrachten sich diese Halbnonnen schon auf Grund ihrer Nachfolge des armen Lebens Christi als über alle Stände und Orden der Kirche erhaben, so führt sie die auf dem Weg der Kontemplation und Verzückung erreichte, ganz pantheistisch aufgefaßte Gotteinigung zum Zustande dauernder Vollkommenheit und Sündlosigkeit. Sittliche Bethätigung, Gebet und die gesamte kirchliche Heilsvermittlung verlieren für den allen Gemütsbewegungen und Versuchungen enthobenen Vollkommenen nahezu alle Bedeutung. Dem Weltklerus, den „grossi homines", stehen die Mystikerinnen in feindseliger Verachtung gegenüber, während sie andächtig den aufregenden Predigten wandernder Begarden und ihnen gesinnungsverwandter Minoriten lauschen. Solche sicher nicht vereinzelt dastehende Erscheinungen und tendenziöse, von Feinden des Beginen- und Begardentums ausgehende Schilderungen, wie sie z. B. die um 1340 erhobenen Anklagen des früher den Kölner „Willigen Armen" angehörenden, später zum Dominikanerorden übergetretenen Johann von Brünn enthalten (Wattenbach a. a. O.), erklären es, daß im Laufe des 14. Jahrhunderts eine feste Tradition über den angeblichen dauernden engen Zusammenhang zwischen der „Sekte vom freien Geiste" und dem Begardentum sich ausgebildet hat. Innerhalb der einzelnen Beginen- und Begarden-Konvente, so nahm man an, bestehe jeweils ein engerer, den pantheistisch-antinomistischen Lehren jener Sekte huldigender Kreis von „Vollkommenen" und „Geistesfreien", in dessen ketzerisches Bekenntnis die jüngeren Konventsmitglieder erst nach dem Bestehen einer langjährigen Prüfungszeit eingeweiht würden — eine Anklage, die in dieser ihrer allgemeinen Fassung jedenfalls eine haltlose ist. — Wird man im übrigen solche ganz im Banne der pantheistisch-quietistischen Mystik stehende Kreise wie den jener Schweidnitzer Beginen, schwerlich anders als sektiererische bezeichnen dürfen, so läßt sich doch vielfach eine scharf trennende Linie zwischen orthodoxer und ketzerischer Mystik schlechterdings nicht ziehen. Wie unsicher die zeitgenössischen Urteile über das Wesen der sektiererischen Mystik lauteten, lehrt die Klage Davids von Augsburg, daß man die Freunde der Mystik ohne weiteres als Ketzer und Besessene verfolge, zeigen ferner die Beschuldigungen, die man — von Meister Eckehart ganz abgesehen — gegen Tauler, Seuse und Ruysbroek wegen Verbreitung angeblich ketzerischer Lehren erhoben hat. Persönlichkeiten, wie den im Bewußtsein seiner göttlichen Erleuchtung die Heilsvermittlung und das Priestertum der Kirche aufs abschätzigste beurteilenden Rulman Merswin († 1382, vgl. Strauch in der Deutsch. Biogr. XXI, 459 ff.) oder den von Gerhard Groote wegen seiner libertinistisch-pantheistischen Kanzelpredigten um 1380 bekämpften Augustiner Bartholomäus (Preger, Beiträge S. 24) oder endlich den ebensosehr im Banne des Quietismus wie der Schwärmerei für das Armutsideal der

Fraticellen stehenden Verfasser des „Buches von geistlicher Armut“ (vgl. Denifles Einleitung zu seiner Ausgabe des Buches, München 1877, S. XII ff.) wird man schwerlich den rechtgläubigen Kreisen, noch weniger aber den Anhängern einer eigentlichen ketzerischen Sekte der „Freien Geister“ zurechnen dürfen. — Zumal in den Frauenklöstern des 13. und 14. Jahrhunderts sind die Grenzen zwischen orthodoxer und ketzerischer Mystik ohne Frage vielfach fließende gewesen. Von dem in diesen Klöstern vielfach heimischen ekstatisch-mystischen Leben und den visionären Zuständen so vieler ihrer Insassen, die bald von einem zärtlich-sinnlichen Liebesverkehr mit dem Erlöser träumen, bald sich als leibhaftige Mütter Christi fühlen, das Blut des Erlösers trinken und seine Wunden am eigenen Körper tragen, die im göttlichen Wesen „wahrlich und völliglich zerfließen“, und deren Seele so voll Gottes ist, daß „nit mer darein mocht“ — von solchen Vorstellungen führte zum sektiererischen Pantheismus doch nur ein kleiner Schritt. Daß diesem Pantheismus gerade durch die öffentliche Wirksamkeit der großen deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts manche Anhänger und Anhängerinnen zugeführt wurden, wird sich kaum leugnen lassen: dürfen wir doch bei den wenigsten Zuhörern der Vorträge der mystischen Prediger, namentlich derjenigen Meister Eckeharts, ein tieferes Verständnis des Gedankeninhalts jener Predigten voraussetzen, die ja übrigens an mehr als an einem Punkte thatsächlich zu pantheistischen Folgerungen nötigten! Die Annahme, daß zwischen Eckehart und den ketzerischen „freien Geistern“ in Straßburg und Köln enge persönliche Beziehungen bestanden hätten, ist unbewiesen und höchst unwahrscheinlich; unfraglich ist aber die pantheistisch-sektiererische Mystik durch die mit ihr ursprungsverwandte Eckehartische Spekulation reichlich befruchtet und beeinflußt worden. An einer bekannten Stelle von Seuses „Büchlein der Wahrheit“ (cap. 6, in Seuses Deutschen Schriften, hrsg. von Denifle I, 557 ff.), an der sich Seuse mit den Grundlehren der pantheistischen Mystik auseinandersetzt, wird Eckehart von den bekämpften Häretikern als vornehmste Autorität ins Feld geführt. Dieser, gewiß unberechtigte, Versuch der „freien Geister“, Eckehart für ihren Kreis in Anspruch zu nehmen, läßt einiges Licht fallen auf die enge Übereinstimmung, welche zwischen den in der Bulle Johanns XXII. vom Jahre 1329 verurteilten Lehrsätzen Meister Eckeharts und den von Mosheim mitgeteilten Auszügen aus einer verlorenen sektiererischen Schrift „de novem rupibus“ besteht (Institut. hist. eccl., Helmst. 1755, p. 552 ff.): allem Anschein nach hatten nicht in erster Linie die echten Schriften Eckeharts, sondern jener ketzerische Traktat, der auf pantheistischen Lehren des großen Mystikers fußte und für ein Werk Eckeharts ausgegeben wurde, der päpstlichen Censurierung zu Grunde gelegen. — Ein sehr wertvolles Zeugnis für die an Eckehartische Gedanken anknüpfende Richtung der sektirerischen Mystik des 14. Jahrhunderts ist uns in der pseudo-eckehartischen Schrift „Schwester Kathrei“ erhalten (Pfeiffer, Deutsche Mystiker II, 448 ff.; Birlingers Alemannia III, 15 ff.; vgl. Strauch im Anz. f. d. Alterth. VI, 213. Eine neue Ausgabe der Schrift, deren Handschriften unter sich stark abweichen und auf eine spätere, in kirchlichem Sinne vorgenommene Überarbeitung hinweisen, wird von Ph. Strauch vorbereitet. Vgl. auch Preger, G. d. d. M. I, 430 ff. und dagegen Denifle a. a. O. I, 564). Mit Unrecht hat man die Gedanken dieser Schrift mit Eckeharts mystischem Systeme in Einklang zu bringen gesucht; führt doch der Weg, den in dieser Schrift die Begine Kathrei, „Meister Eckeharts Tochter von Straßburg“, zur Vollkommenheit und Gotteinigung zurücklegt, die quietistische Schwärmerei weit von den kirchlichen Bahnen ab, von denen Eckeharts Spekulation mit Wissen und Willen niemals abgewichen ist. Leidenschaftlich betriebene Askese, Lossagung von aller menschlichen Gemeinschaft, Zerreißung des Zusammenhangs mit der Kirche, deren Gnadenmittel die verfolgte Begine willig entbehren lernt, endlich quietistische Kontemplation sind die Stufen, auf denen der Meister sein Beichtkind bewundernd zur Vollkommenheit emporsteigen sieht, bis es ihm endlich jubelnd verkündet: „Herr, freut euch mit mir, ich bin Gott worden.“ Und der Meister giebt der Vollkommenen nun den Rat, aller Askese und Tugendübung sich zu entschlagen, niemandem zu leben als sich selber und alle Kreaturen in ihren Dienst zu stellen — ein Rat, dessen Berechtigung Schwester Kathrei zwar zugiebt, dem sie aber, ihrer Neigung zur Askese treu bleibend, nicht Folge leistet. — An streitbaren Gegnern hat es den Lehren „vom freien Geiste“, die sich in der ersten Hälfte des 14. Jahrh. in Deutschland offenbar ungemein weit, namentlich innerhalb der geistlichen Kreise, verbreitet hatten, nicht gefehlt; neben Seuse ist ihnen namentlich Tauler, Rulman Merswin (in seinem Bannerbüchlein), Gerson, Ruysbroek und Gerhard Groote entgegengetreten, deren Polemik übrigens den bestimmten

Eindruck hinterläßt, daß dieselbe nicht gegen eine eigentliche Sekte, sondern gegen eine krankhafte Richtung und einen Überschwang der mystischen Religiosität sich gewendet hat. Die oft als Quelle citierten Schilderungen der begardischen Ketzereien in des Alvarus Pelagius († 1352) Werke „De planctu ecclesiae" sind um deswillen nur mit äußerster Vorsicht zu benutzen, weil der Verfasser, gleich so vielen seiner Zeitgenossen, über die Unterschiede zwischen orthodoxen und häretischen Beginen und Begarden sowie über die zwischen den Anhängern der pantheistischen Mystik einerseits und den Fraticellen und den Apostolikern andererseits bestehenden Gegensätze nicht genügend unterrichtet gewesen ist. Eine Vermengung dieser ketzerischen Parteien wurde wesentlich dadurch befördert, daß man seit Beginn des 14. Jahrhunderts den Ausdruck „secta spiritus libertatis" als gemeinsame Bezeichnung für die verschiedensten sektiererischen Kreise gebraucht hat, bei denen man eine Geringschätzung oder Verwerfung des Sittengesetzes voraussetzte (vgl. Ehrle, ALKG IV, 179). Auf Grund dieser ungenauen Bezeichnung hat man denn auch noch neuerdings vermutet, daß die Lehren der ketzerischen deutschen Mystiker im 14. Jahrhundert auch in den Kreisen der italienischen Apostoliker und Fraticellen, wie auch durch die sogenannten „Turlupinen" (s. d. A.) in Frankreich weitere Verbreitung gefunden hätten (Lea II, 126 f.; III, 124 f.), eine Annahme, die jedoch zunächst noch der zureichenden Begründung entbehrt.

Der Versuch, die geschichtliche Entwicklung und Organisation einer einheitlichen pantheistischen Sekte des Mittelalters an der Hand der Quellen darzustellen, muß aus den vorstehend angegebenen Gründen als aussichtslos aufgegeben werden. Dagegen machen uns die Akten der Inquisitionsgerichte mit verschiedenen mystisch-sektiererischen Gruppen und mit einer Reihe von einzelnen Vertretern der ketzerischen Mystik bekannt, deren Anschauungen neben manchen unter einander übereinstimmenden Zügen doch auch zahlreiche Besonderheiten aufweisen, und von denen einzelne um ihrer stark ausgeprägten Persönlichkeit willen allgemeineres Interesse beanspruchen dürfen. Noch vor die Zeit der Vienner Beschlüsse fällt der Prozeß gegen die Hennegauische Begine Margareta Porete, die 1310 in Paris den Scheiterhaufen bestieg; sie hatte die biblischen Schriften ins Romanische übersetzt und ein mystisches Werk verfaßt, dessen Irrlehren sie in den Diöcesen Cambrai und Châlons verbreitete. Nach ihrer Lehre ist die in Gott „annihilierte" Seele dem Zwange der Tugendübung enthoben, die sich aber jetzt als selbstverständlicher Akt der gottgeeinten Seele einstellt, eine Anschauung, die wohl mit den von Lambert le Beghe einst auf seine Jüngerinnen geübten und im vlämisch-wallonischen Grenzgebiete noch lange nachwirkenden starken religiösen Einflüssen (s. Bd II, 518), in Verbindung zu bringen ist (vgl. Lea II, 123f., 575ff.; Fredericq I, 155ff., II, 63ff.). Einer verwandten Richtung gehörte wohl das von Gerson bekämpfte mystische Werk der Marie von Valenciennes an, das mit Berufung auf den angeblich biblischen Rat „Liebe und thue, was du willst!" das Sittengesetz für den mit der mystischen Gottesliebe Erfüllten als nicht verbindlich bezeichnete (Lea II, 127, 405; Fredericq II, 188). Bei der vlämischen Dichterin und Sektenstifterin Hadewig Bloemmaerd von Brüssel („der Bloemaerdine", s. d. Art. in Bd III S. 260,41), der Ruysbroek um 1330 entgegentrat, steht das ekstatisch-visionäre Element ganz im Vordergrund, während pantheistische Anschauungen bei ihr kaum hervorgetreten zu sein scheinen. Auch in Köln ist gleichzeitig ein Niederländer Walther, der als Verfasser mehrerer religiöser Schriften in niederdeutscher Sprache genannt und um 1322 verbrannt wird, der Mittelpunkt einer weitreichenden sektiererisch-pantheistischen Bewegung, für deren Charakterisierung die zeitgenössischen Berichterstatter hier erstmals die traditionellen Schilderungen der von den Ketzern abgehaltenen nächtlichen adamitischen Orgien verwendet haben (vgl. Bd I S. 165, 7 ff.).

In Oberdeutschland treten in den folgenden Jahrzehnten der 1356 in Speier verbrannte Berthold von Rorbach (s. d. Art., Bd II S. 652,32) und Hermann Küchener aus Nürnberg, der im Jahre 1342 in Würzburg Widerruf leistete, als Apostel der quietistisch-pantheistischen Mystik hervor. Bei Küchener finden wir den Drang nach dem Aufgehen in dem absoluten göttlichen Wesen, ganz ebenso wie in so manchen klösterlichen Kreisen dieser Zeit, ins Pathologische gesteigert: in mystische Kontemplation versunken, wird er für jede Sinnesempfindung unzugänglich, glaubt ellenhoch über dem Boden zu schweben und fühlt sich durch das in ihm vorhandene „unerschaffene" Element mit der Kraft, Wunder zu wirken, erfüllt (vgl. H. Haupt, Rel. Sekt. in Franken S. 6 ff.). Den 1367 in Erfurt vor Gericht gestellten Begarden Johannes Hartmanni aus Osmannstedt und den 1381 zu Eichstädt abgeurteilten Konrad Kannler, deren Geständnisse

durch eine cynische Mißachtung des Sittengesetzes sich auszeichnen, ist man versucht, geradezu als Opfer religiösen Wahnsinns zu betrachten (Wattenbach a. a. O. S. 577 ff. ZKG V, 487 ff.). Ein eigenartiges Gegenstück zu dem die Koryphäen der kirchlichen Mystik und deren klösterlichen und Laien-Anhang verbindenden Kreis der „Gottesfreunde" des 14. Jahrhunderts bildet eine die gleiche Bezeichnung sich beilegende Gruppe häretischer Mystiker, als deren Haupt der um 1396 in Wien verbrannte Begarde Nikolaus von Basel (s. d. Art.) erscheint; bekanntlich hat man in ihm lange den „Gottesfreund im Oberlande" wiedererkennen wollen, der in den Dichtungen Rulman Merswins eine so merkwürdige Rolle spielt. Nikolaus, der sich als inspiriert von dem ihm aktuell innewohnenden göttlichen Geiste bezeichnete, hatte seine ihm bis in den Flammentod getreuen Anhänger derart unter den Bann seiner Persönlichkeit gezwungen, daß ihnen der Gehorsam gegenüber den Geboten und Offenbarungen ihres Meisters zur obersten religiösen Pflicht wurde — ein Verhältnis, für das offenbar die bedingungslose Unterordnung (das „sich zu grunde lassen") vorbildlich gewesen ist, zu welcher sich den kirchlichen Gottesfreunden gegenüber deren Anhänger vielfach bekannten, und die u. a. in den Predigten Taulers eindringlich empfohlen wird (vgl. C. Schmidt, Nikolaus von Basel [1866]; ZKG VII, 509 ff.; Ph. Strauch in der Deutsch. Biogr. XXIII, 620 f.; Preger, II, 402, III, 231; Böhringer, Kirche Christi XVII, 237). Pantheistisch-antinomistische Lehren verbinden sich mit apokalyptisch-joachimitischen Elementen in dem häretischen System der 1411 in Brüssel in Untersuchung gezogenen „Homines intelligentiae" (s. d. Art.); in ihrem von dem Laien Ägidius Cantoris und dem Karmeliten Wilhelm von Hildenissen inspirierten Kreise hat übrigens auch die religiöse Ekstase eine bedeutsame Rolle gespielt (Fredericq, Corpus I, 267 ff.). In der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts erscheint namentlich das südwestliche Deutschland als Heimstätte der sektiererischen Mystik; ihren Anhängern sind u. a. Joh. Nider (Formic. l. III, c. 5.) und Felix Hemmerlin (vgl. Bd I S. 524) entgegengetreten (vgl. auch Mones Quellensamml. d. bad. Landesgesch. I, 336 f.). Die Bedeutung, die Nider der Lektüre ketzerischer deutscher Bücher für die Verbreitung der sektiererischen Mystik beimißt, legt die Vermutung nahe, daß vor allem Schriften wie die von den „neun Felsen" und „Schwester Kathrei" es gewesen sind, durch welche eine gewiße Kontinuität zwischen den unter sich doch wieder so sehr abweichenden mystisch-sektiererischen Gruppen des späteren Mittelalters hergestellt wurde. Dagegen hat diesen mystischen Richtungen die von altersher den „Brüdern vom freien Geiste" zugerechnete taboritisch-chiliastische Sekte der böhmischen Adamiten (s. d. Art. Bd I S. 164) durchaus ferne gestanden. Im übrigen sind die Quellen, die uns für die Geschichte des mystischen Ketzertums im 15. Jahrhundert zur Verfügung stehen, durch dessen fortdauernde Vermengung mit dem mittlerweile tief gesunkenen und mit gemeinem Betrüger- und Gaunervolk zusammengeworfenen Beginen- und Begardentum wie durch die jetzt auf alle sektiererischen Parteien unterschiedslos bezogene Tradition von deren rituellen adamitischen Orgien (s. Bd I, S. 163 f.) so sehr getrübt, daß sie uns eine Vorstellung von dem wahren Wesen jener ketzerischen Kreise kaum gewinnen lassen. Daß die pantheistischen Ideen auch noch zur Reformationszeit ihre starke Macht über die Gemüter behaupteten, zeigt das Auftreten des pantheistisch begründeten Libertinismus der Antwerpener Sekte der Loisten (1525—1545; vgl. J. Frederichs, De secte der Loïsten, Gent, 1891) und die seit 1529 von den Niederlanden aus auch in Frankreich, Westdeutschland und der Schweiz sich verbreitende Partei der Libertiner oder Spiritualen (s. d. Art.), wie denn auch ohne Frage in gewissen Richtungen des Täufertums ein Niederschlag der pantheistisch-enthusiastischen Mystik des Mittelalters zu erkennen ist.

Herman Haupt.

Brüder des gemeinsamen Lebens. Quellen. I. Die Lebensbeschreibungen der beiden Stifter, des Gerhard Groot und des Florentius, wie deren Nachfolger, Schüler und Freunde, welche zum Teil nur handschriftlich vorliegen und noch nicht herausgegeben, zum Teil durch Thomas von Kempen bearbeitet sind. Zu den ersteren a) gehören 1. die in der Burgundischen Bibliothek Nr. 8849—8859 darin auf 281 Seiten vitae fol. 1—26 von Gerardus Magnus durch Petrus Horn, von Brinckerinck, von Everhardus van Eza (85—91), Henricus Goude (75—85), sodann über Egbertus ter Beek (252—56), Johannes von Hattem (265—81), in welchen auch über die ersten Brüderhäuser berichtet ist. Die Handschrift hat dem Meister Florenshans zu Deventer, wie darin f. 246 und am Ende gesagt wird, gehört. — Ferner 2. ein buxken, hoert den susteren van meyster geryts huys toe, jetzt zu Deventer im Provinzial-Archiv von Friesland auf 231 Seiten: darin das Leben von G. Groote, Florentius, Brinckerinck, Rolof van Muden, von Peter van Amsterdam, Melys (Aemilius) Lubbert

Bosch, Gerard von Zutfen, Hendrik Brunn, Jacob v. Vianen, Joh. Kessel, Arnold v. Schoonhoven; außerdem einzelne Sätze aus den Kollatien des Claus v. Euskerken. Dazu kommt 3. die in der Bibliothek im Haag vorhandene (No. 350 4°) copia literarum nostrarum de redditibus nostris s. diplomatarium s. codex traditionum, privilegiorum, aliorum documentorum fratribus domus Florentii in Daventria concessorum. Zu diesen von Delprat und Acquoy benutzten Quellen kommen b) die vitae, und zwar 1. des Thomas von Kempen, in s. opera omnia ed. Sommalius (Antw. 1601. 7. 15. 25. 35), ed. Eus. Amort, Col. Agr. 1728. 38. 59; desselben Chronicon montis s. Agnetis hinter dem Chronicon Windeshemense, herausgegeben von Rosweyde, Antw. 1621. — 2. Scriptum Rudolphi Dier de Muden de magistro Gerhardo Grote, domino Florentio et multis aliis devotis fratribus abgedruckt in Dumbar analecta (Daventr. 1719—1722); daselbst von S. 88 Briefe des Florentius und anderer aus der Pestzeit in Deventer. Dann folgt S. 114 ff.: continuatio script R. Dier de Muden composita per Petrum Hoorn (S. 114); Vita Petri Hoorn, composita ab Alberto Lubeck (S. 148—162); Vita D. Egberti ter Beek, quinti Rectoris domus D. Florentii (S. 162—178); Vita D. Joh. Hatten, collecta et conscripta per venerabiles fratres Petrum Trajecti et Gerardum de Busco discipulos ejus (S. 179—223); Registrum bonorum domus D. Florentii, ab ipsis fratribus emptorum de propriis pecuniis (S.224—244). Was wir hier zusammengestellt finden, sind meist charakteristische Einzelheiten aus dem Leben des Florentius und mehrerer seiner Nachfolger im Rektorate. Die Erzählung geht fort bis zum Jahre 1483, dem Todesjahre Egbert ter Beeks. — 3. Etwas später (1456) entstand des Augustinerpropstes Johannes Busch (der 1417 ins Windsheimer Augustinerkloster trat [s. d. A.]), liber de viris illustribus, 24 Lebensbilder der Windsheimer Brüder; eine Ergänzung dazu bildet sein Chronicon Windeshemense, in 47 cap., vollendet 1463 liber de origine reformationis modernae, herausg. von Heribert Rosweyde, Antw. 1628, und die seine Erfahrungen bei der Klostervisitation enthaltenden vier Bücher de reformatione monasteriorum quorundam Saxoniae (auszugsweise gedruckt in Leibniz, Script. Brunsvic. 3 Bde 1707—11, II, 476 ff. und 808 ff.). Alle drei auf Grund der besten Handschriften und mit Anmerkungen herausgegeben von Dr. Karl Grube, in den Geschichtsquellen der Provinz Sachsen unter dem Titel: Des Augustinerpropstes Johannes Busch Chronicon Windeshemense und liber de reformatione monasteriorum. Halle 1886 (vgl. L. Schulze in GGA 1888). Sind Buschs Schriften auch die Hauptquelle für die Geschichte der verwandten Stiftung Grootes, der Windsheimer Kongregation, so bringen sie doch eine Menge sehr schätzbarer Mitteilungen über die Brüder v. g. L. Hervorzuheben sind die Mitteilungen aus dem Leben des Florentius (darunter Auszüge aus Briefen desselben S. 319, 351, 369, 431, 435—436) und die Beschreibung der Schule zu Zwolle unter der Leitung eines der moderna devotio herzlich zugethanen Mannes, des Joh. Cele (s. d. A.). — In dem von Thomas verfaßten Chronicon des Agneten-Klosters findet sich eine interessante Schilderung des Fraterhauses, aus welchem jenes Kloster hervorging. — Dazu kommen weiter die Briefe besonders von G. Groot, welche Acquoy 1857, Nolte in der ThQS 1862, de Ram, Compte rendu des seances de la commission royale d'histoire II. 3. 1860, p. 66 ff. und Wil. Preger, Beiträge zur Gesch. der rel. Bewegung in den Niederl. (AMA III. Cl. XXI. Abt. 1 1894) herausgegeben. Ferner gehören hieher Chroniken und Beschreibungen einzelner Bruderhäuser, die handschriftlich vorhanden und geh. O. erwähnt werden. — Einzelheiten betreffend z. B. für das Zwoller Haus: Die narratio de inchoatione status nostri et deinde de fratribus hujus domus nostrae autore dno. Jacobo Trajecti alias Voecht (K. Bibl. im Haag Nr. 346; vgl. Delprat a. a. O. p. 344, bes. Acquoy in verslagen d. kon. akad. van Wetensch. Amst. II. XI. 1880 p. 10, nach ihm nicht Urschrift, wie Delprat meint, sondern Abschrift um 1500) — über die zu Münster, Köln, Wesel sind die excerpta ex statutis bei Miraeus p. 144—150 und in d. Handschr. zu Berlin; die Handschrift in der Bibliothek de Bourgogne Nr. 16515: privilegia fratrum vitae communis a Gerardo Magno Daventriensi circa annum 1379 institutorum —; die statuta des Fraterhauses zu Heruerde u. a. — ferner Gersonis et Petri de Alliaco testimonia pro domo fratrum de communi vita, hrsg. von Schöpff; Joh. Brugmanni ep. ad quosdam fratres vit. com. bei Moll in s. Biographie Brugmanns. Amst. 1854.

Litteratur. Aus diesen Quellen haben zuerst geschöpft: J. Molanus in s. natales sanctorum Belgii (Lovan. 1595) über Groot und Florentius; ein auctarium ad Mol. nat. schrieb Arn. de Raisse (Duaci 1626); Joh. Miraeus († 1690) in codex regularum et constitutionum clericalium und regulae et constitutiones clericorum in congregatione viventium (Antv. 1638); Sweertius, Athenae Belgicae (Antv. 1628); Jac. Revius († 1658) in Daventria illustris (Lugd. Bat. 1651); Jac. Lindeborn († 1696) in hist. s. notitia episcopatus Daventriensis (Col. 1670); Hugo Fr. v. Heußen in historia episcopatus foederati Belgii (Antv. 1733); G. Dumbar analecta Belgica (Davent. 1719) und sein Kerkelijk en Wereldlijk Deventer (Dav. 1733). Große Verdienste, besonders um Grootes Schriften und Leben haben J. Clarisse und dessen Sohn T. A. Clarisse sich erworben. Desgleichen um die Geschichte der Brüder C. H. M. Delprat, (Pastor in Rotterdam, geboren 1791, † 1871) in s. 1830 zu Utrecht erschienenen Werk: verhandeling over de Broedershap van G. Groote en over ten invloed der Fraterhuizen; auf diesem Werk, welches durch Mohnike (Leipz. 1840) ins Deutsche übersetzt und mit Zusätzen und Anmerkungen bekannt wurde,

ruhten wesentlich die Arbeiten von Ullmann in s. Reformatoren vor der Reformation, II; Gieseler in s. Kirchengeschichte, später auch die von Böhringer in s. Kirchengeschichte in Biographien: Die deutschen Mystiker 1855 S. 614 ff.; die Arbeiten über Thomas v. K. von B. Bähring, Berl. 1849 u. Mooren, Cref. 1855. Unbekannt blieb in Deutschland Delprats zweite völlig umgearbeitete Auflage te Arnhem, 1856. Ihr schließt sich die kurze Darstellung W. Moll (Prof. zu Amsterdam † 1879) Kerkgeschiedenis van Nederland voor de Hervorming II, 2 164 (Utr. 1856) an (deutsch bearbeitet durch P. Zuppke II, 253, Leipz. 1895), und desselben Biographie von Joh. Brugman en het Godsdienstig leven onzer vaderen in de vijftiende eeuw, grootendeels volgens handscriften geschetst Amst. 1854 2 Bde; außerdem in zahlreichen Abhandlungen, welche in den unter seiner Mitredaktion erschienenen holländischen Zeitschriften: Archief van het Aartsbisdom Utrechs; Kist en Royaards, archief voor kerkeligke geschiedenis; Kerkhistorisch Archief, verzameld door N. C. Kist en W. Moll, Hoogleeraren te Leiden en Amsterdam, Amst. 1857 u. ff.; Studien en Bijdragen op't gebied der historische theologie, verzameld door M. Moll en J. G. De Hoop Scheffer, Amsterdam 1870) enthalten sind. — Von großem Einfluß für die Geschichte der Brüder war das für die Geschichte der Windesheimer Kongregation epochemachende Werk von J. G. R. Acquoy (Prof. in Leiden) het Klooster te Windesheim en zijn invloed (3 Bde 1875—80) mit seiner musterhaften Quellenforschung und Litteraturbeherrschung. Auf diesen Forschungen und auf selbstständigen, namentlich den Thomas von Kempen betreffenden archivalischen Studien ruht der umfangreiche Artikel in der zweiten Auflage dieser Encyklopädie, von D. Hirsche (Senior des geistl. Min. in Hamburg † 1894). Von diesen angeregt sind noch zu nennen: L. Schulze, Heinrich v. Ahaus der Stifter der Brüder vom g. L. in Deutschland ZkWL 1892, und RE² I p. 264); Luther und die Br. v. g. L. (Ev. KZ 1881, 23); Das reformatorium vitae clericorum, eine Schrift des vergessenen Jacobus Philippi in Basel, eines Zeugen für die Br. d. g. L., als Spiegelbild aus der Zeit der Vorreformation (ZkWL 1886 und RE² XVIII, p. 232 f.); Joh. Rode, Vorsteher des Hieronymushauses d. Br. v. g. L. zu Utrecht (RE² XVIII p. 232 f.); Joh. Veghe, Rektor am Schwesternhause zu Münster (RE² XVIII, 405). Desselben: Zur Litt. der Br. v. g. L. bisher unbekannte Schriften Gerh. Gr., Buschs u. J. Veghe (ZKG XI, 4. 1890 p. 577); Thomas a Kempis (RE² XV p. 598). Mehrfach von Acquoy und seinen Vorgängern abweichend ist zu nennen: Jan Hendrik Gerretsen in seiner Biographie: Florentius Radewijns (1891 Nijmegen), der Buschs traditionelle Ueberlieferungen mit Hilfe der handschriftlichen Quellenforschung bekämpft. Noch ist zu erwähnen: Bonet-Maury, G. Gr., d'après des documents inédits, Paris 1878; Ders., de opera scholastica fratrum vitae com., Paris 1889. — Populäre Behandlung bes.: Kramer 1856; Höning 1894; S. Ketlwell, Thom. a. K. and the brothers of common life, 2 vools London 1882. — Endlich zu vergleichen die kirchengesch. Werke: Schröckh Bd 33 S. 164 ff.; Niedner p. 549. 578. 586; Gieseler II. 3. 209 ff,; 4. 303 ff.; Hase II. 460 f.; Möller II. 495; Hertzog RE. I. 716; bes. J. G. de Hoop-Scheffer (Prof. in Amsterdam), Geschiedenis der Kerkhervorming in Nederland van haar ontstaan tot 1531. 2 Tle. Amst. 1893 p. 27 ff. u. öfter (deutsch von P. Gerlach, Leipz. 1886 S. 28, leider ohne Register und Vollständigkeit der Anm.); C. P. Hofstede de Groot (Prof. in Gron.) deutsch: Hundert Jahre aus der Gesch. d. Reformation in den Niederlanden 1518—1619, aus dem Holl. von O. Greeven, Gütersl. 1893 S. 12 f.; W. Preger, Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegung in den Niederlanden in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhts. AMA 1894; Altmeyer, les Précurseurs de la reforme aux Pays-Bas, Bruxelles 1886, I. p. 126, und Alverdingk-Thym in Wetzer und Welte Kirchenlexikon² IV. p. 1924, sowie J. Alzog, KGesch. 6. A. 683 ff.; Jos. Card. Hergenröther, Handbuch der allg. Kirchengesch, Bd IV, 1885 S. 778. — Die lokalgeschichtlichen Behandlungen werden gelegentlich erwähnt werden.

Mit Verweisung auf die biographischen Artikel der Stifter Gert Groote und Florentius, wie anderer hervorragender Persönlichkeiten handeln wir im nachfolgenden Artikel von der Entstehung, Eigentümlichkeit, Geschichte, Ausbreitung und Bedeutung der Brüder vom gemeinsamen Leben.

A. Ihre Entstehungsgeschichte fällt in die zweite Hälfte des 14. Jahrh. als der nördliche Teil der Niederlande, in vier Gebiete geteilt: Holland mit Seeland, Geldern, Utrecht und Friesland, von den beständigen Kämpfen des Adels gegen seine schwergedrückten sich auflehnenden Untergebenen, wie der Adligen gegen einander und gegen die sich seit den Kreuzzügen besonders in ihrer Macht und ihrem Wohlstand fühlenden und lebhaft aufblühenden Städte heimgesucht war. Der Wohlstand brachte zwar ein üppiges Wohlleben, förderte aber auch die Wehrkraft der Bürger, die politischen wie sozialen und kirchlichen Interessen, insbesondere die Künste aller Art. Der erstarkende Freiheitssinn zeigte sich in kirchlicher Hinsicht in einer weitverbreiteten Opposition gegen die Geistlichen. Genährt wurde diese durch wachsende wissenschaftliche Bestrebungen, wie vor allem durch die gegen die einseitige Richtung der Scholastik mit Vorliebe gepflegte Mystik. In dieser Richtung ernsterer Religiosität hatten in und nach der Mitte des 14. Jahrh. zwei Männer nachhaltigen Einfluß auf diese Zeit wie auf die Nachwelt gehabt: Johannes Ruysbroek, ein Brabanter Priester, und von diesem an-

geregt, Geert Groote, ein Bürger von Deventer, letzterer Stifter der so einflußreichen Windsheimer Kloster-Kongregation und der von hier ausgegangenen Klosterreform, wie Begründer der Brüder des gemeinsamen Lebens.

Groots Auftreten fällt in die Zeit des sog. babylonischen Exils der Päpste und des sich anschließenden Schismas. Mit Erlaubnis des Bischofs nach dem Vorgang und unter dem Beirat des damals schon 84 jährigen Ruysbroek, fing er an als Bußprediger die Diöcese Utrecht zu durchziehen. Zahlreiche Zuhörer aller Kreise (Geistliche wie Laien, Männer und Frauen) in den Städten Deventer, Zwolle, Leiden, Delft, Gouda, Amsterdam führen auf ihn und seine anfassenden scharfen Bußpredigten ihre „Belehrung" zurück. Da ihm wegen seiner Angriffe auf die Sünden der Geistlichen und auf die arbeitsscheuen, vom Betteln lebenden Mönche vom Bischof das Predigen nach vierjähriger Wirksamkeit untersagt wurde, zog er sich in seine Vaterstadt Deventer, in der Provinz Oberyssel, zurück. Hier kam sein längere Zeit schon gehegter Plan, wie diejenigen, welche zum frommen Christenleben bekehrt, ihr Leben der Vollkommenheit in der Nachfolge Christi auch praktisch gestalten könnten, zur Reife.

Von den Persönlichkeiten, welche sich ihm anschlossen und auf längere oder kürzere Zeit bei ihm in Deventer in seinem, wie in seines innig verbundenen Florentius Hause verweilten, werden uns zwölf mit Namen genannt; z. B. außer Florentius noch Wernbold, vgl. die vita des Letzteren (Handschr. fol. 27), Vos van Heusden, Brinckerinck. Solange er lebte stärkte er sie geistlich als ihr Haupt, dann wurde Florentius der Oberste (s. Petrus Horn vita Gerardi fol. 20); Dier de Muden (analecta I. 12 f.); Thomas in s. vita Flor. 7 und 8 und vita Gerardi 9; Wilhelm Vornken in seiner epistola de prima institutione monast. in Windesem (bei Acquoy l. c. III, 235 f.).

Darnach ist also die Bruderschaft erwachsen aus dem Freundeskreise Gerards durch das zeitweilige Zusammenleben in des Florentius Hause, zwecks Förderung eines frommen Lebens. Eine von dem Weltleben abgeschlossen bleibende klosterartige Gemeinschaft mit Zusammenleben und gemeinsamen Arbeiten war es von Anfang an also nach den Quellen nicht, wie dies deutlich auch der Umstand zeigt, daß mehrere diesem Grooteschen Freundeskreise angehörige Personen aus ihrer Kloster- und Ordensgemeinschaft, welcher sie schon zugehören, nicht ausschieden (wie Brinckerinck u. a.). Erst nach Geerts Tode erhält diese Gemeinschaft durch Florentius eine Form und Richtung, welche eine größere Festigkeit und fortdauerndes Wachstum verbürgte. Ob dazu die Anregung von Groot selbst noch gegeben worden, — was wahrscheinlich erscheint — ist nirgend in diesen ältesten Quellen gesagt, konnte eigentlich auch nur dem Florentius bekannt und von diesem mitgeteilt sein; aber keine dieser ältesten Nachrichten stammt von ihm her. Die Umstände drängten den Florentius zu diesem Schritt.

Diese Auffassung über die Entstehung ist zuerst vom Biographen des Florentius, von Dr. J. H. Gerretsen in seiner 1891 erschienenen Schrift über ihn nachgewiesen und verteidigt, sie weicht nicht unerheblich von der bisher auch durch Moll, besonders Acquoy wie Hirsche und Grube vertretenen Auffassung ab.

Nach dieser, im wesentlichen auf Joh. Busch in seinem liber de origine devotionis modernae p. 253—56 zurückgehenden Darstellung war die Anfangsgeschichte folgendermaßen vor sich gegangen. Um eine bessere Geistlichkeit zu gewinnen, meinte Groote auf die Jugend vor allem erzieherisch einwirken zu müssen. Vielen armen Schülern der Domkapitelschule zu Deventer, öfter schon in vorgerückteren Jahren, gab er willkommene Unterstützung durch Abschreiben von Handschriften; sie hatten seine ernsten Predigten gehört, fühlten sich zu ernsterem Lebenswandel angetrieben. Sie geistlich und auch leiblich zu versorgen, übertrug Groote zunächst für die Zeiten seiner Abwesenheit, später für immer seinem jüngeren Freunde Florentius, Radewyns Sohn. Er ließ diese scriptores bonae voluntatis in sein Haus kommen und unter seiner Aufsicht ihre Abschriften besorgen; er ordnete auch sonst ihre Lebensweise und wurde ihr geistlicher Führer und Vater. Eines Tages — so erzählt Busch in seinem Buch a. a. O. p. 254 ed. Grube — kam er, bestimmt durch die Schwierigkeit bei den teuren Lebensverhältnissen die frommen Schüler genügend zu versorgen, — überraschend mit dem Vorschlage und der Bitte an Groot hervor: „was sollte es schaden, geliebter Meister, wenn ich und diese Schreiber bonae jam voluntatis das, was wir wöchentlich auszugeben haben, in Eins zurücklegen und in Gemeinschaft zusammen lebten (in unum reponentes in communi pariter viveremus)? „Gemeinschaft, Gemeinschaft (communia), entgegnete Groot, dies werden die vom Bettelorden nimmermehr dulden, sondern sie werden mit allen ihren Kräften Widerstand zu leisten suchen". „Was aber sollte es schaden", er-

widerte Flor., „wenn wir doch anfingen? Vielleicht schenkt uns dennoch Gott, daß wir gut fortschreiten". Nach einiger Überlegung gab er dem Flor. nach mit den Worten: „im Namen des Herrn fangt an".

Es stehen also hiermit zwei verschiedene Ansichten gegenüber. Nach der einen war die Gemeinschaft erwachsen zum Zweck des frommen Lebens der devotio moderna im Gegensatz zum weltlichen Leben, und in Verbindung mit demselben nur zum Zweck, für das geistliche Leben durch Predigt und andere Mittel zu gewinnen; nach der anderen, um den Schülern und den unter ihnen befindlichen werdenden Klerikern den Lebensunterhalt durch gemeinschaftliches Leben zu erleichtern. Daß von beiden jene die richtige sei, ergiebt sich daraus, daß jene die Nachricht der ältesten Quellen, diese erst die des später lebenden und aus Überlieferung schöpfenden Joh. Busch ist. Dazu kommt, daß, wie die ältesten Nachrichten lauten, die ersten Männer, welche schon bald nach 1380 zusammentraten, gar nicht den Zweck des Abschreibens und des gemeinsam zu erwerbenden Lebensunterhaltes verfolgten, dazu auch keinen Anlaß hatten, daß sie vielmehr die Förderung des geistlichen Lebens für sich und dadurch für weitere Kreise bezweckten, sie auch gar nicht der Fürsorge für den leichter gemeinsam zu beschaffenden Lebensunterhalt bedurften. Die Fürsorge hierfür (wie sie für die Scholaren geschah) wird in den ältesten Nachrichten nicht erwähnt. Die Unterstützung der letzteren durch Zuweisung von Arbeit im Abschreiben war zwar schon durch Groot geschehen, welcher, um seine Bibliothek zu vermehren, sich armer Schüler bediente; es war die Fürsorge für diese völlig unabhängig von der Gemeinschaft der um ihn sich scharenden, durch ihn belehrten Persönlichkeiten. Buschs Nachrichten übertragen die Einrichtungen späterer Zeit auf die früheren und auf die ersten Anfänge, und machen zum Zweck, was nur von zufälliger und untergeordneter Bedeutung war. Fürsorge für arme Scholaren hatte schon Groot geübt, aber in größerem Umfange und in anderer Weise that es Florentius, der diese zum gemeinsamen Leben in eigne Häuser sammelte; diese Scholaren bildeten aber nicht die Gemeinschaft der Brüder vom gem. Leben, sondern standen nur unter ihrer Aufsicht, Fürsorge und Leitung, verließen aber diese nach Vollendung ihrer Ausbildung auf den Schulen.

Auch über dieses Verhältnis der Schüler hat sich eine falsche Auffassung gebildet, als ob die B. v. g. L. Schulen errichtet hätten. Es hängt dies mit der zweifachen Verwechselung in dem Bericht des späteren Hamelmann (op. geneal. hist. p. 321, welchen schon Hirsche a. a. O. p. 699 ff. aufgedeckt hat; s. a. Gerretsen p. 69) zusammen, daß einmal der Rektor der Stadtschule zu Deventer auch Florentius hieß, aber nicht wie Gerhards Anhänger Radewinus, sondern Rodoginus, und daß sodann auch die Vorsteher und Leiter der Gemeinschaften der Brüder v. g. L. rector genannt wurden. Die Häuser für arme Scholaren waren keine Schulen (Bildungsanstalten) sondern Kost- und Erziehungshäuser; ihnen stand kein rector vor, sondern meist nur ein procurator, wie dies Verhältnis recht deutlich aus der Geschichte der Brüder in Zwolle sich ergiebt.

In Buschs Mitteilungen finden sich auch später noch ungenaue Angaben. Er erzählt (p. 263—64), daß beim Sterben Grootes die Anhänger auf ihre Frage, was geschehen solle nach seinem Tode, die Antwort erhalten haben: Fl. soll ihr Haupt sein. Busch versteht dies von der Leitung des Hauses und der Bruderschaft in Deventer. Dagegen hat Gerhard es nur von der Leitung der devoten Bewegung verstehen können. Denn es wird berichtet, daß bei der Wahl zum Leiter des Hauses es lange gedauert, bis sie sich zwischen Fl. und Joh. von Höxter auf jenen geeinigt hätten. Auch beim Kauf des Hauses 1391 wird Fl. in dem noch bekannten Kaufbrief gar nicht als Rektor genannt, vielmehr wird wiederholt von dem „Regimente" der drei Herren Florentius, Brinckerinck und Gronde gesprochen (Belege bei Gerrets. S. 78). Er ist erst später auch an die Spitze des Hauses gewählt worden. Anfangs hatten die zusammenlebenden Freunde und Brüder einen Rektor im eigentlichen Sinne nicht nötig. Nicht bloß das Wachstum und die Gründung neuer Häuser machte eine Organisation notwendig; schon im Brief von 1396 finden wir eine solche (4 Presbyter und 8 oder mehr Clerici sollen vorhanden sein), sondern auch die anfangs vielfach hervortretenden Angriffe und deren Abwehr. Wann diese Organisation und wann die Wahl des Fl. zum Rektor des Fraterhauses stattgefunden, läßt sich nicht bestimmen: nach 1391 und vor 1396.

Die Anfänge des Fraterhauses in Deventer fallen etwas früher. So lange Groot lebte, war seine Persönlichkeit von so großem Einfluß, daß die durch ihn Belehrten nicht behelligt wurden. Aber sehr bald nach seinem Tode brach in der Bürgerschaft eine Feindseligkeit aus, daß die Devoten sich kaum auf den Straßen sehen lassen konnten.

Es bedurfte des Eintretens eines durch Groot bekehrten Schöffen ter Poten, um den Bestand der Devoten zu schützen. Trotz der mißlichen Zeitverhältnisse wußte Flor. die Sache fortzuführen. Sein Vikariehaus reichte für alle Anhänger nicht aus. Er nahm ein benachbartes Haus in Erbpacht bis durch Tausch mit dem Hause der Frau Zwederan, welche es mit den devoten Schwestern bewohnt hatte, die nun wieder erweiterte Stiftung der Bruderschaft zu stande kam. 1391 wurde dieses eigentliche Fraterhaus bezogen. Seine Bewohner sollten alle, welche Gott dienen wollten, mit Rat und That unterstützen, eine Klosterordnung aber nicht annehmen. Haben nun auch die Brüderhäuser später und allmählich festere Einrichtungen erhalten, so ist doch dies der charakteristische Unterschied zwischen ihnen und den Windesheimer Klöstern (s. d. A.) geblieben, beide Stiftungen stammten aus demselben Geist der modernen Devotion; um ihn ungestört auf sich wirken zu lassen, glaubten die einen, in dem bisherigen Weltleben nicht bleiben zu können, ohne Schaden zu nehmen; solche, vorzugsweise Kleriker gehen in die Windesheimer Klöster, in welchen sie sicher waren, daß derselbe Geist herrschte. Diejenigen, welche nicht diesen Standpunkt teilten, welche vielmehr im Geist Groots für die Ausbreitung der modernen Bewegung in der Welt bemüht waren und auch dafür weiter thätig zu sein den Beruf fühlten, ebenso zu gleichem Beruf andere anregen und ausrüsten wollten, suchen in den Vereinigungen der Fraterhäuser einen Halt und Schutz wie Stärkung des inneren Lebens, indem sie teils durch Predigen auf die Kirche einwirken, teils durch Fürsorge an den Schülern überhaupt, wie an den werdenden Klerikern, teils überhaupt durch ihren Wandel und ihre Arbeit im irdischen Berufsleben den Geist der modernen Frömmigkeit wirksam sein ließen. So erklärt sich das zwischen beiden Stiftungen auch späterhin vorhandene einträchtige Verhältnis ihrer Glieder, der Fürsorge für einander, bei neuzuerrichtenden Stiftungen, in gefahrvollen Zeiten, daß Glieder der einen in die andere Stiftung übergehen und für einander mit Rat und That eintreten.

Die Windesheimer haben die Klosterreform, die Fraterhäuser die Lebensumgestaltung im Sinne der modernen Frömmigkeit als Lebensaufgabe. Jene arbeiten innerhalb des Klosters, diese innerhalb und außerhalb ihrer Häuser, insbesondere durch öffentliche Predigt an das arme Volk in der Volkssprache, wie durch Erziehung der Jugend überhaupt, insbesondere derjenigen Jünglinge, welche in den geistlichen Stand, sei es den Kirchendienst sei es ins Kloster eintreten wollen, und nehmen sich deshalb der armen Schüler auch zu irdischer Versorgung während der Schulzeit an.

Dort ist das beschauliche Leben die Hauptsache, hier daneben die Arbeit, teils weil sie überhaupt für den Menschen Pflicht ist, teils weil der Lebensunterhalt dadurch bestritten werden muß, teils um Mittel zu haben für die Armen, teils endlich um auf die Menschen vorbildlich im rechten Geist einzuwirken.

Den Brüdern der modernen Frömmigkeit war es nach der ganzen damaligen frommen Denkweise der Kirche gar nicht leicht in seculo zu leben, statt als religiosi fern vom Welttreiben. Aber der Beruf, auf die Welt einzuwirken, ließ sie dieses Opfer bringen. Gerade auf die Arbeit an der Jugend legten sie großes Gewicht. In einer Handschrift heißt es: en sine (Grootes) discipelen na hem lechden hen al an die jonge clercken. ende an die jonge jonfere daer sy grote vrucht indeden ende oec noch alle dage doen als meyster Geryt plach (l. c. 66). Henricus von Gouda that in Zwolle dasselbe wie Groot in Deventer. Er nahm fromme Schüler in sein Haus, unterwies sie für den Dienst des Herrn, solange sie die Kapitelschule besuchten, um sie nach Vollendung ihrer Schulzeit in ein Kloster zu bringen. Als die Brüder hier ein Haus stifteten, schenkt er sein Haus zu diesem Zweck an die Brüder, welche seine Thätigkeit nun übernahmen und fortsetzten. Diese Stiftung hinderte nicht, daß auch auf dem nahen Agnetenberg ein Windsheimer Kloster entstand.

Diese an verschiedenen Orten unter dem Einfluß der Anhänger Groots und der Freunde des Florentius entstandenen Verbindungen von ernst frommen Männern und auch für Frauen errichteten Häuser zum gemeinschaftlichen Leben waren in den bisherigen ähnlichen Erscheinungen des kirchlichen Lebens etwas Neues und erregten in den zunächst davon betroffenen Kreisen Aufsehen und verschiedenartige widersprechende Beurteilung. Als freie Vereinigung hatten sie Ähnlichkeit mit den Begharden und Beghinen (vgl. d. A. 2. Bd S. 516 ff.) und litten unter dem Vorwurf der Ketzerei; als ordensartige Gemeinschaften bildeten sie Konkurrenz den bisherigen, namentlich als nicht bettelnde, sondern von ihrer Hände Arbeit lebende, den Bettelorden; als in Gemeinschaft Arbeitende traten sie vielfach den Handwerkern und freilebenden Arbeitern,

wie auch den arbeitenden Frauen und deren oft geschmälertem Verdienst mit ihren Arbeiten zur Seite. Es dauerte daher anfänglich meist längere Zeit, ehe ihre Niederlassungen und ihr Erwerb von Grund und Boden die Genehmigung erhielt. Von ihren Gegnern wie ihren Freunden wurden Gutachten eingeholt und abgegeben. Das wichtigste juristische kirchliche Gutachten, welches allen Verhandlungen dieser Art zu Grunde gelegt wurde und welches die Brüder durch Abschriften verbreiteten und bei ihren Niederlassungen verwendeten, ist das in der königlichen Bibliothek im Haag befindliche, von Delprat S. 51 und S. 343 erwähnte (jetzt X, 101), schon von J. L. v. Mosheim (de Beghardis et Beguinabus comm. Lpz. 1790 p. 433 ff. aus einer Helmstädter Handschrift veröffentlicht; neu verglichen nach einer Kölner Handschrift von Leonh. Korth (Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln Bd V Heft 13 p. 1 ff.). Der Abt Arnold vom Benediktinerkloster Dickeninge in der holländischen Provinz Drenthe war durch den von Anfang an den Brüdern feindlich gesinnten Matthias Grabow veranlaßt, zu den neuen Gemeinschaften gutachtlich Stellung zu nehmen. Sein wahrscheinlich vom Utrechter Bischof von Blankenheim eingefordertes Gutachten spricht sich 1393 über die freie Genossenschaft der Anhänger Grootes sowohl vorurteilslos als auch günstig aus. Da aber der gen. Grabow ihm widersprach, forderten die Brüder von den Mitgliedern der Juristenfakultät der neuen Universität Köln (darunter auch der gen. Arnold) ein Gutachten, welches die neue Gemeinschaft aus der h. Schrift, den Vätern und den Rechtsbüchern als statthaft erklärte. Zwar ist es entsprechend der falschen Anklage pro munimine Beghardorum bezeichnet, aber die Beschreibung ist die der Genossenschaft. Sie lautet: „In aliquibus partibus plures persone se simul receperunt ad cohabitandum aliquo modo, sicut clerici, in una domo in qua libros pro precio scribunt, alii vero, non scientes scribere, scientes tamen opera diversa mechanica, quae similiter exercent, pro precio in alia domo aut etiam aliud faciunt opus manuale. Et iste persone laborant manibus et de his que laboribus acquirunt vel de suis propriis, si que habent, vivunt et omnia sibi invicem pro majore concordia libere communicant vel in commune ponunt; comedunt simul et non mendicant. Habent etiam inter se unam personam probam, que curam domus habet, cujus monitis acquiescunt vel obediunt sicut boni scolares magistro. Et hunc modum vivendi ideo faciunt vel ducunt, ut eo commodius vivant et facilius simul necessaria acquirant, principaliter autem. quia sperant sic vivendo deo melius placere et illi servire". Auf Grund dieses Thatbestandes heben beide Gutachten fast übereinstimmend, wenn auch in anderer Reihenfolge und mit einigen Abweichungen folgende Hauptpunkte hervor. Wir stellen sie mit den in eckigen Klammern abweichenden Sätzen des Kölner Gutachtens zusammen:

1. Ob es sine offensa juris erlaubt sei extra religionem de suis bonis temporalibus ac de laboribus manuum suarum viventibus [in eadem domo] cohabitare et vivere in communi [ut securius deo serviant et commodius vivant. — ad invicem libere communicare, dum tamen non mendicant]?

2. — quod superiorem inter se non habentes nec constituentes quamcumque super eos potestatem jurisdictionalem habentem, ad invicem tamen vel aliquibus ipsorum curam domus habentibus consilia recipiant et in obedientia caritatis acquiescant? [utrum pro tempore habere possint unam probam personam, que curam domus habeat, cui absque promissione aut obligatione in bonis consiliis aut monitis acquiescant vel voluntarie obediant].

3. Ob die Seelsorge und die geistliche Pflege, ob die Beichte einer halten kann, der non sacerdos, der claves et jurisdictionem nicht hat?

4. Ob es erlaubt sei die Bücher der heiligen Schrift in der gewöhnlichen Muttersprache (in vulgari) oder übersetzt zu lesen und zu haben (fehlt im Köln. G.).

5. Ob erlaubt, fraterna correptione et caritativa ammonicione se invicem corripere et admonere.

6. Ob sie ihre Zeit selbst einteilen [certas horas ordinare ad servicium divinum], bei der Mahlzeit heilige Lektionen halten und andere fromme Übungen festsetzen können.

Das Unterscheidende war also, was zuerst betont wird, daß sie extra religionem gemeinsam leben wollten, d. h. ohne die bisher üblichen Kloster- und Mönchs-Gelübde zu übernehmen, wodurch das wahre höhere vollkommene Leben — das Leben der Religion — erst ermöglicht wird;

2. leben von der Arbeit irgend einer Art; ausgeschlossen das Betteln (dum tamen non mendicent);

3. in communi leben, Männer, wie Frauen für sich, also ehelos, teils um commodius zu leben; jeder lebt von seinem Besitz oder Arbeitsertrag und teilt freiwillig mit (invicem libere communicare), teils um in der Gemeinschaft securius Deo servire zu können durch gemeinschaftlich gottesdienstliche Übungen, seelsorgerlichen Einfluß und brüderliche Ermahnungen;

4. freiwillige, nicht durchs Gelübde des Gehorsams bedingte Unterordnung unter eine leitende Persönlichkeit der in Gemeinschaft lebenden Brüder;

5. sich in ihren Gemeinschaften untereinander wie andere erbauen d. h. das Lesen der h. Schriften in der Muttersprache also auch in Übersetzungen.

Was für die große Menge zumeist ins Auge fiel, war das in Gemeinschaft leben, daher ihr Name; was von den bestehenden Klostergemeinschaften abwich und daher für diese bedenklich erschien und Gegenstand der Angriffe wurde, war „ohne Gelübde" voluntarie, extra religionem leben. Dies ist der Hauptanstoß gewesen bis zu dem Konstanzer Konzil.

Das Neue ist also ein Gemeinschaftsleben nach dem Evangelium zur Förderung der Frömmigkeit mit Arbeit ohne Gelübde; gerade mit der Betonung der gelübdelosen Freiwilligkeit traten sie der allgemein herrschenden Ansicht entgegen, daß die höhere sittliche Vollkommenheit nur in einer durch das Gelübde verbundenen und von der Welt getrennten — dadurch erst verwirklichten Religiösität möglich sei. Sie berufen sich auf das Evangelium für die Gemeinsamkeit des Besitzes der ersten Christengemeinden, und für das Arbeiten auf 1 Th 4, 11 u. a., als die wahre Religiosität nicht hindernd. Sie haben sonst die üblichen Klosterregeln: Gehorsam, Ehelosigkeit, Armut in gewissem Sinne in der Form der Gütergemeinschaft. Dazu kommt die Förderung der Frömmigkeit, daher moderna devotio, des wahren geistl. Lebens der Heiligung für ihre Mitglieder, wie in der Kirche durch Predigt, Seelsorge, Schriftlesen, Erbauungsstunden (Collatien), Verbreitung religiöser Schriften.

Diese neue Genossenschaft ist dem Mönchstum ähnlich, aber doch prinzipiell verschieden, wollte es auch nicht grundsätzlich bekämpfen, that ihm aber doch Eintrag, sofern sie dem damals sehr entarteten Mönchstreiben die aufrichtige Frömmigkeit, der Arbeitsscheu und dem Bettelwesen die Arbeitsverpflichtung wie das Verbot des Bettelns gegenüberstellte.

Ebenso wenig wollten die Stifter wie die Gemeinschaften irgendwie von der Kirchenlehre abweichen. Es galt die Reform des Lebens in den Gemeinschaften, in der Kirche und in den Klöstern. Zum Belege für diese charakteristischen Eigentümlichkeiten dieser Gemeinschaft dienen 1. teils die Namen fratres vitae communis, nach dem am meisten in die Erscheinung tretenden Merkmal fratres devoti oder bonae voluntatis, oder modernae devotionis, sofern die Frömmigkeit die Triebkraft für das der Welt entsagende Leben und zugleich die Tragkraft für die Freiwilligkeit — den guten Willen — an Stelle der bindenden Gelübde ausmachen sollte. Andererseits bezeugen 2. die späteren Statuten ihrer Häuser, was ihnen als die Hauptsache galt; wir führen hier aus den „Statuta" des Fraterhauses zu Heruerde (Herford) die nachfolgenden Stellen an: „Anfang der Gewohnheiten und Sitten dieses Hauses, und zum Ersten von der Fundation und Grund unseres Hauses und welcherlei die innwendige Fundation, auch Frucht und Forderung des geistlichen Lebens sei. Wir .... wollen und haben uns vorgesetzt zur Förderung der Seligkeit unserer Seelen, auch zur Auferbauung unsers Nächsten in Lauterkeit des rechten Christenglaubens und Einigkeit der Mutter, der heil. christlichen Kirche, in wahrer christlicher Religion und Gottesdienst keusch, einträchtig und insgemein (gemeinsam) zu leben von unserer Händen Arbeit —; wir wollen auch zudem ein mäßiges Leben, ohne Bettelei führen, unseren Obersten mit Ehrerbietung Gehorsam leisten, einen demütigen und einfältigen Habit tragen, die Canones der heiligen Väter fleißig bewahren, so sie irgend von Nutzen sind, den Tugenden und anderen heiligen Uebungen und Studien fleißig nachstellen und nicht allein ein unsträfliches Wesen führen, sondern auch andern ein gutes Vorbild und Exempel geben, dermaßen, auf daß wir Gott einen angenehmen und wohlgefälligen Dienst beweisen mögen, nicht allein unseres guten Wandels, sondern auch wegen Anderer Heil und Seligkeit und Bekehrung, deren Herzen Gott durch unser Exempel zu bewegen und zu bekehren sich würdigen wolle".

Vorgang und Anknüpfung fanden die Stifter, bes. Groot bei den von ihm am meisten geschätzten (vgl. seine zwei Briefe ad praepositum in Eemsteym) Regular-

Kanonikern des h. Augustin, welche seit dem 12. Jahrhundert viele Niederlassungen in den Niederlanden hatten (auch in Eemstein, Utrecht und Zwolle) und seit dem Anfang des 14. Jahrh. einen neuen Aufschwung genommen hatten, wie denn auch die Klöster Neulicht bei Hoorn und St. Johannes Evangelist bei Amsterdam durch Grootes Schüler errichtet wurden. Diese Regularkanoniker gaben an vielen Orten Anregung zu Neustiftungen, den Halt für die ersten Anfänge, wurden die Förderer derselben, ja öfter die ersten Glieder neuer Bildungen, wie in Köln, wo es von 1402 an bis 1417 dauerte, ehe die neue Bildung die erzbischöfliche Billigung und Erlaubnis erhielt (vgl. die im Kölner Archiv vorh. Urkunden, abgedr. in Höhlbaums Mitteilungen 5, S. 23 ff.).

II. Ausbreitung und Entwicklung der Bruderhäuser. a) die Brüderhäuser in den Niederlanden. 1. Deventer. Die ersten Anfänge gehen aus von des Florentius Dienstwohnung, später wurde ein eigenes Haus erworben (s. o. S. 477, 3 f.). Es hieß im Volk „das reiche Fraterhaus". In der noch vorhandenen, später bei der Erweiterung ausgestellten Stiftungsurkunde von 1398 heißt es: „das Haus soll bewohnt werden von vier oder mehr Priestern, außerdem von mindestens acht geistlichen jedoch zum Klosterleben nicht geneigten Personen. Diese sollen gehalten sein, alle gottesfürchtigen Menschen, die zu ihnen kommen, aufzunehmen und zu prüfen, ob sie für das geistliche Leben, namentlich das im Kloster zu Windsheim bei Zwolle oder Marienborn bei Arnheim, geeignet; denen aber, die in der Welt bleiben wollen, sollen sie eine geeignete Zufluchts- und Übungsstätte zu guten Werken darbieten".

Nach dem Tode des Florentius (24. März 1400) wurde Ämilius von Buren der erste Rektor. Unter seiner zwar kurzen aber weisen Leitung (1400—1404) kamen Bitten um Brüder aus Delft, und wurde das erste Haus in Deutschland durch Heinrich von Ahaus (Bd 1 S. 264) in Münster (1404) gestiftet. Die wohl unberechtigte Klage, daß die Zucht im Hause nicht streng genug sei, hatte zur Folge den Austritt des Wilhelm Anckardus (relat. Jac. Traj. p. 79). Der Nachfolger Joh. Matthäus von Haarlem (bis 1410) wurde zur Herstellung der Zucht ins Nonnenkloster zu Zwolle gerufen. Unter dem folgenden Rektor Gottfried Toorn von Muerzia (Meurs) kam der bis dahin in der Stille fortgeführte Widerspruch der Bettelmönche zum offenen Ausbruch. Trotz der warmen Fürsprache angesehener Freunde (wie Arnold) konnten die Brüder vom Bischof die Erlaubnis zu Niederlassungen nicht erhalten. Man wandte sich an den Propst Joh. Stackelweyhe von St. Georg in Köln, an Johann de Novo-Lapide, Abt zu Aachen, an Joh. Bau, Scholastikus zu Mecheln, wie an verschiedene Doktoren der Rechte an der neuen Universität zu Köln und an Advokaten beim bischöflichen Stuhl daselbst um Gutachten (zu vgl. die oben erwähnten Kölner Handschriften; eine befindet sich auch in Nürnberg auf der Stadtbibl. cent. II, auf welche Muther in der Zeitschr. f. Rechtswiss. 1876 zuerst hingewiesen). In den erteilten drei gutachtlichen Antworten wurden ihre Gemeinschaften als collegia licita erklärt. Sie konnten aber den geplanten Ansturm nicht aufhalten, welchen aufs hartnäckigste Matthäus Grabow überall hin gerichtet hatte, wobei er indes völlig scheiterte (vgl. Bd I S. 267, 29—54).

In den Niederlanden trat zu dieser Zeit glücklichen Gedeihens eine große Gefahr beim Tode ihres Gönners, des Bischofs von Utrecht, Friedrich von Blankenheim, ein. Sofort bei der Wahl des Nachfolgers brachen Streitigkeiten aus. Gegen das Domkapitel stimmten die vier übrigen Kapitel für Rudolf von Diepholt, Kanonikus von Köln und Propst zu Osnabrück. Er wurde zwar im hohen Chor proklamiert, auch das Tedeum abgehalten, aber sehr bald liefen Gerüchte und Klagen wegen seines Lebenswandels und seiner Unwissenheit in Rom ein. Er wurde dort nicht bestätigt, vielmehr der Bischof von Speier, Rabanus, ernannt. Wegen der vorhandenen Unsicherheit empfiehlt er jedoch dem Papst den Mitbewerber Rudolfs, Swedera von Kuilenburg, den die Geistlichkeit anerkannte. So entstand das lange Schisma. Auch die Brüder wurden natürlich mit verflochten; sie versagten den Gottesdienst, weil sie auf seiten des päpstlichen Bischofs standen. Viele mußten die Städte verlassen. Der Rektor, mit Gefängnis bedroht, floh nach Geldern, die Brüder bis auf drei nach Zütphen. Ähnlich erging es den Brüdern von Zwolle. Erst 1432 nahm ihre Verbannung mit dem Schisma ein Ende, indem nach dem Tode Martins der Nachfolger Eugen IV. Rudolf bestätigte, und Swedera zum Bischof von Cäsarea in p. i. ernannte.

Die Brüder kehrten mit vielen ersparten Geldmitteln zurück, durch ihren Gehorsam den kirchlichen Oberen besonders empfohlen. Zahl und Ansehen nahmen zu; und trotz der 1442 wieder ausgebrochenen Pest, welche fast 16 Jahre anhielt, war man im stande, wegen des Zuströmens von Brüdern das Haus durch einen Neubau zu erweitern, auch

den Garten zu vergrößern, und die Bibliothek zu vermehren. Unter dem Nachfolger Egbert ter Beek (bis zu seinem Tode 1483) nahm das Haus zu; besonders hilfreich nahm er sich in dem Pestjahr 1453 des schwer heimgesuchten Schwesternhauses, in welchem 29 dahingerafft wurden, an. Die Freiheiten der Brüder wußte er gegen kirchliche Beschränkungen zu wahren (Über den Zustand des Hauses giebt ein Dokument von 1457 bei Miräus l. c. II, 3 Aufschluß).

Daß die Brüder zu Deventer auch der Schule daselbst und ihrer Zöglinge fördernd sich annahmen, ist schon nach ihren Grundsätzen zu erwarten. Groot stand bereits mit dem Leiter der Schule Willem Vreden im engsten Verkehr und unterstützte dessen Schüler in jeder Hinsicht; ebenso mit den folgenden Rektoren Florentius Rodiginus, wie mit Joh. Boom (ab arbore), der Magister und Vikar war. Es war eine gegenseitige Anerkennung und Förderung. Ganz besonders war es der Fall bei dem die Schule seit 1474—98 leitenden Rektor Alex. Hegius, der selbst Presbyter, auch ein warmer Förderer ihrer Bestrebungen war. Er getraute sich aber nicht zu ihrer Gemeinschaft, wie einer seiner Lehrer, der treffliche Philologe Synthis (Sinder) überzutreten, noch weniger war die Schule selbst eine Stiftung oder Eigentum der Brüder, stand also auch nicht in ihren Einrichtungen oder der Lehrweise unter ihrer Leitung (s. Johann Butzbach Auctarium S. 246). Seit 1474 hat Erasmus mehrere Jahre diese Schule besucht; er ist im Bruderhaus erzogen und hat den genannten Synthis zum Lehrer im Griechischen gehabt. Unter den anderen humanistisch gebildeten Brüdern, die Lehrer an der Schule waren, sind noch zu nennen: Jakob von Gouda, Schüler des Synthis, und Heinrich von Amersfoort, ein Schüler von Jakob. Außer den genannten Schülern Erasmus und Butzbach (später Prior in Laach) ist noch erwähnenswert Bartholomäus von Köln.

Von großem Einfluß für das Haus war die Einführung des Buchdrucks. Hatten die Brüder durch eifriges Abschreiben reichlich Arbeit und Gewinn gehabt, so hört dieser allmählich auf. An anderen Orten richteten die Brüder selbst Druckereien ein; hier aber überließen sie es den Privatunternehmungen, die gerade hier sehr eifrig und zahlreich waren; da auch sie den Brüdern viel Unterstützung verdankten, so erwiesen sie sich dafür auch, wie der bedeutendste, Richard Paffräd, dem Hause durch namhafte Beihilfen erkenntlich.

Endlich fand die Reformation besonders bei den Lehrern an der Schule freudige Aufnahme. Gijsbert Langerak (Longolius), ein Freund Melanchthons, der auf ihn eine Grabschrift dichtete (Mel. op. X, 581), Joh. Lippius, Ludolf Helmkuiper (Pithopoeus); zu Lippius kam nach einer Mitteilung des Antonius Reineldting aus Deventer (später zu Stargard in Pommern in Cramers Pommerscher Kirchenchronik Bd 3 fol. 628) von Ewald von Schinkel, dem Abt des Cisterzienser Klosters in Eldena Lorenz Brink, einer der Brüder, gesandt mit dem Auftrage, Jünglinge für das durch die Reformation verwaiste Kloster zu holen. Abgewiesen ging er in ein anderes Kloster Borte (?), wo sich Jünglinge fanden, welche in der Hoffnung auf der Universität Greifswald ausgebildet zu werden, mitgingen; unter ihnen der gen. Reineldting aus Geldern. Seit der Reformations-Bewegung fördern die Lehrer nicht mehr die Sache der Brüder; es wurden ihnen weniger Schüler anvertraut. Doch hatten sie um die Mitte des Jahrhunderts zu Deventer noch großen Zulauf. Aber doch wandte sich der Vorstand der Florentiushäuser bei einem Besuch Karls V. 1545 mit der Bitte um Schutz gegen diejenigen, welche das Haus verlassen und ihre gemachten Stiftungen zurücknehmen wollten, damit das Haus nicht seinem Verfall entgegengehe. Die Namen der späteren Rektoren des Deventer Hauses sind (vgl. Lindenborn l. c. p. 105) folgende: Der 6. war Theodor de Maseick († 1484), dann Jaspar von Marburg in Hessen († 1501); Gerhard Hasselt († 1508), Gerhard vom Busche, Joh. Caster († 1520) Theodor von Zütphen († 1525); Laurentius von Hildesheim, Petrus aus Borcken, Simon aus Doesberg († 1561), Arnold Heutenius († 1569), Andreas N., dessen Name verschwiegen, weil er wegen Unziemlichkeiten ebenso wie noch ein anderer 1565 (vielleicht wegen Ketzerei) nach dem ersten Jahre ausgeschlossen wurde; Heinrich Wachtendonck (aus Emmerich), Antonius Bengevoert; der letzte 19. Rektor, Gottfried Heussen, der wegen Mangels der Mitglieder bald nach seinem Amtsantritt (1574) das Haus an die Stadtobrigkeit übergab (vgl. Revius l. c. 479).

2. Zwolle. Die Zwoller Chronik reicht bis 1487, und ist bearbeitet von Acquoy l. c. Ferner ist eine Hauptquelle die handschriftlich auf der Haager Bibliothek vorhandene narratio de inchoatione status nostri et deinde de fratribus — auctore

Jacobo Trajecti alias Voecht; zu vgl. Acquoy I, 23; auch Delprat 2. A. p. 344. Das Haus daselbst, welches nächst dem zu Deventer seiner Bedeutung nach die zweite Stelle einnimmt, ist noch von Groote in Verbindung mit seinen Freunden, besonders des dortigen Schulrektors Cele, gestiftet worden. Auf dem Agnetenberge wurde ein armseliges Haus neben dem Beguinenhause gekauft und in der Stiftungsurkunde bestimmt: daß sowohl einige gottesfürchtige Kleriker (lieden) welche darin wohnen wollen, um Gott so viel besser zu dienen, als auch von anderen Leuten (luden), welche darin als Gäste oder als ständige Bewohner aufgenommen werden sollen.

Cele, obgleich der moderna devotio ergeben, trat seines Amtes wegen nicht in dieses Haus ein; aber viele arme Schüler, welche für den Kirchendienst hier ausgebildet werden sollten, suchten Aufnahme; die Einnahmen waren beschränkt. „Das arme Klerikerhaus" vermochte nicht alle Bitten zu erfüllen. Doch fand sich in Meinold, dem Hofedelmann des Bischofs ein Wohlthäter, welcher sein ganzes Vermögen in den Dienst des Bruderhauses stellte. Bald wurde ein zweites Haus in der Nähe gekauft (domus major) oder das „reiche Fraterhaus", zu dessen Leiter Florentius aus Deventer den unermüdlichen Gerhard Scadde von Kallar (senior) berief. Kurz vor dessen Tode (1409) wurde die Leitung auf Diderick van Herxen übertragen, einen Verwandten Meinholds, welcher in Deventer bei den Brüdern erzogen war, tüchtige Studien in Theologie und im Kirchenrecht gemacht und sich den Brüdern dann angeschlossen hatte. Erst 29 Jahre alt, trat er die Leitung an, welche er 47 Jahre mit großer Weisheit und Energie geführt hat. Mit großem Fleiß hat er selbst Bücher abgeschrieben: ein Frachtwagen hatte sie nicht fassen können, wie sein Schüler in seiner Biographie sagt. Auch übersetzte er lateinische Predigten und andere erbauliche Schriften in die Volkssprache pro laicis und predigte in derselben eifrig. Seine Grundsätze sind aus seinen Kernsprüchen (dicta notabilia, Hds. der burg. Bibl. zu Brüssel 8849—59), wie aus „seinem Spiegel der Jugend" ersichtlich. Der letztere ist eine treffliche ernste Ermahnung an die Jugend zum fortdauernden Wachstum ohne alle asketische Übertreibung (Moll, Kerkgesch.. IV, 369, 412, 419 und Acquoy I, 88 f.) für die fratres simplices (gedruckt Zwolle 1479). Außerdem werden ihm noch zugeschrieben: „Von der Sehnsucht nach dem Tode (de desiderio moriendi, eine Rede (Trithemius de scr. eccles. p. 204); „Übung im Leiden des Herrn nach den Artikeln". „Von Bewahrung der Unschuld" (de innocentia servanda (Hds. der Utr. Un.-Bibl., med. aev. scr. eccl. 393) und Copulata pro confessore sororum.

So blühend der Zustand im 15. Jahrhundert war, trotz der mehrfachen Heimsuchungen durch die Pest, so waren die anhaltenden Kämpfe der folgenden Jahre mit Carl von Geldern, der Stillstand des Handels, die Unsicherheit auf den Straßen und endlich die Reformation mit ihrem Streit und Parteiwesen, wie der Kampf mit der Regierung nicht ohne den nachteiligsten Einfluß auf das Haus. Es hielt sich auch kümmerlich, bis es 1590 aufgehoben und die wenigen Bewohner abgefunden wurden. Zu den hervorragenderen Zöglingen im Bruderhause, wie Schülern der großen Schule sind noch zu nennen Thomas a Kempis, Joh. Busch, beide vielleicht auch kurze Zeit Lehrer an derselben; ferner Hermann Sturius aus Westfalen, Alexander Meppel und vor allem Johannes Wessel, der bedeutendste Vorläufer der Reformation.

3. Ammersfoort (vgl. A. v. Bemmel, beschrywing der stad Am. I, 180 u. 430). Die Anfänge der dortigen Stiftung fallen schon in die Zeit des Florentius, der 1388 hier wirksam war. Einige seiner Anhänger gründeten dann 1395 mit einigen Brüdern aus Deventer, Andreas von Attendorn, Joh. von Lemgo und Nikolaus von Erpel (der 1368 in Prag graduiert war) ein Bruderhaus. 1529 kamen die Brüder beim Bischof von Utrecht in den Verdacht der Ketzerei. Am 11. Mai d. J. ging der vicetenens Dermons von Utrecht dahin, begleitet von sieben Brüdern des vernichteten Windsheimer Klosters Vredendaal. Die Folge war, daß die Amersf. Brüder, welche sich nicht unter die aufgedrungene Zucht stellen wollten ihr Haus verließen. Die Johanneskirche, in der Vorlesungen gehalten wurden, ließ man für die Jugend geöffnet. Später machte die Stadt das Haus zum Waisenhause. Das dicht daneben belegene Schwesternhaus wurde ins Windsheimer Kapitel schon 1419 einverleibt.

4. In Hulsbergen (bei Hattem) wurde 1407 durch einige Brüder aus Zwolle, unter welchen Gobelinus von Kempen und zwei Laien, Joh. Witte von Zoonsbeek, Joh. Bode von Goch und später Rutger von Zon sich befanden, am 20. August von Junker Heinrich von Bentink ein Stück Land auf dem Ellerhorn erworben (der Kon-

tract abgedr. im Archief v. d. Artb. v. Utr. II, 247). Lehmhütten wurden bald erbaut, den Unterhalt erwarb man durch Ackerbestellung und Weberei; und in einigen Nachtstunden durch Abschreiben und Binden von Büchern. Dem hl. Hieronymus gewidmet, wurde die Stiftung mon. Sti. Hier. genannt; sie gedieh erfreulich; Kapelle, Altar, Kirchhof wurden geweiht. Gegen Ende des Jahrhunderts waren 120 Brüder daselbst. Das Haus stand mit dem von Deventer und Zwolle in enger Gemeinschaft, wurde durch deren Rektoren, wie den Prior von Windsheim visitiert (Lindeb. p. 494) und nahm z. B. in der Person des Pater Asson auch an der Wahl Heinrichs von Herxen zum Rektor in Zwolle in Verbindung mit dem Rektor von Deventer teil (Jac. Traj. l. c.).

Die holländischen Häuser. 5. Hoorn. Auch über die Grenzen des Utrechter Bistums verbreiteten sich Geerts Anhänger. Früh öffnete Hoorn für die Brüder schon 1385, für die Windsheimer in der Nähe zu Neulicht 1392 seine Thore. Brüder von Deventer und Zwolle begründeten ein Brüderhaus. Doch ging schon 1429 dasselbe an das Cäcilienfrauenhaus über. Unter ihren Zöglingen ist Jakobus (nicht Joh., wie Miraeus p. 10 hat) Ceratinus (aus Hoorn) zu nennen, der befreundet mit Jak. Micyllus, einem Schüler Melanchthons, durch diesen wie Erasmus zum Nachfolger des Mosellanus († 1524) in Leipzig wegen seiner Kenntnisse im Griechischen, seinen Schriften und seiner Bescheidenheit zum Lehrer des Griechischen empfohlen, nicht lange daselbst blieb sondern nach Löwen übersiedelte, und dort 1535 starb.

6. Nach Delft war Geert Groot mit seinen Predigten gekommen und hatte eine nachhaltige Bewegung bewirkt; Schöffen und Rat reichten 1403 an den Prior von Deventer, Ämilius von Ante, die Bitte um Brüder zur Besetzung eines Hauses, dessen Wirksamkeit für das Volk so heilsam sei. Wegen der Bedeutung der Stadt, als einer der vier Hauptstädte des Landes, ging man gern auf die Bitte ein; Leonhard von Echt wurde mit einigen Brüdern dahingeschickt, und gründete Hieronymusthal in der Altstadt am neuen Wege. Mit Hilfe des nahen Windsheimer Klosters Sion bekamen sie Eigentum und Ländereien, richteten ein Wohnhaus für zwölf Zöglinge ein, welche Unterricht im Fraterhause empfingen und im Agathenkloster sich in Musik und Kirchengesang übten. Der große Brand 1536 zerstörte die ganze Gründung; durch die Hilfe König Philipps, der alle ihre Vorrechte ihnen erneuerte, wurde das Haus zum Teil wieder aufgerichtet, bis es in der Reformationszeit zu einem Seminar für Prediger verwandelt wurde und seine Einkünfte für die Geistlichkeit der Stadt verwendete. — Unter ihren Zöglingen befand sich der nachmalige Papst Hadrian VI. und Joh. Baertwijk, der Geheimschreiber Kaiser Rudolfs und Gerrit Ketelaer (Römer overz. v. d. Kloosters en abdijen I, 675).

7. Gouda. Ungeachtet hier Geert Groot auch schon durch seine Bußpredigten auf eine Stiftung vorbereitet hatte, dauerte es doch bis 1425, ehe diese so bedeutende und reiche Stadt zu einer solchen kam. Es geschah durch eine Schenkung des Priesters Dirk Florensz, der sein in der Spieringsgasse belegenes Haus ihnen überwies, nahe dem Kloster Stein an der oberen Seite der Yssel, mit der Bedingung an Sonn- und Festtagen dem Volke gottesdienstlich-erbauliche Vermahnungen (= Collatien) zu halten, wie sie für den gemeinen Mann paßlich, vorteilhaft und nützlich wären. Doch erst 1462 wurde sie vom Bischof bestätigt, da die Mönche des benachbarten Klosters Stein, denen, wie Erasmus sagt, Wein und Bier mehr zusagten als die Wissenschaften, es zu hintertreiben wußten. Unbemittelte Zöglinge wurden unterwiesen; den „armen Brüdern“ flossen reichliche Unterstützungen zu. Sie nahmen sich der lateinischen Schule und ihrer Leitung an (Walvis, Beschr. v. G. II, 138), sorgten für Befriedigung ihrer geistlichen Bedürfnisse, ebenso für eine Bibliothek (der Katalog abgedr. in Nederl. arch. VII, 80). Unter den dort erzogenen Schülern ist außer Joh. Standonck, dem späteren Professor und Rektor an der Universität Paris am Colleg zu Montaiju (1493), noch zu nennen: Gerard aus Gouda, der später in Tholey bei Trier Benediktinerabt wurde, aber mit dem dortigen Collatienhause Freundschaft hielt. 1535 beteiligte er sich an dem lutherischen Zank Ruprechts von Zweibrücken und verbringt den Rest seines Lebens im Kloster Oostbroek.

7. Herzogenbusch. Nach J. v. Oudenhoven (Silva ducis aucta et renata, 2. Aufl. 1640 p. 118) sind de fratres hier ghekomen van Swol anno 1425. Schon vorher im Schismastreit hatten sich Brüder dahin begeben. Doch erst später bat der Rat um Brüder, damit Schüler herangebildet und vorbereitet würden für die durch Johann IV., Herzog von Brabant, in Löwen eröffnete Hochschule. Unter Gerard Stadde

von Kalkar, der in Prag Magister geworden, kamen Brüder und beteiligten sich an der dem Schutz des hl. Gregor geweihten Schule, welche unabhängig von ihnen bestand und in drei Klassen und 7 Abteilungen geteilt war. Die Brüder hießen hier, wie auch sonst Hieronymianer. Ihre Einkünfte waren bedeutend, ihr Ansehen sehr groß und der Bischof von Lüttich ermächtigte sie 1501 arme Kinder zu unterrichten. Die Zahl der Schüler wuchs auf 1200 in einem Jahr; noch 1628 waren 400 Schüler hier. Erasmus hat drei Jahre diese Schule besucht; er war gegen seinen Willen aus der Schule des Hegius zu Deventer hierhergeschickt, um für den geistlichen Stand ausgebildet zu werden. Wenn er in seinen Briefen (lib. 24. 1284) über seinen Lehrer Rombold und die Brüder und ihre humanistische Bildung sehr abschätzig urteilt, so ist dies aus den Verhältnissen zu erklären und höchst einseitig. Um 1616 wurde das Fraterhaus geschlossen: die Jesuiten übernahmen die Schüler; die Stiftung wurde auf Befehl des Erzherzog Albert 1617 aufgehoben; die Brüder sträubten sich bis 1623 vergeblich (Foppens hist. Epist. Sylvaed. p. 306; Miraeus cod. dipl. IV, 325). Ihre Güter wurden für die Kathedrale, ihr Haus zum Seminar verwendet.

8. In Doesburg war eine Niederlassung gleichfalls 1425 durch die Flucht vor dem Schisma veranlaßt, nachdem schon 1405 ihnen vom Priester Dirk de Gruter ein Haus gestiftet war, mit der Bestimmung", daß Priester hier wohnen, zwei Altäre von St. Katharinen und St. Nicolaus bedienen, bedürftige Geistliche aufnehmen und nach der Regel deren zu Deventer leben, schreiben und studieren, den Umgang mit Frauen meiden und alles Eigentum dem Hause lassen". Doch erst seit 1425 kam diese Bestimmung zur Ausführung. Es war eine Art Seminar für den geistlichen Dienst (Lindeborn p. 453). Ihr Einfluß war in der Stadt so groß, daß der Rat 1448 beschloß, an den Rektor die Bitte zu richten, er möge ein gleiches Haus für Frauen herstellen. Über den Einfluß der reformatorischen Bewegung Luthers hat ein Chronist über die Jahre 1521—29 (bei Moll, Kerkh. arch. III, p. 109) bemerkenswerte Aufzeichnungen gemacht. „Mit Martin Luther standen viele Lehrer auf, die sich erkühnten, eine Menge neue und ungehörte Sachen in der Kirche zu lehren, und sagen, daß der Papst niemand zu etwas bei Strafe der Todsünde zwingen kann, daß die Menschen weder zur Beichte noch zum Fasten noch zu Festtagen noch zu Enthaltung von Fleischspeisen nach der Kirchenlehre verpflichtet werden mögen, daß ein Priester nach der evangelischen und apostolischen Freiheit heiraten dürfe; daß es sich gezieme zu arbeiten, Handarbeiten zu verrichten, daß nur eine Messe am Tage in jeder Stadt erlaubt sei, daß alle Menschen Priester seien, und sich dazu untereinander weihen könnten, wo drei beisammen sind. Noch viel mehr andere Dinge werden in die Kirche Gottes eingeführt, durch die Gelehrten unserer Zeit, unter steter Versicherung, daß sie alles beweisen und begründen könnten aus der hl. Schrift. Ein so großer Zwiespalt ist zwischen den alten und neuen Gelehrten entstanden durch die ganze Christenheit, wie es seit den Verfolgungen nicht gewesen. Die ganze Christenheit scheint in zwei Kirchen und Schulen geteilt, eine lutherische und eine römische, und was am meisten zu verwundern ist, alle bedeutenden Lehrer folgen der neuen Lehre dieser Zeit. Alle Beschlüsse der Väter, der Konzilien, der Bischöfe, die Provinzialfestsetzungen, die Ansichten der theologischen Summisten und der kanonischen Juristen werden bekämpft und zurückgewiesen, und um es kurz zu sagen: Alles was nicht durch die hl. Schrift des Evangeliums und der Apostel bewiesen wird, dazu kann niemand verpflichtet werden durch menschliche Bestimmungen." „Wie weit sich diese Lehren erstrecken mögen und was noch kommen soll, weiß niemand." Zum Jahre 1524 schreibt er: „ich schreibe das, weit entfernt leichtfertig über Luther aburteilen zu wollen, vielmehr in der Meinung, daß, wie Augustin sagt, Gott so liebreich ist, daß er auch aus verkehrten Ansichten Gutes weiß hervorzubringen. — Große Veränderungen der Kirche stehen bevor. Die abweichenden Lehren haben Gutes für das allgemeine Heil im Sinne. Aber in einigen Dingen kommen sie wie Hochmütige vor. Der Zwist dauert meine ich schon acht Jahre. Gott wende Alles zum Besten." Zum Jahre 1521: „In dieser Zeit hat ein Doktor der Theologie, gen. Martinus Luter, ein Augustiner in Sachsen zu Wittenberg sich herausgenommen, vieles Neue zu schreiben; seine Schriften sind durch die ganze Welt verbreitet. In vielen scheint er dem apostolischen Stuhl entgegenzutreten, indem er ihn des Geizes beschuldigt wegen der Erteilung des Ablasses. Den apostolischen Stuhl scheint er wenig zu achten. Von einigen wird er als Häretiker bezeichnet obgleich er nicht überführt ist". Zu 1522: „er scheint wahres vorzubringen und sacrae paginae adhaerere." Diese Mitteilungen sind um so bedeutender, als wir nur selten Nachrichten finden, wie die Brüder sich zu der reformatorischen Bewegung gestellt haben. In Doesburg war seit

1508 Prokurator Johann von Heussen (Heusden), ein Mann der den einen als von sich eingenommen, den andern als charaktervoll erschien. Für die Reformation war er ein kräftiger Vertreter, besonders seit in Utrecht der dortige Rektor des Fraterhauses Johann Rode abgesetzt und zu Deventer eine Spaltung eingetreten war. So klagt der Chronist zum Jahre 1525 über solche auch im Doesburger Hause, später über das Austreten vieler, und über eine Anklage beim Herzog, welcher selbst zu kommen drohte, um die Ketzereien ernstlich zu bestrafen. Deshalb verließen auch die beiden Prokuratoren Heussen und Jakob von Bislich das Haus und gingen nach Amsterdam, wo sie sich erst still verhielten, bald aber als Irrlehrer erkannt wurden (Kerkh. arch. 194: ung bllasphemateur, porteur de livres, precheur et docteur contre le saint sacrament). 1568 wurden auf Grund der trident. Konzilsbeschlüsse die Güter eingezogen und für Armen- und Schulzwecke verwendet, 1571 die Stiftung in die Parochialkirche einverleibt und 1586 die treffliche Bibliothek auf dem Markt verbrannt.

9. In dem reichen, aber viel heimgesuchten Groningen scheint erst durch Johannes Wessel eine Brüderstiftung betrieben zu sein. Er war in Zwolle bei ihnen Schüler und ihr warmer Freund. Er hat zu ihnen nicht gehört, aber stets warmes Zeugnis für sie abgelegt. Auf sein Anraten scheint der Zwoller Prior Diderik von Herxen noch kurz vor seinem Tode eine Niederlassung in Groningen hergerichtet zu haben. 1457 steht es unter Leitung des Willem Frederiks von Groningen, eines Schülers Wessels und Freundes von Erasmus. Ihr Haus stand auf einem dem Utrechter Bistum gehörenden Grunde (der Schenkungsbrief in Drießen monum. Gron. IV, 857). Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts verfiel die Schule und alsbald auch das Haus. 1563 wurden die Einkünfte für den Bischof von Groningen, Joh. Knyf (v. Heußen, hist. ep. Gron. 14) bestimmt; nach seiner baldigen Flucht konnten die Brüder nicht wieder zu ihrem Besitz kommen; auch die Ernennung eines Zwoller Bruders zum Prior half nicht. 1614 wollte man eine Hochschule hier errichten.

10. Harderswijk. Der für die Ausbreitung so thätige Diderik von Herxen hat auch hier mit Hilfe der Schöffen ein Bruderhaus zu stande gebracht, wobei Albert von Kalkar, später Prior in Zwolle, mithalf. 1572 wurde infolge der unruhigen Zeiten das verlassene Haus seiner Bücher und seines Inventars beraubt, 1600 in eine reformierte Schule verwandelt.

11. Nach der alten Hauptstadt des Bistums Utrecht kamen die Br. bei der großen Zahl vorhandener Klosterstiftungen und bei der Fürsorge für die uralte Kapitelschule seitens der Kirche wie der Stände erst spät. Als man nun 1470 damit umging hier eine Hochschule zu errichten, wurde wenige Jahre später 1474 von Bürgern der Stadt bei dem Hieronymushause in Delft die Bitte um Brüder gethan. Drei Brüder (darunter zwei Priester) wurden mit allen Mitteln zur Einrichtung und mit Büchern versehen hingeschickt. Einwohner der Stadt schenkten ein Haus, ein saffranfarbiges Priestergewand, einen silbernen vergoldeten Becher und 300 rheinische Gulden. Das Loos entschied, daß die neue Stiftung dem hl. Hieronymus geweiht werde. Die Stiftung wuchs, wie ihre Rechte. Die ersten Vorsteher waren Peter Gerard von Gravesande und Joh. Simons von Delft, nach ihnen Cornelis von Briel und der bekannteste Joh. (Hinneus auch Henricus) Rode (s. d. Art.), unter welchem die Reformation mit Hilfe des freisinnigen Bischofs Philipp von Burgund befördert wurde, besonders durch die veranstaltete niederdeutsche Bibelübersetzung. Unter seinen Schülern war Joh. Pistorius, einer der ersten Märtyrer für Luthers Lehre. Rodes Reise nach Wittenberg, Straßburg und Basel war für die reformierte Abendmahlslehre bedeutsam. Nach seiner Rückkehr war sein ihn schützender Bischof gestorben, und er verließ das Haus, um nach Ostfriesland zu gehen. — Eine der Kapitelschulen wurde den Brüdern zur Leitung übergeben, welche nach ihrem Hause Hieronymusschule hieß. Unter den Lehrern wurden genannt: Theod. Corn. Berg, Lambertus Hortensius, der wegen seiner Neigung zur Reformation als Lutherischer Pfaffe gescholten, 1544 die Stadt verließ († 1574).

Noch hervorragender als Pädagog war Georg von Langveld (Macropedius) und sein Nachfolger Arnold von Tricht. — Mit dem Verfall der Schule ging auch seit 1586 das Haus seinem Untergang entgegen. Die Stadt beschloß, alle Kapitelschulen, auch die Hieronymusschule aufzuheben und eine reformierte an die Stelle zu setzen 1607, die man aber zum Andenken an den guten Ruf der früheren wieder Hieronymusschule nannte.

12. Nijmegen. Schon der hier im Siechenhaus c. 1470 verstorbene Joh. Brugmann, der Freund und Förderer der Brüder von Anfang an hatte ihnen hier das Feld

vorbereitet. Die Stiftung fällt in die Zeit als Karl der Stolze, Herzog von Burgund, die Stadt besetzt hatte. Brüdern aus Herzogenbusch schenkte Reimar van Os, der Konrektor an der St. Stephanikirche, ein Haus, und als erster Leiter desselben wurde ein Verwandter, Peter van Os, angestellt. Es stand in großem Ansehen. Die enge Verbindung vom Bruderhaus mit der Schule hörte auch nicht auf, als 1544 der Magistrat die große Lateinschule errichtete. Er übertrug 1552 sogar einem der Brüder das Rektorat der Schule und die 1573 vom Rat gegebene Instruktion an den Nachfolger gab ihm zur Pflicht, ebenso wie dessen Gehilfen sich mit den Herren vom Fraterhause in betreff der Unterweisung in freundschaftliche Beziehung zu setzen. Die Schule hatte zeitweise 1000 Schüler. Infolge der reformatorischen Bewegungen nahm das Wohlwollen der Stadt gegen das Haus ab. 1592 wird die Stiftung aufgehoben, die schöne Bibliothek wird 1626 verkauft, die Bücher für sechs, die Papiere für zwei Stieber das Pfund. Unter den Rektoren ist der 1516 gestorbene Barth. Eck zu nennen, unter welchem der Versuch gemacht wurde, eine Niederlassung in Kempen zu machen. Unter den Zöglingen verdienen Erwähnung Peter de Hondt (Canisius), der später zu den Jesuiten übertrat.

13. Albergen bei Oortmarsum. Die Hauptquelle ist das vom Prior Johann v. Lochem verfaßte registrum; zu vgl. Dumbar anal. II, 623; Verzameling von stukken betr. het Kl. v. Altbergen bei Acquoy II, 280 ff. Zwei Gebrüder, Albert und Hessel Schulte, Landleute, cedierten Brüdern aus Zwolle 1405 ihr Erbgut Hobergen. Die Lage war wenig günstig, weshalb die Brüder, welche nicht austraten, das Haus in ein Windesheimer Kloster der Regular-Kanoniker umwandelten, welches bis 1672 bestand (vgl. Acquoy l. c. III, 126 ff.)

Die Fraterhäuser in den südlichen Niederlanden. Langsam und spät erst kamen die Brüder in die südlichen sehr reich mit Klöstern versehenen Gegenden. Zuerst nach

14. Lüttich. Nach dem langen und schweren Bischofsstreit, in welchen 30 000 Menschen zu Grunde gingen (Hefele, Conc. Gesch. VI, 974), fallen die ersten Anfänge einer Stiftung der Brüder. Die Stadt besaß eine Stiftung in dem donum puerorum bonorum genannten Haus der hl. Elisabet guter Knaben, welches 1260 von der Herzogin Sofie von Brabant, zu Ehren ihrer Mutter Elisabet gestiftet war; eine Kapelle neben einem Armen(Gast)hause und einer Wohnung für 3—4 regulierte Kanoniker. Man wußte kein besseres Mittel, diese Anstalt zu heben, als sie den Brüdern aus Deventer zu übergeben, um arme Knaben zu erziehen. Es ging nicht vorwärts, wozu der ärgerliche Lebenswandel des ersten Prior Rutger von Weert (1411) wesentlich beigetragen. Die Schule wurde 1428 geschlossen und das Brüderhaus in ein Windsheimer Kloster umgewandelt. 1496 versuchten Brüder aus Herzogenbusch ein Hieronymushaus zu stiften, wozu der Bischof Johann v. Hoorn ihnen einen Platz anwies. 1509 weihte er ihre Kirche. Wegen ihres Fleißes im Abschreiben hießen sie hier „Brüder von der Feder“; auch trugen sie solche als Abzeichen am Hute. Auch die Schule nahm einen großen Aufschwung. In acht Klassen wurden 1600 Schüler unterrichtet, in jeder 200, welche in 20 Decurionen geteilt waren mit einem Monitor an der Spitze, welcher auf gute Sitte zu achten hatte, wie einer derselben, J. Sturm, später erzählte (Chr. Schmidt, la vie et les travaux de J. Sturm 1858 p. 2). Unter den Lehrern war einige Zeit hier thätig Macropedius, später Wilh. Gnapheus und besonders einer der Brüder Barthol. Honorius. — 1566 kamen die Jesuiten hierher, und wußten bald diese Schulen und ihre Stiftungen in ihre Hände zu bringen 1581. Die Bruderschaft wurde beseitigt.

Aehnlich war der Verlauf des St. Martinushauses

15. in Löwen (in Brabant), wo Hendrik Willers, Priester und Syndikus der Universität, auf seinem Sterbebette den Brüdern von Grönendaal, Rooklooster, Zevenborn und Bethlehem seinen ganzen Nachlaß vermachte, mit der Bestimmung, daß in seiner Wohnung ein Bruderhaus nach der Weise derer in Zwolle und Deventer hergerichtet werde (22. Februar 1433). Schon 1447 wird das Haus in ein Kloster nach der Regel des Augustin verwandelt, später 1465 in das Windsheimer Kapitel aufgenommen (vgl. Acquoy III, 153).

16. In Gent, der größten Stadt, finden sich 1429 die ersten Spuren. Im alten Schloß der Willans van Gent finden sie sich unter dem Namen Hieronymianer oder Brüder der 12 Apostel, wie sie in dem Breve Eugens IV. von 1444 u. Pius' IV. 1462 heißen. Betont wird ihr Abschreiben und Binden von Büchern wie ihr Jugendunterricht. — Mit der Erhebung Gents zu einem Bischofssitz hörten die Unterstützungen auf, die Ein-

künfte des Hauses wurden zu dessen Unterhalt verwendet, 1569. Das Haus wurde in eine Irrenanstalt 1578 verwandelt. Das Andenken an die Brüder lebte noch einige Zeit im reformierten gymnasium illustre fort.

17. Nach Brüssel, wo das Schulwesen von langer Zeit her gepflegt worden, beschloß der Rat, durch den Ruf der Deventerschen Brüder veranlaßt, um 1460 einige Brüder kommen zu lassen, als deren Förderer Philippus van den Hatvelden, aus altadeligem Geschlecht, hervortrat. Man gab ihnen das Nazarethaus; 1569 erhielten sie gleiche Vorrechte wie andere Häuser. Unter den späteren Schülern ragt besonders hervor der in Brüssel 1560 geb. Joh. Miraeus, später Bischof von Antwerpen und bekannt als Schriftsteller. Trotz oder vielleicht wegen ihrer nützlichen Unternehmungen erregten sie Mißfallen bei den Geistlichen; 1569 erwirkten sogar die geistlichen wie weltlichen Behörden beim Erzbischof von Mecheln die Beschlagnahme ihrer Einkünfte, welche dem bischöflichen Seminar zugewiesen wurden (Mir. cod. dipl. IV 443). 1580 wurde das Haus zur Armenschule, 1588 zum Nonnenkloster gemacht.

Über die Stiftung zu Antwerpen, welche Lindeborn noch erwähnt, fehlt es an Nachrichten,

19. ebenso über die zu Wijnoksbergen in Westflandern, wo Joh. Despauterius einige Zeit Lehrer war (Mir chron. 336). — Bekannter ist

20. die in dem einst sehr blühenden Gerardsbergen (Grammont bei Oudenarde), nahe bei Gent in Ostflandern, erwähnt im Schreiben des päpstlichen Legaten Honorius als domus Hieronymianorum von 1469. Im 16. Jahrhundert verminderte sich aber die Zahl der Brüder so sehr, daß man die Einnahmen der Stiftung an die bischöfliche Schule zu Gent überwies.

21. Das 1490 in Mecheln gestiftete Haus zur Erziehung armer Kinder wurde durch Joh. Standonk, den Rektor der Pariser Universität, ebenso wie in Gouda veranlaßt, da er Vorbereitungsschulen für die Universität als notwendig hielt. Die Zahl der Scholaren wuchs sehr, aber schon 1580 ist das Haus verlassen und wird vom Erzbischof für das bischöfliche Seminar verwendet.

22. Die jüngste Stiftung ist die zu Kamerijk (Cambray). Um 1500 vorbereitet, kam sie erst 1503 durch den Erzbischof Jacques de Croy, der die hohe Bedeutung der Brüder durch die Verteidigung seines Vorgängers (Petrus d'Ailly), auf dem Konstanzer Konzil zu würdigen wußte und thatsächlich beachtete, zu Stande. Er ließ fünf Brüder aus Gent kommen, denen er Wohnung und Einkünfte verschaffte. Die Schule wurde 1509 eröffnet und versprach günstigen Erfolg. Unter den Brüdern ist der gelehrte Christ. Massaeus zu nennen. 1554 nahmen die Wilhelmiten (vgl. AS 10. Februar und RE s. v.) Besitz von der Schule; die Schüler verliefen sich noch mehr, seit in Douay eine Hochschule eröffnet wurde. Die Einkünfte wurden fürs bischöfliche Seminar, das Haus für geflüchtete Nonnen aus dem Kloster Primy verwendet.

II. Die deutschen Brüderhäuser. Schon früh wurden Geerts und seiner Genossen Bestrebungen der moderna devotio verpflanzt und auch auf deutschem Gebiet die Anfänge von Brüderstiftungen gemacht. Der ausgestreute Same fiel fast überall auf günstigen Boden, zunächst in dem benachbarten und stammverwandten empfänglichen Westfalen. Derjenige, welcher mit Recht von seinen Zeitgenossen als Urheber und Verbreiter dieser neuen Frömmigkeit gerühmt wird, ist Heinrich von Ahaus (über ihn ist zu vgl. Bd I, S. 263 f.), der zugleich Stifter der drei bedeutendsten Fraterhäuser Deutschlands gewesen.

1. Münster. (s. Bd I, S. 266, 31). Münster war der Hauptsitz des Humanismus in Deutschland. Mit seinen Vertretern hielt Ahaus wie die anderen gebildeten Brüder ebenso mit der hohen Schule engste Gemeinschaft. So mit dem Hauptvertreter und Förderer, dem Dompropst Rudolf von Langen, dem Reformator der Schulen in Münster und Westfalen. Als solcher brach er mit den Kölner Scholastikern; und suchte zuerst zur Leitung der Schule Hegius zu gewinnen. Da er des Alters wegen ablehnte, folgte Tymann Kemener (von 1498—1528) dem Ruf. Von allen Seiten kamen die Schüler. Von den hier gebildeten Schülern sind zu nennen: Heinrich Stoll, gest. als Prediger und Professor in Heidelberg 1557; Adolf Clarenbach, später Konrektor in Wesel. — Auch das Schwesternhaus zu Nisink nahm an der wachsenden Bildung teil dadurch daß gebildete Frauen eintraten oder durch Abschreiben für Verbreitung der Bildung sich bethätigten. Unter den hervorragenden Brüderrn ist besonders zu nennen Gerhard Buck von Buderich († 1489), der den „Spiehel der Leijen" gedichtet haben soll (vgl.

Hölscher, Programm von Recklinghausen 1860/61, doch gegen ihn Reifferscheid in Zachers Ztschr. VI, 422 f.) und vor allem Joh. Veghe (s. s. v.), unter dem 1462 drei Brüder nach Rostock gingen; ferner Friedrich Mormann, der 1482 im Marburger Hause starb, der spätere Prior des Hauses Joh. Rotger; Jak. Montanus, der später nach Herford ging. Seit der Reformation ist die Geschichte des Brüderhauses eng mit derselben, besonders den wiedertäuferischen Bewegungen, verbunden. Schon 1520 hatte besonders Clarenbach gegen die Kruzifixe und Bilder geeifert und war als „Kreuzschelter" von den Zeitgenossen verspottet. Die Opposition gegen die kirchlichen Mißbräuche ging Hand in Hand mit einer gegen den Adel und die Patrizier. Der gewaltthätige Bischof suchte sie mit den Ratsleuten zu unterdrücken. In das Bruderhaus trat die Bewegung ein durch den ernsten und asketisch frommen Priester Joh. (nach Keller: Nicolaus) Holtmann, von dem wir als Manuskript eine Erklärung der Hauptwahrheiten des Christentums (wahrscheinlich für die Schwestern in Nisink) haben; ebenso gesinnt war der ehemalige Schulrektor Tim. Kamener, der Pfarrer an St. Lamberti geworden. Doch so sehr die beiden den tiefen Verfall der Kirche beklagten, blieben sie selbst doch Gegner der Reformation.

Aus späterer Zeit unter dem Rektor Crampe wird derselbe nach Köln geschickt, um wegen ihrer Beteiligung am Tridentiner Konzil zu beraten. — 1666 wird auf Betreiben der Jesuiten vom Bischof Galen das Haus zum Klerikalseminar gemacht. Der letzte Rektor war Pater Wilbrandt Weischer von 1615—55, Verfasser der 1666 in Antwerpen erschienenen Schrift *ΕΥΘΑΝΕΙΑ*.

2. Von **Köln** (über die Entstehung s. Bd I S. 267, 20) wurde unter dem Prior Johann von Berlin und dem Priester Hendrik von Tulpeto eine Niederlassung nach Königsstein in Nassau geschickt, um das dortige Haus in den Bund aufzunehmen (Die Urkunde in Würdtwein Dioec. Magunt. dipl. II, 90). Im Jahre 1490 ermöglichten es die großen Einnahmen von ihrem Abschreiben, Drucken und sonstigen Arbeiten wie reiche Geschenke auf ihrem Grundstück eine Kirche zu bauen, consule Heenrico Haichio, einem in Köln angesehenen Bürgermeister (vielleicht ein Verwandter von Joh. Haich, der mit Joh. Roßmit von Münster kam, um den Bauplatz am Weidenbach zu besehen); sie wurde dem hl. Michael geweiht. — Die vielen Einnahmen der Brüder erregten den Neid der Einwohner, besonders der Handwerker, welche teils dort zuverlässige Arbeiter suchten, teils ihre Beeinträchtigung fürchteten und nachteilig empfanden. Auf ihre Klagen verlangte der Rat, daß sie nicht mehr aufnehmen sollten, als festgestellt war und sich aller Beschäftigung enthalten, durch welche andere Bürger benachteiligt werden, wie des Bierbrauens, Hostienbackens, der Miniaturmalerei. Durch den päpstlichen Legaten bitten sie um Befreiung von der Steuer des Molters, Brotes und Bieres (1512). Doch der Rat ging nicht darauf ein. Stadtdiener verkleideten sich und drangen mit geschwärztem Gesicht in ihr Haus, verrammelten die Eingänge und trieben allerlei Mutwillen. Der Bürgermeister Joh. v. Bergham, welcher diesen Unfug angestiftet, wurde auch wegen sonstiger Erpressungen und wegen Meineides 1513 enthauptet (Annal. d. hist. V. 26 S. 241 f.). Die Brüder weigerten sich auf die gestellten Forderungen einzugehen; und der Rat kündigte Schutz und Schirm. Doch suchte der ihnen sehr gewogene Abt von Pantaleon zu vermitteln, worauf die Brüder öffentlich Abbitte thun mußten, und alle ihre Privilegien in das gnädige Wohlwollen des Rats legten (Köln. Copienb. 1510 am 18. Februar). — Die lutherische Reformation kam trotz der Maßregel des Erzbischofs wie der Universität nach Köln und wie bei den Augustinern und Antonitern drang sie auch in das Brüderhaus. Der Rat veranlaßte Untersuchungen, Visitationen bei den durch die Dominikaner der Neuerungen angeklagten Klöstern. Die Antoniter hatten den Humanisten Herm. v. d. Busch aufgenommen und die Fraterherren waren angeklagt, daß sie der „Lutherei" Eingang gelassen. Am 25. Dezember 1525 wurden beide Bürgermeister, der Rentmeister, die beiden Weinmeister beauftragt in den Handel zu Herrn Leichnam zu sehen (Ennen a. a. O. IV, 159 f.), die zankhaften Personen wurden ausgewiesen, doch kamen diese bald wieder und die Sache wurde schlimmer. Am 29. März 1530 ersuchte der Rat das Ordenskapitel der regul. Chorherrn „zur Handhabung des göttlichen und christlichen Lebens und zur Erhaltung von Frieden und und Einigkeit die genannten unruhigen Brüder zu entfernen —, so könne jede Neuerung abgewehrt werden" (Ennen IV, 917). Doch fand der wegen seiner Neuerungen verfolgte berühmte Humanist Joh. Cäsarius nach langen Wanderungen, alt, arm und erblindet bei den Brüdern Zuflucht; er starb 1550 am 19. Dezember (so nach dem lib. Col., wo er als insignis philosophus et medicinarum doctor

und Juliacensis bezeichnet ist; Krafft, Briefe u. Dokumente p. 174). Seine Grabschrift bezeugt seinen christlichen Glauben (Hartzheim, bibl. Col. 165; Böcking, Hutt. op. suppl. II, 334). In der Kölnischen Reformation von 1543 wird ausdrücklich verordnet, daß die Ceplerbrüder (Fratresherren) ungeändert geblieben seien, weil sie frei bei einander gelebt, Schulen gehalten, und leiblich gearbeitet haben. Es wird ihnen alle Förderung versprochen (Göbel, Gesch. des christl. L. d. rhein.-westf. evang. Kirche I, 45). Noch 1657 wird von Papst Alexander VII. ihre Regel bestätigt.

Nach den Beschlüssen des Tridentiner Konzils wollte Erzbischof Johann Clemens in Köln ein Seminar zur Ausbildung von jungen Klerikern errichten. Er lenkte dazu sein Auge aufs Brüderhaus, in welchem damals ein Rektor mit neun Priestern war, und einer Einnahme von 2500 Mark. Allein der Papst gab nicht seine Einwilligung zur Aufhebung desselben. 1764 wollte der Erzbischof Johann Friedrich sie hinaussetzen und aus dem Hause ein Diöcesanemeritenhaus machen. Doch hinderte es der Stadtsenat auf Beschwerde des damaligen Rektors D. theol. Gottfr. Wilh. Daniels, der Synodalexaminator und Kanonikus am Apostelstift war. Endlich 1802 wird es von den Franzosen säkularisiert. — Als Peter Schöffers Schüler Ulrich Zell nach der Eroberung und Plünderung von Mainz im Winter 1462 zu 1463 nach Köln kam, 1465 den ersten Druck (Falck, die Schüler Guttenbergs 1887, S. 248) des Chrysostomus über die Psalmen vollendete, wußte er für die neue Kunst die Brüder zu Weidenbach zu bewegen. In welches nähere Verhältnis er zu ihnen getreten, ist nicht klar. Daß er seine Presse in ihr Haus verlegte, ist unwahrscheinlich, wenigstens erwähnt die noch vorhandene Handschrift des liber Presbyterorum et Clericorum domus in Widenbach Colon. zu Berlin (Ms. Bor. Q.N. 249) des Kölner Hauses trotz allerlei interessanter anderer Mitteilungen davon nichts. Und Maddens (lettres d'un bibliophile Versailles 1868—76) ausführliche, zum Teil romanhafte Darstellung, entbehrt der quellenmäßigen Begründung.

Was sich allein als Resultat und Grundlage feststellen läßt, ist dies, daß in alten (seit 1472) Kölner Drucken einige Brüder wie Johann von Alen aus Westfalen (auch in cedula unionis, Münstersche Gedächtnisb. 108 und im liber Col. † 1504 erwähnt), Johann Brechen [stirbt 1523] (oder Britzen, so im lib. Col. † 1509 ebend.), Joh. Guldenschaffe, Gops von Euskirchen (vielleicht identisch mit Gobelinus v. E., ebend.) in den Unterschriften genannt werden. Das Richtige ist, daß Brüder bei ihm und für ihn teils druckten, teils zum Druck die Handschriften zubereitet haben. Darauf führen die Ausdrücke procuravit, disposuit. Außerdem kommt noch illuminare et ligare vor. Es lag nahe, daß die gebildeten Brüder, welche abschrieben, ihren Eifer auf diese neue Thätigkeit richteten und dadurch nicht bloß Ansehen, sondern auch große Einnahmen sich verschafften, welche sie dann zum Bau der Kirche verwendeten. Als 1472 der Kaiser zu St. Pantaleon wohnte, hat er der Brüder Thätigkeit gesehen; das Abschreiben kann nicht gemeint sein; neu war das Drucken mit allem, was dazu gehört: Lettern, Kasten, Farben, Pergament, welches sie selbst machten u. s. w. Nur wenn der Kaiser diese neue Erfindung sah, erklärten sich die Ehrenbezeugungen welche er in seinem Schreiben an sie ihnen ausspricht; aber es folgt daraus noch nicht, daß sie im Kloster druckten. Sicher ist, daß magister Ulricus sich prope (apud, circa) Lyskirchen (= St. Maria in littore) einige Häuser erwarb. Wie lange er dort druckte, steht nicht fest. 1493 gab er seine Verkaufsstelle am Camp auf (Nörrenberg, Köln. Literaturleben — im 16. Jahrh., 1873 erwähnt unter 23 Firmen ihn nicht mehr). Doch hörte daneben das Abschreiben der Brüder nicht auf. Noch 1556 wird ihnen ein Vermächtnis zum Abschreiben gemacht. 1553 wird das prachtvolle Antiphonarium der St. Kunibertkirche vollendet (Bock d. h. Köln 1858). Zu den ältesten Drucken gehören Schriften von Augustin, und besonders in Dankbarkeit für seine den Brüdern geleisteten Dienste auf dem Konzil Schriften von Gerson. — Sehr wichtig ist eine offenbar hier geschriebene, vielleicht sogar entstandene Übersetzung einiger Traktate der imitatio (Höhlbaum, Mitteil. 13 S. 88) und einer gereimten Einleitung mit Anspielung auf Weidenbach und der allerdings später zugefügten Randbemerkung 1434 Johannes de Bello rivo.

3. Das von Ahaus gegründete deutsche Brüderhaus zu Wesel entstand 1425 (nicht 1435, wie in cedula unionis, im Gedächtnisb. S. 109 als Schreibfehler und darnach Bd I S. 267, 56 steht), denn 1431 steht das Haus schon in Verbindung mit Köln und Münster. Das Haus erweiterte sich durch das Nachbarhaus, welches an Ahaus vermacht war und welches dieser schenkte. Die Stiftung war dem hl. Martin geweiht und darnach genannt. Mit der hohen Schule stand das Haus

unter Hegius in enger Beziehung. Die Reformation kam hierher durch die Augustinereremiten; 1518 predigt im nahen Büderich schon der Kaplan Klopriß in Verbindung mit Klarenbach. Doch hat das Haus alle Stürme überstanden und sich bis 1726 gehalten, wo der letzte Rektor Everhardus Winhoff starb (so im lib. Col.).

4. Über das Osnabrücker Haus, welches auch noch unter Ahaus entstanden ist, fehlt es an näheren Angaben. Ahaus führte Brüder aus Deventer und Münster dahin und suchte es lange Zeit zu halten. Sie haben auch hier sich der Schule angenommen, welche bedeutende Namen unter ihren humanistischen Lehrern nennt. — Im lib. Col. wird im Verzeichnis der verstorbenen Wohlthäter zum Jahre 1474 ein Henricus Engeter bei unseren Brüdern aufgenommen, qui ibidem (in Osnabrück) incepit congregationem et diu portavit ad nudum carnem pansorium.

5. In Emmerich (vgl. Wassemberg, Embricensis Embrica 1667; Lindeborn, hist. ep. Daventr. 1670 p. 125; J. Schaten, ann. Paderborn. 1774 p. 681, bes. Dillenburger Gesch. des Gymn. z. E. 1846). Die Stiftung ging 1419 von Deventer aus; zunächst durch Errichtung eines Schwesternhauses durch Joh. Brinckerink, welches in großartiger Weise gedieh. Doch erst fünfzig Jahre später fügte zu ihm der reich begüterte Joh. van Wiel, der zwischen E. und Kalkar op ten Wiel wohnte, ein Fraterhaus hinzu. Von Deventer sandte man zwei Priester und einen Kleriker. 1467 ward das Haus hergerichtet, in der Kirche fand der 1473 gestorbene Dietrich, ihr Stifter als simplex nobilis und pius auf dem Grabstein bezeichnet, seine Ruhestätte. Unter dem dritten Rektor Dietrich von Wesel, gen. von Doenen, seit 1478 nahm das Haus einen steten Fortgang; er war ein praktischer wie umsichtiger und gelehrter Mann. Das alte Schulhaus wurde umgebaut und für 24 Schüler in Zellen nach dem Alphabet untergebracht, im Schülermund zum Bienenkorb genannt. Unter dem nachfolgenden Rektor baute ein reicher Patrizier Marcellus Bruins, da das bisherige Haus die Schüler nicht fassen konnte, ein neues, für 32 Schüler, 1519; unter dem achten wurde ein Xenodochium für arme Studierende 1568 hinzugefügt. Das Fraterhaus war nächst Münster das angesehenste Haus, wo auch die anderen ihre Versammlungen abhielten, 1697 wurden Gerh. Grootes und Florentius' Gebeine hierher beigesetzt. Doch sind sie seit 1855 wieder im Vincentiusstift zu Deventer. Das Haus hielt sich bis zur Aufhebung durch Napoleon am 14. November 1811. Der letzte Bewohner starb erst 1846.

6. Trier. In das an der Mosel bei Trarbach gelegene Kloster Wolf kamen die ersten Brüder aus Marienthal, die 1478 mit großer Feierlichkeit eingeführt wurden, unter dem ersten Prior Philipp Sartoris aus Weißenau, dazu 1481 drei aus Köln. Sie hatten mit großer Armut zu kämpfen. Doch konnten sie 1498 an einen drei Jahre lang dauernden Bau gehen. Im selbigen Jahre wurden sie ad St. Germanum innerhalb Trier gerufen. Man sah es als Filiale an, und als Probezeit, ob sie sich halten würden. Zu dem Bruder Andreas Kassel aus Wolf kam noch aus dem Herrenberger Hause der klassisch gebildete Joh. Buoldi, und einige andere, im ganzen fünf; die auch mit großen Entbehrungen anfingen; alle fünf hatten nur ein Bett; doch gedieh das Triersche Haus durch die aufgenommenen Schüler, welche wie die Chronik erzählt, beim Gräbnis in schwarzen Kleidern mitgehen konnten. 1500 wurde ihre Kapelle geweiht und reich geschmückt. 1569 hat das Kloster eine Einnahme von 1387 Gulden (aus der Chronik im Rhein. Antiquarius p. 633). Wahrscheinlich hielten sie auch in Trarbach eine Schule. Von den Bettelmönchen ihres Arbeitens wegen verdächtigt, wurden sie um so mehr vom Volk als die „goldenen Priester" geehrt. Zu ihren hervorragendsten Schülern gehörte Caspar Olevianus (aus Olewig bei Trier), der auch in das Collegium ad St. Germanum 1559 eintrat; durch seine Predigten an das Volk vom Evangelium als dem einigen Trost im Leben und Sterben bekam die Reformation den festen Halt. Doch die Schule verfiel, kam in die Hände der Jesuiten; und das Fraterhaus hatte 1569 nur noch ein Mitglied.

7. Noch zu Lebzeiten H. v. Ahaus wurde das Haus in Herford gegründet (vgl. Hölscher, Progr. des Gymn. zu H. 1869; dazu die Urkunde in Abschrift in Pred. Sem. zu Wittenberg, vom Pagendarm, der zu Anfang des 18. Jahrhunderts Dekan im Fraterhause war; dazu noch Briefe Luthers und Melanchthons an die Brüder, Verzeichnis der Rektoren mit Angabe der Hauptereignisse wie eine Apologie des Fraterlebens von Gerh. Xanthis (Viscampius). Vgl. Baxmann in Niedners ZhTh 1861, XXXI, p. 601 ff. Dazu die noch vorhandenen Statuten, abgedr. in d. Hildesh. Theol. Monatsschr. II, Mainz 1851 p. 543 ff.).

In das „heilige Hervorden“ führte der Ritter Diedrich von Alten die Brüder ein, indem er seinen großen Hof an Conrad Westerwolt in der Diöcese Osnabrück 27. April 1426 schenkte, der es zwei Jahre später den Fraterherren vermachte. Das Haus gedieh, erfreute sich großer Wohlthaten wie mancher Privilegien; so wurde 1465 ein vierter Altar geweiht, 1469 erhielt der Rector das Recht Beichte zu hören, und soviel Kleriker aufzunehmen, als ihm gut schien, 1471 einen hunderttägigen Ablaß; ferner Steuerfreiheit, und als dagegen Einspruch erhoben wurde, einigte man sich auf jährlich 8 Groschen Abgaben. Wegen der Eigenart ihres Lebens erhoben sich immer wieder Anklagen, welche zu einer Visitation durch den Bischof 1488, 1493, 1513 Anlaß gaben.

Das 1453 errichtete Schwesternhaus blieb bis 1571 bei Bestand.

Von den Rektoren des Fraterhauses wurde 1504 Wessel Scharlow in seiner Abwesenheit von sämtlichen Brüdern abgesetzt und mit einer Geldsumme abgefunden. Die Ursache ist nicht angegeben. Mit der Schule und ihren humanistischen Lehrern war dasselbe enge Verhältnis wie anderswo. Unter den gelehrten Brüdern ist besonders als Lehrer zu nennen Jak. Montanus aus Speier, der später Beichtvater im Schwesternhaus war; Schüler von Hegius, war er ebenso gelehrt wie thätig; verfaßte einen thesaurus lat. construct., dichtete Elegien de passione Christi, geistliche Lieder und Oden. Er war ein Freund Melanchthons und wendete sich 1523 zuerst der Reformation zu, worin der ganze Konvent wie auch das Schwesternhaus ihm folgte. An diesem öffentlich 1525 bekannten Glauben hielten sie trotz auferlegter Geldstrafen fest. Auch die Augustiner, welche Gerhard Kropp zum Studium 1521 nach Wittenberg geschickt hatte, waren dem Evangelium zugefallen; heimgekehrt predigte er 1522 zuerst das Evangelium in der Stadt. In diese Zeit fällt die Apologie des Fraterlebens von Viscamp, welche er an Luther schickte. Schon vorher hatte Luther freundlich mit den Brüdern verkehrt, sie hatten ihm durch Viscamp ein Paar Lampen geschickt, wofür er sich mit seiner Kätha freundlichst bedankt hatte. Später nimmt er, wie auch Melanchthon, sich ihrer in ihren Bedrängnissen besonders bei dem Rate angelegentlich und nicht ohne Erfolg an, daß man sie, da sie das Evangelium hätten, gewähren lassen solle (Erl. A. 54 p. 291, de Wette II, 357, IV, 560 und L. Schulze in der Ev. KZ 1881). Nach vielen langen Kämpfen wurde endlich 1542 in einem Vergleich das Fortbestehen des Hauses in völliger Exemtion vom Pfarrnexus und mit alleiniger Jurisdiktion der Abtei gesichert. Es blieb ein lutherisches Brüderhaus, wie Luther solcher sich viele wünschte. Erst 1841 ist es ausgestorben.

8. Von Herford kamen die Brüder nach **Hildesheim** und zwar unter Godofridus, welche 1430 von den Geistlichen im Schlüsselkorb (in cartallo), einem Stift für Kanoniker, welches 1420 gestiftet, durch reiche Schenkungen in großen Wohlstand gekommen war, aufgenommen wurden. Man förderte die Brüder nach allen Beziehungen. Sie lebten auf dem Godehardikirchhof und später im Luremannshof am alten Markt, welchen Hof man ihnen auf hundert Jahre überließ. Hier errichteten sie ihr Kloster nebst Kapelle. Ihr erster Rektor war Bernhard von Buren (Büderich) aus dem Münsterhause. Trotz ihres fleißigen Arbeitens im Abschreiben, Pergamentmachen, Miniaturmalen u. a. konnten sie zu keinem eigenen Hause kommen, ja man beschloß in Münster die Brüder 1443 zurückzuziehen. Doch bestand Joh. Busch, der Propst zu Sülte, der treue Freund der Brüder, auf ihr Ausharren. Er reiste nach Köln, um den dortigen Generalrektor Nik. Denß zu anderem Urteil zu bestimmen, noch ein Jahr es bestehen zu lassen. Es gelang 1444 den von Steuer-Ansprüchen des Rats völlig freien Lüchtenhof im Brühl (hortus luminum in Brülone) von der Gemeinheit der Domvikarien für 120 rhein. Gulden zu erwerben. Man erbaute nicht bloß ein großes Haus mit Schlafsaal, Zellen und Remter, ein Gasthaus mit Zellen nebst anderen Häusern für die Küche und Werkstätten, sondern auch eine schöne Kirche mit vier und eine Krypta mit zwei Altären. In der Reformationszeit leerte sich das Haus. Arme Schüler wurden noch aufgenommen, bis 1611 die Kapuziner das Haus erhielten.

9. Von H. aus wurde das Haus zu **Kassel** gegründet. Um den Konstanzer Konzilbeschluß nach Reformation der Klöster an seinem Teil zu fördern, hatte der fromme Ludwig der Friedsame von Hessen (1413—58) die anstößig lebenden Augustinerinnen in Eppenberg versetzt, in das neue Stift St. Johannes Carthäuser und aus Münster Brüder berufen. Er räumte letzteren in Kassel den Weißhof (Wissenthof) ein, der 1391 dem wegen Verrats hingerichteten Bürger Conrad Seheweiß abgenommen war. Der Hof hieß seitdem nach dem wegen ihrer Kopfbedeckung im Volksmunde auf-

gekommenen Bezeichnung Kugelherren, der „Kugelhof“. Hier errichteten sie ihr collegium presbyterorum et clericorum, nach ihren Schutzpatron auch St. Georgsstift genannt; Papst Innocenz VIII. bestätigte sie 1488; der Erzbischof von Mainz ließ sie 1498 visitieren. Zu ihren Erwerbsquellen gehörte das Backen der Hostien. In der Reformationszeit ging es ein, indem man sich mit den 1529 noch vorhandenen zehn Brüdern abfand und die Stiftung selbst für die hohe Schule verwendete. Über ihre Arbeit an der Schule ist uns bekannt, daß 1513 einer der Brüder, Nic. Gysen neben anderen Humanisten an der höheren Schule in der Neustadt unterrichtet und ihr vorgestanden hat. Daß diese Schule einen guten Ruf gehabt, zeigen die hier gebildeten, von auswärts gekommenen Schüler und die später bekannt gewordenen Männer, wie 1519 Daniel Greiser von Butzbach (Weber, Gesch. der städtischen Gelehrtenschule zu K. 1842).

10. Eine zweite hessische Niederlassung war die zu Butzbach (nicht Britzbach, wie Delprat, Mohnicke, Böhringer haben); zu vgl. Krätzinger, Vers. e. G. d. Kugelhauses zu B. im Archiv f. hess. G. u. Altertumsk., Darmstadt 1864 X, 48 ff. Im J. 1468 (nach Bücking, Gesch. v. Marburg 1464) wird hier die St. Martinskirche in eine Kollegiatkirche verwandelt und mit diesem Stift ein Brüderhaus verbunden, dessen Chorherren den Dienst daselbst versehen sollten. Es wurde von Papst Paul II. bestätigt. Es hieß: Stift für Priester und Cleriker, die „in gemeinsamder Eigenschafft leben“ (Wenck a. a. O. II S. 490 Nr. 451). Dem h. Markus geweiht hieß es gewöhnlich Marxstift. Die Brüder müssen sich von Anfang an durch Frömmigkeit und Gelehrsamkeit ausgezeichnet haben, wie Seb. Franck in seiner Chronik (III fol. 228) von ihnen rühmend anerkennt. Ihr erster Vorsteher war Gabriel Biel (s. d. A. Bd III S. 209), nachdem er vorher in das Haus zu Marienthal eingetreten war. Als Rektor war er 1471 auf dem Generalkapitel daselbst. Mit seinem Abgang 1482 nach Urach ist das Marxstift in Butzbach „an gelehrten gar in Abgang kommen, daß letzthin kein weisen Mensch mehr darin wesen ist“. Die reformatorische Predigt beginnt 1521 durch Caspar Weinix; während noch die Chorherren die Kirche inne hatten, geschah es zuerst im Freien, auf einem Nußbaum im benachbarten Garten, dann auf dem landgräflichen Schlosse. Graf Philipp gesteht dem Rat zu, daß das reine Evangelium von Gebildeten (nicht von Wiedertäufern) verkündigt werden müsse und fordert das Kollegium 1526 auf, es rein zu verkündigen und schlägt 1529 den Propst Heinrich von Burken im Kloster Marienthal vor, wogegen der Butzbacher Propst Leonhardt protestiert. Es kommt im Hause zu Streitigkeiten, die lange anhielten. Auch die Schule wurde vernachlässigt. Das Haus starb 1573 aus und wurde zu Schulzwecken verwendet.

11. Marburg. Über die Stiftung daselbst berichtet die hessische Reimchronik (abgedr. in Kuchenbecker Anal. Hassiaca I. 173, a. a. O.; das. Ayrmann Abh. VII. Historie des Kugelhauses zu M.; Bücking, Beitr. z. G. d. Stadt M. in d. Z. d. V. f. hess. Gesch. Neue Folge 1880 VIII).

Zum Jahre 1431 heißt es in ersterer: zu Marpurg auch in dem Jahr han
die Kugelbrüder gefangen an;
zu bauen, die das vorig Jahr
Aus Münster waren kommen dar.

Mit Erlaubnis des Landgrafen Heinrich stiftete der wohlhabende Heinrich von Hofe (de curia, Imhof, im Hobe, gen. Rode) Magister artium und baccalaureus Decretorum, der letzte Sproß einer vornehmen Familie, Schöffe in Marburg und hochangesehen auf dem Landtage als Rechtskundiger, in Gemeinschaft mit seiner zweiten Frau ein ihnen gehöriges Haus unter dem Berge zum Löwenbach (ad rivum leonis), damit darin von der Münsterschen Kongregation ein Brüderhaus errichtet werde. Der Landgraf gab 1476 seine Genehmigung, zugleich Befreiung von allen weltlichen und geistlichen Abgaben und Papst Sixtus IV. 1477 die Bestätigung, mit allen früher erworbenen und von den Päpsten gewährten Privilegien und Parochialrechten. Es kamen Brüder von Münster, auch aus Hildesheim. Als 1526 die Reformation ins Land kam, erklärten sich auf der Versammlung aller Geistlichen zu Marburg am 23. Januar 1528 die Kugelherren mit den Dominikanern für, die Deutschherren und und Franziskaner gegen die Reformation. Die noch vorhandenen acht Kugelherren ließen sich abfinden. Die Einkünfte wurden für die 1527 gestiftete neue Universität verwendet.

12. Im Nassauischen findet sich eine Niederlassung in Königstein. (vgl. Schall in Ann. d. V. für Nass. Alterth. und Gesch. VII, 1864, S. 211 f.). Dahin kamen sie

durch den Erzbischof von Mainz Adolf, Grafen von Nassau 1466 auf Bitten seines sororius Eberhard von Eppenstein, Herrn zu Königsstein, welcher auf den Rat des Conrad Afferstein, Pfarrers zu Ratstein, der beim Grafen Sekretär war, sie erbat. Zu gleicher Zeit errichtete Johann von Nassau bei der Pfarrkirche zu Wiesbaden „ein erbarn geistlich Sammenung frommer Priester in gleicher Form wie die Weidenbacher zu Köln". Erster Rektor in Könyncstein war Henrikus Kroeser († 1485). Ebenso wird in Marienthal (Mergenthal) in Ringavia (im Rheingau) eine Stiftung für die Fraterherren zu Weidenbach gemacht (Guden, cod. dipl. IV, 386), um der Verwahrlosung des Klosterwesens entgegenzutreten (1466). Der erste Rektor war Benedikt von Helmstädt, der 1506 am 30. Okt. starb (lib. Col.). Hier war auch Gab. Biel eingetreten; er gehörte ihm an, bis er zum Rektor in Butzbach (s. o.) erwählt wurde. Im J. 1471 wird ein Generalkapitel gehalten, auf welchem Benedikt von Helmstädt aus Marienthal, Henrich de Tulpeto (v. Zülpich) aus Königstein, Gabriel Biel aus Butzbach anwesend waren. Sie bildeten unter sich, und später 1469 mit Münster und Wesel eine Union, der 1483 auch Biel und 1487 H. v. Tulpeto beitraten. Die Nähe von Mainz brachte es mit sich, daß hier die Brüder eine Druckerei anlegten, indem sie von den Erben des Joh. Bechtermünz des Joh. Guttenberg Druckwerkzeuge ankauften. Noch existieren recht alte und seltene Drucke von ihnen. So die Ablaßbriefe. Während solche bis 1454 und 1455 geschrieben waren, werden sie seitdem gedruckt und freigelassene Lücken nach Bedarf ausgefüllt. So wurde auch den Brüdern ein Ablaß zum Bau ihrer Kirche gewährt unter ihrem Rektor Benedikt. Interessant ist der von 1484 für die Kirche in Urach, in Württemberg (vgl. Sahl, in d. Arch. f. hess. Gesch. 1864 S. 186; Linde, die Nass. Drucke 1882). In der Mitte des 16. Jahrhunderts lösten sich alle diese Niederlassungen auf, seit 1612 sind sie in den Händen der Jesuiten. Im Jahre 1538 wird Joannes de Bignia (a. Bingen) als Prokurator erwähnt, er bat um die Erlaubnis austreten und sich in den „ehelichen stand" begeben zu dürfen, weil nur wenige im Hause wären und viel gebraucht werde, jedoch wenig einkomme, und auch sonst allerlei Neuerungen wären; er will ganz nach Gottes Wort leben und ebenso sein Pfarramt führen, frei von unnöthigen und gottlosen und menschlichen Satzungen. Sein Gesuch wurde abgelehnt. — Die gemeinsamen Einrichtungen des Lebens der Brüder in Königstein und Butzbach sind in einer Urkunde bei Severus consp. paroch. Mogunt. „von den stait und leben der Priester und Brüder in K. und B." — Die Stiftungen in Kierstein bei Worms und in Rebdorf an der Altmühl bei Eichstädt sind als aus der Windesheimer Kongregation hervorgegangen, nicht hierher zu zählen.

13. Durch Biel wurden die Brüder v. g. L. nach Württemberg verpflanzt, wo sie unter dem lebhaften Einfluß des Grafen Eberhard I. im Barte (1459—96) eine eigentümliche Lebensordnung empfangen (Ch. v. Stählin, Geschichte Württemb. 1856 f.; E. Schneider, Aufhebung der Kappenherren in W., Bl. f. W.sche KG 1886; KG W.s 1894). Um dem verfallenen kirchlichen und klösterlichen Leben aufzuhelfen und die Klosterreform durchzuführen, zugleich der Unwissenheit und Trägheit im allgemeinen entgegenzuwirken sollten ihm die gen. Brüder dienen, von welchen er auf seiner Reise so viel Gutes gehört hatte. 1476 war er bei seinem Oheim in Heidelberg mit Gabr. Biel aus Butzbach zusammengetroffen und hatte ihn aufgefordert, ihm bei seinen Plänen behilflich zu sein. Im folgenden Jahre führte er Brüder in seine Residenz Urach, wo er die sehr reiche Pfarrkirche in Gegenwart von Biel und Benedikt aus Marienthal zu einem Chorherrenstift erhob (Sattler, D. Grafen v. W. IV, S. 53 f.) und letzteren zum Propst erwählte. Biel folgt erst 1482 (nicht 1480). (Gegen Linsemann, Tüb. ThQS 1865, der sich auf eine Ablaßbulle von 1479 mit Biel als Propst von Urach beruft, streitet ein Diplom von 1482). Im Jahre 1482 begleitet Biel den Grafen nach Rom, und 1484 am 22. November ward er als Professor ins Album zu Tübingen eingetragen (Urk. z. Gesch. d. Univ. Tüb. 1877 S. 496. 99. 510). Auf seinen Rat wird auch Wendelin Steinbach aus Butzbach berufen, als Nachfolger von Biel in Urach. Eberhards Plan war verschiedene Brüderstiftungen zu machen. Er fing in Urach an, für das auch eine Reihe Ablässe von Rom bewilligt wurden, wie die noch vorhandenen Ablaßbriefe zeigen zum Besten derer, welche ad fabricam ecclesiae beitragen (Gemeiner, Regensb. Chron. 3. 834; Sahl im Arch. f. hess. Gesch. X, 1864). Die Brüderschaft hob sich, ungeachtet sie beim Volk wie bei den Mönchen, besonders weil es Ausländer waren mit fremder Sprache, wenig beliebt war; sie erwarb 1481 eine eigene Druckerei, welche Conrad Fyner leitete, oder veranlaßte ihn, dort bei ihnen zu drucken. Er war der erste, welcher hebräisch druckte (Zapf älteste Buch-

druckergesch. Schwabens 1791, p. 12). 1481 kamen sie nach Herrenberg, wo Wenzel Melweis aus Urach Rektor wurde (Cleß, Versuch einer kirchl.-polit. Landes- und Kulturgesch. W. III, 781—83). 1482 nach Dettingen und Tachenhausen und auf das Schloß bei Tübingen.

Am bedeutsamsten war die Umwandlung des Benediktinerstiftes zu Sindelfingen (auch Zindel-, Soldel-, Gundelfingen), welches 1059 gestiftet war. Es besaß an der St. Marthakirche acht Kanonikate, ebensoviel Präbenden u. a. reiche Einkünfte. Graf Eberhard besetzte sie mit den Professoren zu Tübingen; das Kloster wurde nach der Windesheimer Regel reguliert und mit Brüdern aus Kiersgarten besetzt. 1534 wurden evangelische Lesemeister für den Unterricht angestellt (Haug Chron. Sindelf quae sup., Tüb. 1836). Eberhard verlangte nicht bloß fleißiges Schriftstudium und Pflege der Wissenschaften überhaupt, sondern auch Predigten für das Volk und Schulunterricht, endlich nützliche Bücher abschreiben und später drucken (Cleſſ II, 2. 545f.; Heyd, Herzog Ulrich v. W., 1841, I, 189. 202). Endlich stiftete er ein neues Stift in seinem Jagdschloß Einsiedel in Schönbuch, über welches er 1492 als ersten Propst den Professor Gabriel Biel setzte, welcher demselben bis zu seinem Tode 1495 vorstand. Die Statuten enthält das, wie es heißt von Eberhard selbst verfaßte Büchlein, enthaltend „die Stifftung des Stifftes S. Peters zum Ainsidel im Schainbuch 1492". Darnach hatte es einen Propst und 12 Kapitulare (Kanoniker) für die geistlichen Verrichtungen; einen Meister zu den weltlichen Geschäften und 24 Laien, 12 ritterlichen, 12 bürgerlichen Standes. Sie sollen hier in Ruhe unter dem sanften und süßen Joch dieser heiligen Versammlung mit Besseruug des Lebens Gott dienen. Nach ihrer Kleidung hießen sie blaue Mönche oder Brüder (Seb. Franck in s. Chronik III, fol. 1228). Jeder konnte sich beschäftigen nach seiner Neigung, wozu er geschickt war: Bücher abschreiben, binden, drucken, drechseln, schnitzeln, Garn machen, Wasser brennen. — Die Stiftung trug in sich den Keim ihrer Auflösung: es fehlte an der inneren Lebensgemeinschaft. 1514 beschloß der Landtag die Auflösung, 1516 sprach Leo X. sie von ihrem Gelübde los (abgedr. bei Sattler I. Beil. 93). Allmählich wurde allen Fraterhäusern eine andere Bestimmung gegeben, sie sollten in weltliche Stifte verwandelt und der Rest zu einer Kapelle von 30 Sängern verwendet werden. — Die Namen derselben sind bei Lindeborn a. a. O. 136 fast alle verstümmelt: statt Ouraedii muß es heißen Urachii; statt Heernengae ist zu lesen Heerenbergii, statt Kortingen aber Nürtingen (wo Taschenhausen lag) vgl. Sander, Die Klöster W. 1879). Über Gabr. Biels Schrift über die Br. v. g. L. siehe Acquoy III, 330.

Im nördlichen Deutschland finden wir sie in

14. Ostfriesland. Die Aufmerksamkeit wurde auf sie gerichtet durch eines ihrer Glieder den Magister Georg Aportanus (Jurien = Jurjen van der Dare = Deure aus Zwolle), welchen Graf Edzard von Ostfriesland zum Erzieher seiner Söhne berufen hat 1518. Später, 1524, kam dahin Johannes Rode, der Rektor des Utrechter Hieronymushauses. Durch beider weitgreifenden Einfluß ist die Reformation hier befestigt und auch das Schulwesen gefördert worden (Bartels a. a. O.). Eine feste Niederlassung, wie die Windesheimer, scheinen sie nicht gehabt zu haben.

15. Unter den östlichen Stiftungen ist die in Magdeburg zu nennen (die Quellen hat erschöpfend gesammelt und behandelt: F. Wiggert im Programm des Domgymnasiums zu Magdeb. 1851). Die Brüder kamen 1477 von Hildesheim dahin; doch gab der Bruder des Kurfürsten Friedrich des Weisen, Ernst Herzog von Sachsen, Verwalter des Erzstifts Magdeburg die Erlaubnis zu einer Niederlassung erst 1488, nachdem eine eingesetzte Kommission sich genaue Kenntnis dieser eigentümlichen Gemeinschaft verschafft. Das Domkapitel beschloß (1489) sie nicht bloß gewähren zu lassen, sondern nach dem Vorgang in anderen Diöcesen (Mainz und Köln) sie in besondere Protektion zu nehmen. Ein der Priesterschaft gehöriges, von Abgaben freies Haus wurde gekauft, an seiner Stelle ein Neubau begonnen. Der Rat suchte ihn zu hindern, doch der Erzbischof gestattete die Vollendung unter der Bedingung, daß wenn der richterliche Entscheid sie zur Leistung von Abgaben verurteile, sie sich zu fügen hätten. Ihrem ersten Vorsteher Joh. Bertholt war Johannes von Düsseldorf gefolgt. An der roten Pforte am Diebshorn, einem nach der Elbe zu liegenden Durchgang, erwarben sie einige kleine Häuser, wo sie sich, unbeschadet der Rechte der Parochialkirche St. Ambrosii, einrichteten. Sieben Jahre später wird ihrem damaligen Rektor Johann Zeddeler erlaubt, ihre Zwölfzahl auf zwanzig geistliche Mitglieder zu erweitern, weil sie nicht ausreichten, alle ihre Pflichten mit so wenigen Personen zu erfüllen (Litterarium Ernesti archiep. I

f. 407 im Magdeb. Arch. II, 409). 1499 ordnet der Erzbischof das Verfahren bei der Visitation, wonach die Kommission bestehen soll aus den Rektoren von Deventer, Zwolle, Münster, Herford, Hildesheim und Kassel und anderen, welche diese hinzuziehen würden. Daß sie sich durch Betteln ernährten, ist ein arger Druckfehler bei v. Mülverstedt (Geschichtsbl. für Magdb. 1871 S. 453). 1518 erhalten sie vom Erzbischof Albrecht noch ein neues Privilegium und den Gebrauch der desolaten Kirche und des Stifts Walbeck. Aber schon 1521 traten infolge der Reformation viele aus. 1535 beschwert sich der Mollenvogt beim Erzbischof, daß sie weder Steuern zahlen noch ihre Schuldigkeit thun, ja ihr Haus vermietet hätten. Daher wird beantragt, um diese „Lolharden" los zu werden, ihr Haus aussterben zu lassen. Dieser Name findet sich nicht bloß hier, sondern auch in dem Lehnbrief des Erzbischofs von 1540, wo sie als fratres Lullardi in der Kongregation Vallis S. Iheronimi genannt wurden. Zugleich geht aus diesem hervor, daß sie allmählich die Häuser verkauft, von Klosterleben und Religion abgestanden, sich beweibt hatten und weltlich geworden waren; doch erst 1562 übergab der Erzbischof Sigismund den „Trolbrüderhof" an das Domkapitel zum Besitz, welches ihn 1568 an das Vikariatskollegium überließ. — Von Wichtigkeit ist noch die Frage, ob, wie anderswo, auch hier die Brüder gedruckt haben. Die Entscheidung hängt ab von der Auffassung in der Unterschrift ältester Magdeburger Drucke, wo zu dem Namen der beiden Drucker Albertus Ravenstein und Joachim Westphal hinzugefügt ist, „broderen in der stadd Magdeborch". Da dieser Zusatz nicht als socii gefaßt vorkommt, die Brüder auch anderswo gedruckt haben und von Hildesheim kommend sofort ihr Geschäft in fremdem Hause betrieben, ehe sie ihr eigenes hatten, und da ihre Typen mit den Mainzer, Lübecker und Rostocker gleichen Schnitt haben, so ist die Annahme berechtigt, daß es Brüder vom gemeinsamen Leben gewesen sind (vgl. Götze, in den Magdeburger Geschichtsbl. 1869 S. 384 f.). Sodann ist Luthers Verhältnis zu den Nolbrüdern, bei denen er hier zur Schule gegangen ist, dahin zu bestimmen, daß unter diesem Namen nur die Brüder v. g. L. zu verstehen sind. Der sprach- und geschichtliche Beweis, wie ihn der Verfasser in der Ev. Kirchenzeitung geführt, ist gegenwärtig allgemein (vgl. Köstlin in s. Biographie Luthers) anerkannt. Ihr Verhältnis zur Schule dürfte kein anderes gewesen sein, als daß sie solche Schüler, welche ihnen zugeführt und zur Erziehung übergeben wurden, in ihr Haus aufnahmen und unterrichteten. Eine besondere Schule haben sie aber hier nachweisbar nicht gehabt.

Von noch geringerer Bedeutung scheint das Haus in

16. M e r s e b u r g gewesen zu sein. Es datiert von 1503. Joh. Attender aus Marburg stiftete daselbst eine „Samplung" (= Konvent, wie es in den Visitationsakten von 1544 heißt) von Bürgern und Handelsleuten. Der Bischof Thilo gab ihnen eine Kapelle St. Gotthardi und das anstoßende Haus unter der Bedingung, daß sie sich selbst nähren und nicht betteln. Auch für die Schule waren sie thätig. Es bestand eine Stiftung, wonach sie zween Knaben zu Leipzig im Studio zu halten hatten. Schon 1537 hat der Pater Lori durch verschwenderisches Wirtschaften alles durchgebracht, zum Teil verkauft. Den Spottnamen Lollbrüder führten sie auch hier. Bei der Kirchenvisitation 1544 fand sich noch ein Priester aus dem Bruderhause, Adam Westerburg, als Pfarrer in Rössen und Gohlitzsch, der sich weigerte, das Evangelium zu predigen, und verabschiedet wurde.

17. Zu den bedeutsamsten Niederlassungen gehört die als Michaelisbrüder bezeichnete in R o s t o c k. Was an Urkunden aus dem alten Hause vorhanden (ca 60. Stück im Stadtarchiv), hat aufs sorgfältigste Lisch in den Jahrbüchern des Vereins für mecklenb. Gesch. und Alterth. IV, 1839 bearbeitet. Die Niederlassung geschah 1469; in welchem Jahre am 8. September zwei Rostocker Priester für zwei Fraterherren zwei Commenden an der Kirche des Cisterz. Nonnenklosters zum h. Kreuz fundieren und mit 600 Mark dotieren. Aus Münster kamen drei Brüder, Heinrich Xantis († 1467 in Wesel), Nicol. v. d. Nienborg (auch van Deer) und Heinrich Loen. Ob die 1419 neugegründete Universität, ob die Hansaverbindung mit den Niederlanden, Köln und anderen Orten, ob allein der gute Ruf der Brüder und ihr Fleiß im Abschreiben, ja auch schon im Drucken die Aufmerksamkeit auf sie gelenkt, ist nicht festzustellen. Der Propst zum h. Kreuz Nicol. Sukow schenkte ihnen eine Rente von 12 Mark. Die brodere der ghemene zamelinghe wohnten in einem ihnen mietsweise überlassenen Hause des Peter van Collen am Kuhthor, am Ende des Beguinenberges, daher der Name viridis orti = viridis horti zum grünen Hof; schon im Jahre 1464 vermietet ihnen das Kloster zum h. Kreuz mehrere Gebäude prope portam dictam vulgariter das Zwansche

dor, wo sie eine Kapelle herrichten mit eigenem Beichtvater und Kirchhof in der Parochie des Pfarrers von St. Jacobi. Ihr erster Rektor pro tempore war Joh. Veghe aus Münster (s. d. A.). Ein später erteilter 40tägiger Ablaß (abgedr bei Lisch) setzte sie in den Stand, 1502 das neue Klostergebäude zu errichten. Rechte, Vermögen (26 Häuser, Buden und Höfe innerhalb und außerhalb der Stadt), Wirksamkeit nahmen zu. Ihre Kirche mit sieben Altären war dem h. Michael geweiht, daher ihr gewöhnlicher Name Michaelisbrüder. Aus der im Turmknopf niedergelegten Kupferplatte (1488) ergiebt sich, daß damals zum Hause gehörten außer dem Rektor und Presbyter noch sechs Kleriker, zwei Diakonen, ein Acoluthus, zwei Scholaren, drei Laienbrüder und ein Novize.

Zur Reformation nahm das Haus, besonders sein Rektor Hillemann, eine schwankende Stellung ein. Er war mit Emser († 1527) in Verbindung getreten, um dessen antilutherisches Neues Testament drucken zu lassen. Luther, davon in Kenntnis gesetzt, beklagt sich 1529 in einem Brief an den Herzog, der am 18. Dezember d. Js. darüber an den Rat schrieb, und den Fratres zu St. Micheln die Herausgabe verbot; inzwischen hatte der Rektor durch niederländische Drucker Joh. van Holt und den katholisch gesinnten Bruder des Herzogs, Albrecht, über den Druck verhandelt, und diese Anschläge gegen den Rat und die Stadt verschwiegen; vielmehr die Druckerei gegen das Verbot der Stadt zum Nachteil der Reformation verwendet. Das Werk erschien 1532. Um von der Strafe, Hausarrest für den Rektor und Gefängnis für den druckenden Bruder freizukommen, mußten sie alle 1432 Urfehde schwören und im folgenden Jahre wiederholen, ebenso alle Urkunden und Schätze dem Rat zur Verwahrung geben, der sie 1542 wieder herausgab. Das Drucken scheint seitdem aufgehört zu haben, vielleicht ihnen verboten zu sein. Erst 1572 finden sich Drucke mit dem Zeichen der Brüder. Als 1534 die Klöster der Dominikaner und Franziskaner aufgehoben wurden, kam auch bald ihr Ende. 1537 erteilen sie einem Bürger der Stadt mit Genehmigung des Münsterhauses ein Konservatorium; 1559 geben die letzten Brüder an den Rat alle ihre Besitzungen zum allgemeinen Besten der Stadt als Eigentum, weil sie alles durch die Mildthätigkeit derselben empfangen hatten, mit der Bedingung, daß, wenn in Zukunft die Religionssache eine andere Wendung nähme und zum früheren Zustande zurückkehren sollte, der Rat ihnen wieder zu ihrem Eigentum verhelfen solle. Für ihre Lebenszeit reservierten sie sich die jährlichen Einkünfte und Wohnung im Fraterhause.

Von Bedeutung war noch der letzte Rektor M. Henricus Arsenius, eigentlich Heinrich Pauli von Arsen (in Westfalen), seit 1533 im Hause, 1534 immatrikuliert, 1559 zum Magister kreiert, war er Professor der Philosophie an der Universität, übernahm als Mitglied der Artistenfakultät die Leitung des Pädagogiums. Da er sich der Reformation nicht anschloß, mußte er seine Stellung aufgeben. Von 1557 bis 1575 war er Rektor, der letzte des Hauses, und erhielt 1571 wieder die Erlaubnis, an der Universität über griechische Schriftsteller zu lesen, aber unter dem Versprechen, nichts gegen die Religion einzumischen. 1563 klagt das geistliche Ministerium, daß er bei seinem Aberglauben verharre und gesagt habe, er wolle in der Gemeinschaft der römischen Kirche verbleiben, so lange er ein Glied regen könne. Er starb 1575 in vita otiosa. Joh. Caselius, der den Mittelpunkt der humanistischen Bestrebungen hier bildete und einer der berühmtesten Lehrer an der Universität war, hielt sehr hoch von ihm. Seinem Verdienst wie seiner Persönlichkeit ist es zuzuschreiben, daß die Brüder in der Stadt noch länger geduldet wurden. Nach dem Friedensschluß 1563, in welchem das Brüderhaus vom Rat zur Besoldung für die rätlichen Professoren bestimmt wurde, wird er mit den beiden Lutheranern Buren und Eggerdes zum Dirigenten eines Studentencollegii des Pädagogium porta coeli bestimmt. Das letztere wird 1574 zum Pädagogium umgewandelt, 1574 brannte es ab; lange lag es als Ruine, jetzt ist es Wollhaus.

Über das Verhältnis der Brüder zur Schule geben die Akten uns wenig Aufschluß. Sie hatten im Kloster von oldinges her eine gemeine dudische schole, 1488 werden unter den Brüdern zwei (Joh. Zlisso und Joh. Tunae) als scholares genannt. Als 1434 im Dominikanerkloster eine neue lateinische Schule (Stadtschule) errichtet wurde, wird sie auf des Rats Verfügung beibehalten, sie „scholten enen godtseligen Scholemeister halten, nicht der herna die junge zöget thor Papisterye vorleidede, sonder in Gades fürhten opertöge", und bekannt gemacht: „wäre den jemand da, der dudsch Schrieven, Lesen un Rekenen begerde recht tho lehrende, da mag morgen früh tho Sanct Michael kamen, da schal he des Rades Verordnung und gud Bescheid finden". Aus der Erwiderung des Rats, daß die Brüder nicht die

Jugend zu Papisten verleiten sollen, ergiebt sich, daß sie Knaben früher im Latein unterrichteten, um sie für den Kirchendienst vorzubereiten, wie ja ihr Rektor das Recht hattte, zur Ordination vorzuschlagen, und bei ihren Schülern und Studenten Beichte zu hören. Daß sie docti, humanistisch gebildet waren, zeigt ihr Ruf bis Danzig und Culm (Hirsch, Die Marienkirche zu Danzig 262); der Besuch so vieler Humanisten in Rostock (Celtes, v. d. Busche, Ulrich v. Hutten u. a.) ist wohl durch die weite Verzweigung der Brüder nach Münster und Köln mit veranlaßt. Bedeutend war für die wissenschaftlichen Bestrebungen ihr Abschreiben wie ihr Drucken von Büchern. Die noch vorhandenen Urkunden und Handschriften zeigen die Schönheit ihrer Schrift (zu vergleichen besonders die prächtige Urkunde über den ihnen 1493 erteilten Ablaß). Ihr Drucken scheinen sie vor 1475 angefangen zu haben: die ältesten bekannten Drucke mit ihrem Namen sind Lactantii opera 1476; der letzte ist 1531. Unter den Drucken befindet sich die vorref. Schrift des Nicol. Ruß Dreifache Schnur (Wiggers in ZKG 1850) vom Jahre 1511, sowie die dänisch-lateinische Übers. des Neuen Testaments 1526, Erklärung des apostol. Symb. 1530. Daneben betrieben sie Buchhandel und Letternguß; jenen zeigt das breviarium Tzwerinense venundatur Rostochii per fratres dom. viridi horti. Excusum Parisiis 1530, dies die Schweriner Agende von 1521, an deren Schluß steht ex fratrum chalcotypa officina (vgl. Krey, Beiträge I, 342 ff., bes. außer Lisch, Jahrb. IV, noch Wiechmann, Mecklenb. Jahrb. XXII und Hofmeister XLIV; Krabbe, Gesch. der Universität Rost. S. 166 ff.; Schlie, Kunst und Geschichts-Denkmäler, Mecklenb. 1896, I, S. 246; Kopmann, Gesch. Rostocks S. 105 ff.; Stieda, Zur Gesch. des Buchdruckes und Buchhandels in Mecklenb. im Arch. zur Gesch. des Buchhandels XVII).

Daß Brüder in Lübeck oder in Pommern gewesen, ist urkundlich nicht nachweisbar. Dort waren es höchstens vereinzelt sich des Druckens wegen vorübergehend aufhaltende, welche mit dem Schwesternhause in Segeberg Beziehung hatten; hier aber sind es einzelne Jünglinge, welche als Lehrer der Cisterzienser-Abt Ewald v. Schinkel in Eldena aus Deventer erbat (vgl. Deecke, Nachr. v. in Lübeck gedr. niedersächs. Schriften 1854; Mohnicke im Anhang zu seiner Übers. von Delprats oben genannter Schrift S. 174).

Am weitesten nach dem Osten reicht die Bruderniederlassung

18. in Culm (N. Preuß. Urkundenbuch, Westpreuß. Teil, II Abt.; Urk. des Bistums Culm, hrsgg.. v. Woelky, Danzig 1887; Neue Pr. Prov.-Bl., 2. Folge IX, 1856, und alte Folge IX; Köhler in zwei Progr. 1853 und 1855).

Der deutschen Ordensritter Hochmeister Conrad Zöller von Rothenstein (1382—90) faßte mit seinem weitblickenden Auge den großartigen und kühnen Plan, zur geistigen Hebung des Deutschtums im Osten ein studium generale d. h. eine Universität zu errichten (Voigt, Handbuch der Geschichte Preußens II, 233; Schulze in ZfWL 1888). Sein frühzeitiger Tod brachte den Plan nicht zur Ausführung. Fast hundert Jahre später nahm den Gedanken Georg Beyer, Bürgermeister (Prokonsul) von Culm wieder auf, und zwar dadurch Grund legend, daß er zunächst eine höhere Schule, ein studium particulare, betrieb, eine Art philosophischer Fakultät und Gymnasium, zur Ausbildung von Geistlichen und anderen Beamten des Landes. Der Bischof Jacobus von Leslaw und Vincentius von Pomesanien gaben dem Rats-Compan Beyer die Erlaubnis mit der Bestimmung, daß etliche deutsche Priester aufgenommen werden, „welche Schule zu euch halten und lehren". Diese waren Brüder des gem. Lebens, welche auf Anraten eines Culmer Bürgers Balthasar, eines ehemaligen Schülers in Zwolle von dort erbeten waren. Er war selbst dahin gereist und traf bei seiner Ankunft den Rektor des Deventerhauses Egbert ter Bek auf dem Landgute Middleton, in der Mitte zwischen Deventer und Zwolle, wohin der Zwoller Rektor mit seinen Brüdern berufen war. Auf die in diesem Kreise vorgetragene inständige Bitte und nach reiflicher Überlegung beschloß man, in Erwägung, daß gerade diese weitabgelegenen Lande der Hilfe besonders bedürfen, die Sache zu betreiben. Unter dem Nachfolger Hendrik von Herxen sandte das reiche Zwoller Haus drei tüchtige Brüder, mit allem wohl versehen: Joh. Westerwalt (Westerholt), Gerard Czewerth (a. L. Gewerth) und Joh. Lennep (Jac. Traj. l. c.) utilis et grossus ad juvenum regimen in Prussia applicatus († 1483). Auch Hildesheim scheint Br. abgegeben zu haben (s. Lüntzel, Geschichte der Diöc. Hildesh. 1858, II, 636 f.). In einer Urkunde von 1472 bietet ihnen die Stadt Grund und Boden nebst allerlei Lieferungen, Renten und Zinsen, allen Schutz wie Beistand in Bezug auf „Unzucht und Ungehorsamkeit der Schüler".

Der Bischof erteilte 1473 an die honorabiles et discreti presbyteri fratres de Suollis die Genehmigung zum studium particulare und befreit sie wie die Schulhäuser von allen Lasten, unter Zustimmung des Königs Casimir von Polen. Er verbietet jedes Privateigentum, vielmehr sollten alle Einnahmen zur Förderung des Hauses verwendet werden. Die Schule wurde am 6. Sept. 1476 eröffnet. Allseitig förderte man das Unternehmen. Aber Geistliche wie Mönche traten auch hier feindselig gegen sie auf. (Ein Trostbrief des Alb. Kalkar in Zwolle an sie ist handschr. in Brüssel, vgl. Delprat 201; bei Jac. Traj. narr. ist ein Kap. de domo in Prutia (sic!) et de tribulationibus ibidem.) Daß sie der Stadt Wünschen entsprachen, zeigt die Urkunde von 1489, in welcher die Scabini (Schöffen) mit dem Rat die früheren Gerechtsame erweiterten, allerdings, daß sie auch den Stadtgeistlichen helfen sollten, aber ohne daß die Schule litte. In dieser Zeit scheint nach des Vaters Tode 1483 Nikolaus Copernicus, welcher angesehene Verwandte in Culm hatte, besonders den hochgebildeten Oheim Lucas Watzelrode, später Bischof von Ermland, die Schule der Brüder besucht zu haben, bis er 1491 die Universität Krakau besuchte (Hipler, Nik. Copernicus in der Zeitschr. f. Gesch. u. Altertumsk., Ermland 1869 S. 407).

Haus und Schule hatten nicht den gehofften Fortgang. Nur Westerwolt hatte den Mut, hier auszuharren. Eine Universitätsgründung war mit der Gründung Wittenbergs und Frankfurt a. d. O. ganz aufgegeben. Dazu kam Teuerung, Krieg, Pest. Land und Stadt wie Bruderhaus litten schwer. 1506 beraten die preußischen Stände mit dem von Rostock geholten Pater Engelbert, welcher die Verhältnisse kannte, und beschlossen, den gelehrten Rektor zu Rostock, Mart. Hillermann (so hier, sonst ohne r) zu Rate zu ziehen. Doch verzichten 1509 Frater Johannes und Pater Jacobus von den Cucullenbrüdern auf die Schule und alle Schenkungen und auch auf ihr Haus. Von Danzig aus hatte man die Anstalt beständig im Auge; der Rat von Danzig beklagt sich 1519 beim Rektor zu Rostock, daß der gelehrte Pater Engelbertus aus Culm abgerufen sei, und bittet um Zusendung anderer gelehrter Präzeptoren und Verweser, damit die so wohl gelegene Schule nicht untergehe, vielmehr „Gott Lob und den umgelegenen Städten und Landen, von denen ihre Kinder dahin möchten geschickt werden, Profit und Frommen erwachsen möchte“ (Hirsch, die Oberpfarrkirche zu Danzig 1843, S. 257). Auch der Bischof Joh. Konopacky nahm sich mit Eifer der Sache an, namentlich im Prozeß der Stadt gegen sie wegen der Landgüter, welche ihnen nur auf 30 Jahre gegeben wären, während die Brüder sie auf ewige Zeiten erhalten hätten. Sie behalten dieselben. Zwei Jahre später schädigt sie ein großer Brand. Die Fortschritte der Reformation waren hier für das Haus und somit auch für die Schule unmittelbar ungünstig. Es war nur noch e i n Lehrer, ein einfacher Baccalaureus und ein Laie. Der Bischof Joh. Dantiscus († 1548), der bei Luther in Wittenberg gewesen und von ihm wenig sympathisch berührt war, hatte doch das Bestreben, die Geistlichkeit zu heben, verlangte ein dreijähriges Studium und erbat vergeblich Brüder aus Rostock; er rief den Hieronymus Wildenburg (aus Goldberg, Aurimontanus) aus Thorn, der auch mit Rat und That Beistand geleistet, wie die von dort datierten Briefe zeigen (1537 bei Lucascewicz [s. u.] S. 380). Als Dantiscus nach Ermland gegangen war, hat sein Nachfolger Tidem. Barth. Giese († 1550) sich mit gleichem Eifer der Culmer Schule angenommen. Er fordert vom Rektor in Zwolle fünf bis sechs tüchtige Lehrer, der aber, wie Hillemann aus Rostock 1536 schreibt, die Sache völlig abgewiesen zu haben scheint, indem er schreibt: „das Culmer Fraterhaus hat uns viel über 1000 aureos Dukaten gekostet, ohne die vielen unserer liebsten Brüder mit aller ihrer Ausrüstung zu rechnen, welche mit mancher Einbuße dahin gezogen sind, so daß sie unser Haus fast ausgeplündert haben“.

So zerfiel das Haus. Für die Schule trat der von Osiander aus Königsberg vertriebene Rektor Hoppe ein, der die Schule ordnete, Lehrer brachte und ein Statut entwarf, das 1554 zu Breslau gedruckt ist (vgl. Gronaus Chronik — Lindeborn l. c. 126; Lozynski, Culmer Akad. im J. 1554, Progr. der G. zu K. 1857, Die Urkunden bei Lucascewicz, Historiaskol in Koronie wielkiem Kuiztwie Litewskienn, Posen 4 Bde 1849, I, p. 36; III, 673).

III. Die Schwesternhäuser in den Niederlanden und Deutschland. Schon ehe es zur Errichtung des ersten Bruderhauses kam, war durch Groote schon ein Schwesternhaus gegründet, indem er seine geräumige Wohnung 1374 an dem Magistrat von Deventer mit der Bestimmung gab, daß es zur Wohnung von armen Leuten dienen solle, welche, so lange er am Leben unter seiner, später unter Leitung

des Rates stehen sollen. Die armen Leute mußten Jungfrauen sein, ungebunden vom Mann, Orden oder Gelübde, Mägde oder Witwen, welche zu keiner Klosterfamilie gehörten, solche sollten hier Herberge finden um Gott darin zu dienen mit Demut und Buße. Die Stiftung hatte anfänglich keinen rechten Fortgang, ebensowenig unter seinem Nachfolger Joh. von Gronde (Thom. a K. op. ed. Somm. p. 973 f.), der ein begabter Prediger, aber zur Leitung eines solchen Hauses nicht geschickt war. Die sechzehn Frauen lebten ganz anders, als Gronde vorgeschrieben hatte; Händearbeit wurde wenig verrichtet, so daß das Haus bald verarmt wäre, wenn nicht barmherzige Frauen aus der Stadt mit ihrer Hilfe eingetreten wären. Noch weniger war die geistliche Pflege in den Andachten, wie innerliche Frömmigkeit vorhanden. Erst mit der Leitung desselben durch Joh. Brinckerinck 1393 kommt neues Leben ins „Meister-Geertshaus", wie es bald hieß: geordnete geistliche Pflege, Seelsorge und sittliche Zucht. Es wurden bald neue Häuser gestiftet, welche einen deutlichen Gegensatz zu den bisherigen Nonnenklöstern bildeten. Letztere befanden sich damals in einem sehr beklagenswerten Zustande, wie dies Busch in seinen Visitationen erfahren. Deshalb fand die Klosterreform nirgends solchen Widerstand als in den Frauenklöstern. Gegen diese Institute wollte Groot, daß die zusammenlebenden Frauen, Jungfrauen und Witwen, ohne Klostergelübde abzulegen, feiwillig ohne eigenen Besitz und Einkommen zum geistlichen frommen Leben wie zur Handarbeit und Krankenpflege zusammentreten, um ein Gott wohlgefälliges Leben zu führen. Mit großer Schnelligkeit verbreiten sich diese Häuser; ein Beweis von dem vorhandenen Bedürfnis wie von der Kraft des Geistes der moderna devotio.

In den Niederlanden, über deren Grenzen die Gründung von Schwesternhäusern nur in seltneren Fällen hinausging, boten besonders die Provinzen Overyssel und Gelderland einen empfänglichen Boden. Wurde irgendwo eine Stiftung beschlossen, so erbat man sich meist Rat aus Meister-Geertshaus zu Deventer; und es wurde von dort aus wohl eine erfahrene Schwester zur Leitung des neuen Hauses abgefertigt. In der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts bestanden wenigstens 87 Schwesternhäuser, zum bei weiten größesten Teil in den Niederlanden gelegen. Viele Städte wie Arnheim, Doetichem, Gorinchem, Orthen, Utrecht u. s. w. besaßen nur ein Haus; andere wie Doesburg, Lochem, Kampen u. s. w. zwei, manche wie Zutphen drei. Deventer hatte fünf, Zwolle sechs Stiftungen dieser Art. Die meisten derselben gingen bald zu den Tertiarissen des h. Franziskus über oder nahmen die Regel der Windesheimer Nonnenklöster an (Acquoy l. c. III, 192 zählt deren 16 auf). Auch nach solcher Umwandlung scheint indes nicht alle Verbindung mit den Bruder- und Schwesterhäusern gelöst zu sein. Die Schwestern nannte das Volk nicht allein in Deventer, sondern auch anderswo Beghinen — ein Name, den man nicht selten auch den Tertiarissen, Regularissen u. s. w. gab. Die Vorschriften, nach welchen das Leben der Schwestern sich regelte, sind aus den noch vorhandenen Statuten mancher Stifte genau bekannt; sie sind im ganzen von denen der Tertiarissen des Utrechter Kapitels wenig verschieden. Die Kleidung der Schwestern war von grauer Farbe, oftmals altmodisch, so daß sie zum Gegenstand des Spottes wurden. Die Nahrung war ebenfalls einfach; eine Kanne Bier für vier bis fünf Schwestern, Stockfisch ohne Butter, Suppe von dünnem Bier (scheibier) mit gebratener Zwiebel und wenig Pfeffer, Brei von geriebenem Roggenbrod mit Senf und Öl. Eine feste Altersgrenze für die Aufnahme scheint nicht bestanden zu haben. Mädchen von 9, Frauen von 50 Jahren wurden in Deventer zugelassen. Das Erfordern von eigentlichen Gelübden hatte Groot verboten, was indes nicht hinderte, daß zuweilen bereits aufgenommene Schwestern ihren Vorsatz, ewig ihre Reinheit zu bewahren, in besonders feierlicher Weise aussprachen. Außer den oben erwähnten Beschäftigungen widmete man sich im Meister-Geertshaus und einem der sechs Schwesternhäuser zu Zwolle dem Unterrichte von Bürgerskindern in Handarbeiten. Auch Krankenpflege mag hie und da eine Beschäftigung mancher Schwestern gewesen sein; Kinderwarten und Hilfeleistung im Dienst der Hebammen war schon von Groot untersagt. Gehorsam gegen die Vorgesetzten, Eifer in Besorgung von häuslichen Arbeiten, besonders niedrigen und unangenehmen; herzliche Demut („grondotmoedigheid") und Freundlichkeit waren die Tugenden, die vor allem in hohen Ehren standen; Träume und Gesichte von Schwestern, welche die Gnade der Schauung empfangen hatten, waren ein Gegenstand ehrerbietiger Bewunderung. Da man zu Deventer zuweilen so unvorsichtig war, Jungfrauen aufzunehmen, welche nicht durch eigenen Entschluß, sondern infolge eines schon vor ihrer Geburt gethanen Gelübdes ihrer Eltern zugeführt waren, geschah es, daß diese oder jene, die sich in das abgeschlossene Leben nicht

finden konnte, in die Welt zurückkehrte. An der Spitze der Häuser standen Meisterinnen (meestersen) und unter diesen „procuratersen, linnenverwaarsters, wolverwaarsters, boekenverwaarsters, hofverwaarsters, koeverwaarsters" u. s. w. (vgl. über die Schwesternhäuser besonders Moll, Kerkgeschied. voor Neederl. II, 2, S. 175 ff.).

Auch in Deutschland fanden sie Eingang. H. v. Ahaus suchte solche in Münster zu begründen und zu befördern. Die alte frenswedensche Chronik giebt Nachricht über die zu Münster (Röchells Chronik gedruckt in den Geschichtsquellen des Bistums Münster III, 1856, S. 215). Im Jahr 1401 (Hölscher hat 1444) haben sich etliche Nonnen zusammen gethan und sich in den Hundstagen niedergelassen in einem Hause, genannt Niesink im Kirchspiel Ludgeri, und hier nach der Regel Augustini gelebt. Drei Jahre später traten aus dem Kloster zu Schuttorpe einige Schwestern hinzu. 1416 bauten sie im Kirchspiel St. Servatii ein Kloster und 1480 war ihre Kirche vollendet. Das Kloster selbst hieß Marienthal. Aus späterer Zeit wird die Nonne Catherina Tirs erwähnt († 1604 nach dem Memorienbuch), welche ein Liederbuch abgeschrieben hat, teils Übersetzungen von holl. Liedern, theils in Niederdeutschland, vorhanden, abgedruckt in Hölscher, Niederdeutsche geistliche Lieder und Sprüche aus dem Münsterlande, 1854, enthält 70 Lieder. Des Hauses Chronik ist herausgegeben von Cornelius in Geschichtsqu. des Bistums Münster Bd II, 1856. Nach dem Muster dieses Hauses wurden viele andere eingerichtet: so in Borcken, Koesfeld, Lippstadt, Bödeken, Dülmen, Beckem (Blecken), Alen, Vechte, Eldas (Eldagsen), Kranenberch, Assindia (Essen), Ryneren (Rindern in Cleve?), Grolle, Oem, Mariengeist (alias Roitstein), St. Rynold, Merwyler, Bocholt, Blumenthal, Lemgo, Herford, Detmold, Huysburg bei Halberstadt (später Marienbeck), und Segeberg bei Lübeck, Neustadt in Holstein, in Wesel das Haus „Devothen meghde". Vielleicht hat auch Rostock im Kloster Bethlehem 1468 vor dem Thore eins gehabt. Ihre Zahl muß groß gewesen sein, daß Bornken († 1455) (Acquoy III, 292) sagen kann: wo ist ein Ort, in welchem nicht ein Schwesternhaus der Devoten wäre. Die Hauptbeschäftigung war Verrichtung aller weiblichen Handarbeiten: Weben, Nähen, Stücken, Backen (auch der Hostien), Garten- und Hausarbeit. Aber daneben auch Abschreiben von Büchern, Miniaturmalen; auch Unterricht an Mädchen geben sie, wie Veghe erwähnt; aber nur fürs Haus, keinen öffentlichen (s. Pred. 274 und 410). Es scheint aber, daß an manchen Orten die Mädchen der Stadt in ihre Häuser kamen.

C. Organisation. Auf Grund der ursprünglichen Einrichtungen, der später festgestellten Ordnungen und der Geschichte der einzelnen Häuser ergiebt sich folgende Organisation der ursprünglich in den Gründern gehegten Gedanken. a) Die Namen sind sehr verschieden über fratres vitae communis oder bonae voluntatis s. o. S. 479, 37 Andere Namen haben sie meist bei Nichtmitgliedern und von lokalem Charakter: so nach ihrer Predigtweise, nicht sermones noch conciones, wie in der Kirche mit Thema, Teilen und Unterteilen, sondern collationes (siehe über diese Bezeichnung unten S. 503, 36), Collatienbrüder, fratres collationum, collationarii. Da sie ihren Besitz gemeinsam haben nach dem Vorbild der Apostel, Apostelbrüder, oder wegen ihres fleißigen Abschreibens: Brüder von der Feder, oder wo sie Schule hielten: Schulbrüder; oder nach den Heiligen, denen sie ihre Stiftungen gewidmet, des h. Gregor: Gregorianer oder Hieronymianer, nach beiden wegen der Schulbildung, die sie verbreiten, oder Michaelisbrüder, oder nach dem h. Georg, Martin, Marcus, ihren Schutzpatronen, denen sie ihr Kloster unterstellten. Nach der Kleidung heißen sie wegen der Kopfbedeckung Kogelherren (fratres cucullati), dasselbe, was anderswo Kugelherren; ebenso in Württemberg: blaue Brüder wegen der Farbe des Mantels. Die Bezeichnung Lollharden, Lollbrüder führen sie, wie der Karthäuser Vieke Dessin aus Arensbök in einem Empfehlungsbrief an Herzog Magnus von Mecklenburg schreibt, bei „quäden Leuten", Geistlichen, Mönchen, welche ihnen feindlich gesinnt waren; meist Volksnamen, da sie keinem bestimmten Orden angehören, und ist im Volksmunde meist Bezeichnung für Mönche und Klosterleute überhaupt gewesen. Daraus Verstümmelung: Nollbrüder, Nollert, wie wegen der Ausdrucksweise in ihren Bettelgängen, vielleicht auch zur Bezeichnung, daß sie keiner besonderen Regel angehören, sind von ihren Gegnern aufgebracht.

b) Ihre Gewohnheiten und Sitten entnehmen wir den in der vita Arnoldi Schoonhovii c. 8 enthaltenen consuetudines a senioribus observatae; ebenso im Reformatorum vitae clericorium (s. Jac. Philippi RE² Bd XVIII) enthaltenen consuetu-

dines —, endlich den Statuten des Hervorder Hauses. Von dem Streit und Leben der Priester und Brüder zu Königstein und zu Buzbach. — Auch die Statuten der ihnen verwandten Windsheimer Häuser geben vielfach Licht. Dazu Acquoy a. a. O. Bd II. Zu vergleichen Miräus a. a. O. S. 144. Eine kostbare Hdschr. davon im Museum zu Sigmaringen).

Da kein Gelübde beim Eintreten band, so konnte jeder zu jeder Zeit auch wieder austreten, ohne damit einer kirchlichen Strafe zu verfallen. Daher ihnen vielfach der Charakter der religiosi abgesprochen wurde. Dasselbe geschah, weil sie neben dem inneren geistlichen Leben auch die Arbeit mit den Händen und dadurch den Verkehr mit der Welt durchaus vereinbar erklärten. Endlich, weil sie als Zeichen der freiwilligen Armut nicht das Betteln, sondern als Zeichen ihres freiwilligen Gemeinschaftslebens für alle die Arbeit zum Erwerb des Lebensunterhaltes als Grundbedingung hinstellten.

1. Die Kleidung sollte bestehen in einem für alle gleich, aber ein gemein, erbar und einfeldiges Gewand, schwarz oder grau, nit kostlich noch zu sünde, von Leinwand aus vier Stücken, bei Priestern und Klerikern bis an die Füße, bei Novizen und Laien bis an die Knie, zusammengehalten durch einen wollenen schwarzen Gürtel. Unter diesem Obergewand wurde ein Untergewand, von grobem Stoff bis zur Hüfte, welches im Sommer alle Monat, im Winter alle zwei Monate gewaschen wurde. Die Kleidung war gemeinsam. Mehr als vier Ellen für das Obergewand durften nicht verwendet werden, im Preise von einem Scutum fränkisch. Die Beinkleider waren aus gleichem Stoff; der Mantel halbgrau. Der Kopf war mit schwarzer Kappe bedeckt (cucullus). — Den Novizen wurde das Haupthaar bis auf den Scheitel abgeschoren. Doch wurde auf Sauberkeit sehr geachtet. Für dies alles zu sorgen war Pflicht des vestiarius.

2. In ihren Häusern wohnten zusammen teils die Priester und Kleriker, teils Laien, teils solche, die eine Probezeit vor dem Eintreten zu bestehen hatten. Die ersten hatten alle geistlichen und kirchlichen Funktionen zu vollziehen, sobald sie ordiniert waren, die Laien alle häuslichen Arbeiten, in Feld und Garten. Brüder waren sie alle. Aufgenommen konnte jeder werden, welcher den guten Willen des devoten Lebens hatte, sobald Platz war. Wir finden Wohlhabende, Adlige, Gelehrte, wie einfache und schlichte Männer aller Berufsarten, welche mit ihren Fertigkeiten dem Ganzen dienten. Die Probezeit war verschieden, zwei bis drei Monat, auch ein Jahr. Über sein Eigentum konnte jeder beim Eintritt frei verfügen; hatte er aber es dem Hause bestimmt, konnte er beim Austritt es nicht zurückerhalten.

In jedem Hause war ein Familienvater, dessen Anordnungen maßgebend waren, und der auf die Ordnung des Hauses zu achten hatte. Er wurde gewählt und hieß rector (im Unterschiede von den Windsheimern, bei denen er prior hieß); man wollte möglichst wenig Erinnerungen an die Klöster. Auch in den Schwesternhäusern hieß der Beichtvater so, mit der größten Vorsicht wurde er gewählt, später sogar seine Wahl dem Hause allein nicht überlassen, und oftmals wenn kein geeigneter da war, aus anderen Häusern eine geeignete Person dahin gesetzt. Es hing von ihm meist das Gedeihen des Hauses ab. Alle waren ihm zu Gehorsam verpflichtet. Ohne sein Wissen durfte niemand das Haus verlassen, verreisen, außer zur Kirche. Alle Beratungen geschahen in des Rektors Gegenwart und mußte jeder frei seine Meinung sagen. Nie seine Stellung mißbrauchen, nie das Seine suchen, nie den Oberen hervorkehren affabilis et dulciter seriosus; in allen Tugenden, wie in der Arbeit ein Vorbild, Person des Vertrauens für alle. — In seiner Abwesenheit vertrat ihn einer der Brüder aus den Priestern, um alle nicht aufschiebbaren Dinge zu besorgen. An diesen sollen auch die etwaigen Klagen über den Rektor gehen. Wird die Stelle des Rektors frei, so ist den Visitatoren Anzeige zu machen zur Anberaumung einer Neuwahl. — Nächst ihm war der Prokurator von großer Bedeutung für sämtliche äußere Angelegenheiten der Verwaltung bes. der Kasse, für Bauten, Reparaturen, Ankäufe, Zinseinnahmen, Anklagen u. a. In größeren Häusern wurde noch ein Kellermeister nötig; eines der wichtigsten Ämter führte der Buchwart, der für die Bibliothek, das Abschreiben u. a. sorgte, ebenso für das Material (Pergament, Papier, Farben) und Einbinden. Außerdem werden als Beamte aufgeführt Vestiarius, Magister Novitiorum, Sacrista, Cantor, Infirmarius, Hospitarius oder Hospitalarius, Rubricator, Ligator, Cellarius, Pistor, Coquus, Hortulanus.

Über die Grundsätze des ganzen Gemeinschaftslebens, über die tägliche Lebensordnung, über das Disziplinarverfahren handeln die elf Kapitel des dritten Teils der Statuten: 1. De servanda perpetua castitate; 2. De concordia mutua; 3. De proprietatis

abdicatione; 4. De lectione mensae et refectione Fratrum; 5. De silentio; 6. De labore et requie Fratrum; 7. De divinis officiis et ceremoniis; 8. De privatis Fratrum exercitiis; 9. De capitulo particulari et colloquio mensium; 10. De capitulo culparum; 11. De differentia culparum. Um den Geist der in diesen Kapiteln niedergelegten Anordnungen zu kennzeichnen, sei folgendes angeführt. Aus Nr. 4: A principio refectionis usque in finem lectio sacra, per Librarium ordinata, recitetur. Lectiones ordinabuntur per vices hebdomadales, a senioribus descendendo. Lector inter legendum Correctori aurem humiliter accommodabit. Historiae et Sanctorum Passiones legantur expeditius; Homiliae vero et Sermones et SS. Patrum Moralia quaeque attentius. Homilia de Evangelio diei primum sibi in lectione locum vindicat. Singulis diebus bis reficimur, in prandio decima hora, et in coena post quintam. Dominicis diebus, secundis, tertiis et quintis feriis, nisi jejunium obstiterit, carnibus vescimur; sexta feria jejunamus. Aus Nr. 7: Quicumque in cantu vel lectione chorali fallitur, terram manu tangat. Aus Nr. 9: Capitulum particulare domesticum repraesentabitur per Rectorem et eos qui in Canonicos recepti sunt; quod toties celebrandum erit, quoties pro quotidianis emergentibus causis fuerit opportunum. Aus Nr. 10: Semel ad minus in qualibet hebdomada celebretur Capitulum culparum. Surgat junior et flexis genibus culpam suam dicat, si contra statuta vel consuetudines domus aliquid fecerit etc. Ultra duas, culpas nemo exaggerare praesumat; nullus suam vel alterius culpam pertinaciter defendat. Productis in medium culpis veniam petens, satisfactionis qualitate accepta a Rectore, emendam prommittat et in locum suum jussus revertatur; aliusque in ordine succedat. Traf jemanden die Strafe der Ausweisung aus dem Hause, so war es dem Rektor überlassen, was und wie viel er ihm mitgeben wollte außer der täglichen Kleidung, die er jedenfalls mitnehmen durfte. Als Gründe der Ausweisung werden genannt: Si quis caderet in haeresim vel lapsnm carnis vel vitium proprietatis, vel furtum committeret etc. — Jährliche Zusammenkünfte von Abgeordneten mehrerer Fraterhäuser, die wie die zu Münster, Köln und Wesel oder wie Buzbach und Marienthal in einem engeren Zusammenhange miteinander standen, fanden auch sonst statt. Sie bildeten zusammen mit den Visitationen, deren Ergebnisse dabei zur Sprache kamen, ein wichtiges Mittel, um in dem immer weiter sich ausbreitenden Kreise von Genossenschaften eine in den wesentlichen Beziehungen übereinstimmende Entwicklung aufrechtzuerhalten. Schon nach Florentius' Abscheiden wurden solche jährliche Repräsentanten-Versammlungen (colloquia), entsprechend den jährlichen Kapitelversammlungen der Windesheimer Kongregation, eingeführt und am Sonntag nach Ostern abgehalten, anfänglich zu Zwolle, später an verschiedenen anderen Orten (Groningen, Hertogenbosch, Emmerich u. a. O.).

3. Das Leben in den Häusern. Die Grundlage war die moderna devotio, die Gottinnigkeit aus dem Geist der Liebe von reinem Herzen, darin täglich fortzuschreiten. Dazu gehörte Selbsterkenntnis, alle eignen Fehler bekämpfen, ausrotten, die Begierden nach Essen bändigen, die Begehrlichkeit zügeln, den Stolz demütigen, das Zeitliche verachten, den Eigenwillen brechen, dazu Demut, Keuschheit, Gehorsam, Geduld beweisen. Aus diesem Streben nach der Vollkommenheit sind alle geistlichen Übungen, ihr Arbeiten und Wachen, ihr Reden und Schweigen, ihr gehorsamer Wandel zu bestimmen. — Wer aufgenommen werden wollte, wußte, was er wollte. Daher die Vorsicht dabei, wie das Probejahr, und das Amt des Novizenmeisters, ehe man in die Zahl der fratres perpetui oder canonici aufgenommen wurde. Das Versprechen bei der Aufnahme war „so will ich es“, sic placet. Daß sie unter Gebet und gottesdienstlicher Feier stattfand und abschloß, versteht sich von selbst.

Das Leben jedes Tages, wie der ganzen Woche war genau geordnet. Morgens 3 Uhr gab die Glocke das Zeichen, um 3½ Uhr sollte jeder alsbald lustig und wacker aufstehen, und dann Gott die Erstlinge des Dankopfers bringen in Betrachtung oder Gebet. Dann war bis Abends 9 Uhr, da man sich zur Ruhe legte, der Tag geordnet, abgesehen von den Zeiten zur Mahlzeit und zur Erholung geteilt zwischen Arbeit und geistlicher Übung. Die Arbeiten waren sehr verschieden. Die gebildeten Kleriker schrieben ab. Die Laien lernten es öfter noch, sonst gab es allerlei andere Arbeiten.

Das Gebet, das Atemholen der Seele, wie die Andacht war teils in der Zelle, teils in der Kapelle und im Gottesdienst. Nur kein Lippenspiel, kein „Gebaldern und Geluchť“, sondern Herzenssprache. Weg und Ziel dieser geistlichen Übungen giebt Flo-

rentius Radew. in seinen tractatus de exstirpatione vitiorum et passionum et acquisitione verarum virtutum et maxime caritatis Dei et proximi et verae unionis cum Deo et proximo (ed. Nolte 1862) mit der Weisung des doppelten Weges zur perfectio sanctitatis, der via purgativa und illuminativa. (Näheres über den Inhalt unter d. A. Flor.) Ähnlich hat Gherard Zerbolt in s. Schriften de spiritualibus ascensionibus, im Bilde der Leiter, und de reformatione triumvirium animae (intellectus, memoria, voluntas) Weg und Ziel dieser Übungen dargestellt. — Der Geist, welcher den Brüder- und Schwesternhäusern ihr eigentümliches lebensvolles Gepräge aufdrückte, ist ihnen von Flor. eingehaucht und in dem Florentiushause zu Deventer vorbildlich dargestellt. Es ist der Geist der Demut gegen Gott; der Geist des demütigen, unweigerlichen und freudigen Gehorsams gegen den oberen Leiter des Hauses, in welchem die Brüder einen Stellvertreter Gottes verehrten; der Geist der sanftmütigen, teilnehmenden, hilfebereiten Liebe der Brüder unter einander. Wer gegen diesen Geist verstieß, wurde ernst getadelt. Selbst körperliche Züchtigungen wurden als Strafmittel angewandt; und nicht bloß von den Nachfolgern des Florent., sondern auch von ihm selbst wird uns erzählt, daß er Backenstreiche ausgeteilt. Sie sollten offenbar keinen empfindlichen Schmerz bereiten, sondern nur die Fortschritte erproben, welche die einzelnen Brüder in der Demut gemacht; und so gab es sogar nicht wenige unter diesen, welche gern die Gelegenheit ergriffen, um durch geduldiges Ertragen der Züchtigung einen Thatbeweis ihrer demütigen Gesinnung zu geben (vgl. Dumb. An. I p 119). Es war üblich, daß die Brüder nicht bloß dem Priester, sondern auch sich unter einander freiwillig ihre Sünden bekannten; und es war das für viele der draußen Stehenden etwas so Befremdendes, daß auch diese Sitte zur Verdächtigung der Rechtgläubigkeit der Brüder benutzt wurde. Auch in der Geduld und Ergebung, womit sie selbst die schwersten Krankheitsleiden ertrugen, bewährte sich ihr demütiger Sinn. Die Leiden, die sie auf Erden zu tragen hatten, nannten sie, sofern sie hofften daran einen Ersatz zu haben für die sonst noch bevorstehende Pein des Fegfeuers, vorgegessen Brot. Rührende Züge werden uns erzählt auch von der gegenseitigen Liebe der Brüder. Da stand einer heimlich morgens ungewöhnlich früh auf, um die einem andern zukommende Arbeit an dessen statt auszurichten, und wenn dann der Bruder an seine Arbeit gehen wollte, fand er sie fertig, und niemand erfuhr, wer der Thäter gewesen. Das war Erfüllung jenes bei den devoten Brüdern, sowohl denen der klösterlichen, als denen der freieren Observanz so beliebten Wahlspruchs: ama nesciri (Hirsche, Ausgabe der Imitatio Christi, in den Anmerkungen zu lib. I cap. 2; Chron. Mont. S. Agnet. p. 13). So lange man irgend selbst arbeiten konnte, anderer Dienste nicht in Anspruch zu nehmen, galt als Ehrensache. Einen feststehenden, regelmäßig wiederkehrenden Bestandteil des häuslichen Lebens bildeten die Kollationen: erbauliche Ansprachen, welche auch wohl dann und wann durch Frage und Antwort unterbrochen wurden oder mit länger ausgesponnenen Unterredungen wechselten. Der Ausdruck collatio, welcher verschieden gedeutet wird, ist zu erklären aus der Bedeutung des Verbum conferre: konferieren, sich mit einander unterreden. Sofern bei oft sich wiederholenden Unterredungen desselben Kreises von Personen über einen bestimmten, die ganze Unterredung beherrschenden Gegenstand leicht der eine oder andere der Sprecher ein solches Übergewicht erlangt, daß das Gespräch der vielen schließlich zu einer Ansprache des einzelnen wird, welcher die übrigen meist schweigend zuhören, erhält das Wort collatio die Bedeutung: Ansprache, toespraak. Diese in den Häusern der Brüder gehaltenen Kollationen zerfallen in zwei Klassen. Die eine ist für das Volk bestimmt, welchem an Sonn- und Festtagen die Thüren der Häuser sich öffnen. Die Sprecher bedienen sich dabei stets der Landessprache. Die andere Klasse der Kollationen ist nur für die Bewohner des Hauses bestimmt und findet alltäglich bei Gelegenheit der gemeinschaftlichen Mittags- und Abendmahlszeit statt (daher das Wort: Kollation in der Bedeutung von gemeinschaftlichem Mahl). Ein anschauliches Bild der Kollationen aus der Zeit von Joh. Hattem, das in seinen Hauptzügen gewiß als eine allgemein zutreffende Schilderung der bezüglichen Vorgänge anzusehen ist, finden wir in Dumb. An. I p. 182. 183.

Die Arbeiten der Brüder, wodurch sie teils die Mittel für den gemeinsamen Unterhalt, teils die Hilfsquellen zur Übung der Wohlthätigkeit zu gewinnen suchten, waren die allerverschiedenartigsten. Allerlei Handwerke, Garten- und Landbau und Fischerei wurden in der gleichen Absicht betrieben. Florentius empfahl seinen Hausgenossen, die meist Kleriker waren, vor allem das Abschreiben von Büchern, als die für sie passendste Beschäftigung; und eben diese letztere Beschäftigung ist es, welche, je mehr

sie überhaupt in den Brüderhäusern Eingang fand, desto mehr der Christenheit zu einem bleibenden Segen geworden ist. Noch jetzt besitzen wir in öffentlichen und Privatbibliotheken besonders in Holland und Belgien eine ungemein große Zahl von Handschriften, welche aus Bruderhäusern oder den verwandten Klöstern der Regular-Kanoniker stammen. Man schrieb Bücher für den kirchlichen Chorgebrauch, die Vulgata, Kirchenväter, Erbauungsbücher u. s. w. Man sammelte auch wohl aus den Büchern, die man las oder abschrieb, eine Blumenlese der am meisten gefallenden Stellen, zu denen von manchen auch eigene Gedanken hinzugefügt wurden. Solche Sammlungen — rapiaria genannt — finden sich häufig unter den aus den Regular-Klöstern oder Fraterhäusern stammenden Manuskripten. Geschrieben sind dieselben nicht immer nur von einer einzigen Hand; sei es, daß die von dem einen angefangene Sammlung in dem noch nicht vollgeschriebenen Buche nach dessen Tode von einem andern fortgesetzt, sei es, daß aus verschiedenen kleineren Sammlungen später ein Mischband zusammengefügt wurde. In diesen Rapiarien begegnen wir den verschiedensten Schriftstellern, Klassikern (besonders häufig Seneca), Kirchenvätern, namentlich Augustinus und Bernhard; Climacus, Gerson; Schriftstellern aus dem eignen Kreise, wie Thomas; David von Augsburg, dem Verfasser eines tief angelegten und von Florentius sehr empfohlenen und von ihm selbst als Erbauungsbuch benutzten speculum monachorum u. dgl. m.

Die Lebensweise der Brüder war in jeder Beziehung eine sehr einfache; aber manchen genügte die hergebrachte Einfachheit nicht, sondern durch Gewöhnung an ausgesucht schlechte und unschmackhafte Speisen, durch Tragen eines schmerzenden härenen Unterkleides meinten sie sich gegen die Versuchungen der Genußsucht noch mehr abhärten oder die erlangte Kraft zur Verschmähung der Welt noch gewisser bewähren zu müssen. Wer indes durch solche Übertreibungen der Zucht sich schwere Leiden zuzog oder wegen körperlicher Schwäche sich denselben auf die Dauer nicht gewachsen fühlte, besann sich auch wohl eines besseren und kehrte in die Schranken der Besonnenheit zurück. Es war der eigene gute Geist, der diese Rückkehr vermittelte; aber im Sinne der Zeit und insbesondere auch der Brüderschaften lag es, als Ursache derselben auch wohl eine außerordentliche, in einer Stimme oder Vision sich bethätigende göttliche Einwirkung anzunehmen.

Zur Pflege des geistlichen Lebens diente vor allem das Studium der h. Schrift, dem sowohl in den Herforder Statuten als in der ref. vitae cler. ein eigener Abschnitt gewidmet „studeringe godtliker schrifft". Ihm waren die stillen Morgenstunden bestimmt und zu dieser Zeit unnützes Laufen verboten. Dazu traten die Meditationen über allerlei geistliche Dinge, um Gottesfurcht, Liebe und Hoffnung zu wecken und zu stärken. Dazu boten die geeignete Materie die Thaten Gottes, sein Reich, das Leben Jesu und sein heiliges Leiden, auf verschiedene Tage der Woche verteilt, so am Sonntag vom Reich der Himmel, am Montag vom Tode, am Dienstag von den Wohlthaten Gottes, am Mittwoch das letzte Gericht, am Donnerstag die Pein der Hölle, am Freitag das Leiden des Herrn, über das sie auch während der Messe nachdenken sollten, am Sonnabend die Sünden. Aus diesen sind dann die verschiedenen niedergeschriebenen Meditationen entstanden, zuerst für den Laien, dann für alle Kreise. Dahin gehören die verschiedenen „Spiegel", z. B. der Mönche, des Bernardus, der Sünder (Acquoy I, 130 ff., zu vgl. der Bibliothekskatalog des Delfter Hauses St. Barbara in Kist und Moll kerk. arch. IV. 1866). Sehr beliebt war der von Joh. v. Vliederhofen, Karthäuser zu Utrecht, und des Karthäusers Dionysius von Roermund über die vier letzten Dinge (C. M. Vos de leer der vier uitersten, Amst. 1866). Dieses Cordiale erinnert an des Jak. Philippi von Basel praecordiale. Ähnlich ist des Mauburnus rosetum exercitationum spiritualium, die vielen Betrachtungen über das Leiden Jesu, welches Joh. Vos empfahl in Chron. Windesh.

Ein Haupterziehungsmittel war die Disziplin für Verstöße irgend welcher Art, deren sich die Brüder schuldig gaben, und mit ernstlicher Ermahnung, mit Hauszucht und allerlei Strafen gebüßt wurden. Besonderen Anlaß dazu gaben die Fasttage, die Kommuniontage. Solche Tage verlangten Ruhe und Stille zur Einkehr. Unnützes Reden und Plaudern war verboten. Alle diese Äußerungen und Vorschriften sollten getragen sein von den vier Trieben der Liebe und Einigkeit, welche Liebe sich in der Demut, dem Gehorsam, der Gemeinschaft, Keuschheit beweisen muß. Alle diese Stücke werden in ihren Statuten eingehend besprochen. Zuletzt handeln sie von der Häuslichkeit, dem Reisen, Wandern, der Teilnahme an Familienfesten (Hochzeiten sollen abgelehnt werden).

Ein solch gemeinsames Leben mußte die Brüder wie ihre Freunde stets gegen die Angriffe in betreff der Religions = Gelübdelosigkeit, auch nach deren glänzender Verteidigung des ganzen Konzils zu Konstanz immer wieder rechtfertigen. Dahin gehört vor allem die Schrift des Jakobus Philippi in Basel (s. d. A.), der in Cap. 6 es auch vom kanonischen Standpunkt thut. Es soll nicht geleugnet werden, daß wie auch im vorstehenden mehrfach hervortrat, manche Übertreibungen und Anstößigkeiten in ihrem Gemeinschaftsleben vorkommen; aber dies kann nicht hindern, die große Bedeutung dieser Gemeinschaft für die Kirche rückhaltlos anzuerkennen.

D) Bedeutung und Einfluß der Brüder v. g. L. läßt sich kurz auf Grund der Geschichte ihrer Häuser wie nach ihren Grundsätzen dahin zusammenfassen, daß sie zwar nicht, wie sonst geschehen, als Reformatoren vor der Reformation zu bezeichnen sind. Nichtsdestoweniger haben sie auf das kirchliche Leben durch ihre Persönlichkeiten wie ihre Gemeinschaften belebend und reinigend eingewirkt. Sie traten den bestehenden religiösen Klosterleuten entgegen, indem sie zeigten, daß auch die Freiwilligkeit getragen vom rechten Geist der Frömmigkeit, sittlich und gemeinschaftlich Gott und dem Nächsten zu dienen vermag, — daß die Frömmigkeit des Gemeinschaftslebens auch in Verbindung mit der Handarbeit und im Verkehr mit der Welt und ihren Aufgaben des niedrigen irdischen, wie des geistigen höheren Berufsleben wohl verträglich ist, daß die Arbeit für die Frömmigkeit kein Hindernis, daß sie durch dieselbe ein Gottesdienst ist, daß in Gemeinschaft des Besitzes zu leben bei christlichem gutem Willen (ohne Zwang) für jeden Einzelnen wie auch für die Gemeinschaft heilsam ist. Ihre Absonderung von der Welt war keine Weltflucht in einseitiger und falscher Erfassung der Frömmigkeit und des Gottesdienstes, sondern sollte dienen durch Arbeit und Frömmigkeit für die menschliche Gesellschaft. Herzens- und damit aufrichtige Frömmigkeit als Grundlage aller Sittlichkeit und Tugend im Leben und aller äußerlich in die Erscheinung tretenden Formen ihrer Frömmigkeit. Dies wirkte heilsam auf die Kirche und ihre ihr nur äußerlich angehörenden Glieder, vor allem ihre nur im Werkdienst äußerlich ihr dienenden Priester, Mönche und Kleriker. Wichtig war daher die Erziehung eines besseren Klerus, und dazu diente die geistige Bildung wie geistliche Erziehung der werdenden Kleriker schon als Scholaren und über diesen engeren Kreis hinaus auf Schulen überhaupt, welche sie heranzogen oder im Vertrauen auf ihre Frömmigkeit ihnen überwiesen wurden.

Die beste Predigt ist der Wandel, vita clerici evangelium populi. Ihr Einfluß und Respekt, ihr Ruf in Volkskreisen war in den weitesten Kreisen, wohin nicht ihre sie verfolgenden quäden (schlechten) Geistlichen mit ihrer Verleumdung drangen, anerkannt. Die Städte, Schöffen und Obrigkeiten, freie fromme Bürger, die Parochialgeistlichen, wie die Bischöfe, Kardinäle und Päpste sind, seitdem die Kirche in allen ihren Gliedern ihr gewichtiges Gerichtsurteil in Konstanz abgegeben, beeifert, ihnen durch Wohlthaten aller Art zu helfen, wie ihrem Fortschreiten durch Privilegien, selbst durch Ablaßbriefe förderlich zu sein. Die Listen der Wohlthäter der Häuser zu Münster und Köln zeigen Helfer aus allen Kreisen und in der mannigfachsten Weise.

Sie waren eine Mahnung auch an die Weltgeistlichkeit, ihres Dienstes in aufrichtiger Frömmigkeit zu warten, namentlich auch in der Seelsorge an den Gliedern der Gemeinde, wie durch Darbietung der geistlichen Gaben in Unterricht und Predigt. Letztere in der Form der Kollationen und für den gemeinen Mann in seiner Mutter- und Volkssprache. Ihre Kollatien hatten eine große Anziehungskraft auch für fromme Gemeindeglieder über die Klostermauern hinaus. Dazu auch der engere Anschluß an Gottes Wort in hl. Schrift, und dessen praktische Anwendung auf und für das Leben.

Diese moderne Frömmigkeit mit dem Drängen auf Bekehrung und ernste Heiligung ist nicht ohne Grund von Acquoy mit dem Methodismus oder von Ritschl mit dem Pietismus verglichen worden. Beiderlei Vergleichungen sind nur teilweise richtig. Gegen beide sind sie zu kirchlich: keine Methode für die Bekehrung, keine ecclesiolae in ecclesia nach derselben. Aber zurück trat beiden gegenüber das Wort, durch welches das neue Leben allein gepflanzt und gepflegt werden kann von oben. Es traten die selbstangestellten Übungen und Meditationen an die Stelle. Es hängt das zusammen mit der herkömmlichen Kirchenlehre, welche sie mit ihrer semipelagianischen Heilsordnung in der eigenen Mitwirkung zum Heile vollständig teilten. Ihre Versenkung in das Leben und vor allem in das Leiden Jesu stand mehr als Vorbild im Dulden zur Nachfolge vor ihren Augen, denn als Opfer für ihre und der ganzen Welt Sünden. Sie versenkten sich in mystischer Hingebung der frommen Seele in die Tiefe der Schmerzen und die

Kraft der Geduld, als daß sie im bußfertigen Glauben die in Christi Opfer begründete Gnade der Vergebung in der Rechtfertigung ergriffen und in der Heiligung als lebendige Kraft des neuen Lebens im heiligen Geist erkannt hätten.

Der rechtfertigende Glaube als Quellpunkt des durchs Wort Gottes gewirkten neuen Lebens, als Synthese von Religion und Sittlichkeit, tritt völlig hinter die Heiligung in der Tugend zurück. Es fehlt mit der tiefen Erkenntnis der Sünde die Gewißheit des Heilsglaubens mit der Sünden vergebenden Gnade. Daher betonen sie zwar die Freiheit des Willens, aber nicht die freimachende Gnadenwirkung des hl. Geistes im Worte und kommen so zu freiwilligen Klosterleuten, aber nicht zu der vollen Freiheit eines Christenmenschen, der Kinder Gottes. Da ihnen noch der Schlüssel zur vollen Erkenntnis der Heilswahrheit fehlte, konnten sie auch noch nicht die richtige Stellung zum Worte Gottes wie zur Kirche finden. Die Reformen des christlichen Lebens der einzelnen, wie der Klostergemeinschaften und der Kirche überhaupt blieben daher beschränkt nur auf das äußere Lebensgebiet im Wandel, — auf die an Haupt und Gliedern in der Verfassung oder im Gottesdienste in die Erscheinung tretenden Mißbräuche und anderen Ausschreitungen, aber sie trafen nicht das Herz der Persönlichkeit, die einige freimachende Wahrheit zur Gottseligkeit im Glauben. Die als notwendig erkannte, ersehnte, gesuchte Reformation der Kirche konnte von ihnen nicht ausgehen; daher denn auch, als die Reformation Luthers mit ihrem Bußruf und der Predigt vom Glauben auch in ihre Häuser drang, haben sie teils geglaubt, dies schon zu haben in der Innerlichkeit ihrer Frömmigkeit mit Verkennung der wahren Freiheit, teils verschlossen sie sich gegen diese Neuerungen, da man die Heilsquelle des Wortes mit dieser alten einigen Wahrheit nicht verstand, teils ergab man sich an dieselbe besonders unter dem humanistischen Einfluß der geistigen Bildung, welche für die Reformatoren eintrat; wenige, wie die Brüder in Herford scharten sich ums Evangelium von der freien Gnade und empfingen Luthers anerkennendes Lob, daß er solche Häuser wohl leiden und deren mehr haben möchte. Fast alle Häuser haben in dieser Zeit den Anfang zu ihrer Auflösung gefunden. Die Geistesfreiheit im Glauben zog nicht ein, trat erst an die Stelle der bisherigen Freiwilligkeit des eignen guten Willens; viele traten aus, wenige nur noch traten ein; neue Häuser kamen nicht mehr zu stande, die alten lösten sich allmählich auf. Was die Windesheimer voraus hatten, und als Mangel vorausgesagt hatten, es fehle an dem festen Bande des sicherstellenden Gelübdes und der größeren Weltentsagung, war eingetroffen. Sie hatten im Kampf für die evang. Wahrheit gegen die herrschende römische Kirche keine Widerstandskraft und keine Waffen, weder den heilskräftigen Glauben noch das Schwert des Geistes im Worte Gottes. Dies lag nicht an der Reformation, welche beides darbot; auch vor ihr waren Häuser eingegangen. Es lag an der Organisation dieser Häuser, welche der hohen Aufgabe des geistlichen Lebens, wie die Reformation sie auf Grund des göttlichen Wortes stellte, nicht bestimmt war und darin auch nicht sich gewachsen zeigte. Es konnten nicht die alten Schläuche mit neuem Wein gefüllt werden.

Wie sie für Heranbildung von Geistlichen sorgten, so auch für Ausbildung der Schüler. Der Erziehung haben sie von Anfang an große Aufmerksamkeit gewidmet. Ihr Einfluß auf die Schule ist ein ungemein segensreicher gewesen, wenngleich er vielfach in ein falsches Licht gestellt ist.

Die ältere Ansicht, wie sie u. a. von Fr. Cramer (Gesch. der Erziehung und des Unterrichts in den Niederlanden während des Mittelalters u. s. w., Stralsund 1843), K. v. Raumer (Gesch. der Pädag. vom Wiederaufblühen klass. Studien bis auf unsere Zeit, I, 3. Aufl., Stuttgart 1857), H. Kämmel (vgl. dessen A.: Hieronymianer in K. A. Schmids Encyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens, Bd 3, Gotha 1862) dargestellt ist, schreibt den Brüdern einen sehr weitgehenden Einfluß auf die Umgestaltung der Schulen, die Verbesserung des Lehrplans und der Unterrichtsmethode zu. Aber nach sorgfältiger Durchforschung der Quellen, sowohl der oben angeführten ältesten, als der späteren, welche erst in den letzten Jahrzehnten namentlich durch Hirsches Artikel in RE², in Schulprogrammen, Zeitschriften, Monographien eröffnet sind, kann jene Ansicht nicht als richtig angesehen werden. Nur wenige Orte gab es, wo die Schule selbst den Brüdern gehörte oder unter ihrer Leitung stand. Die meisten Häuser haben nur junge Kleriker erzogen; meist haben sie nur Lehrer für die öffentlichen Schulen dargeboten, wenn sie geeignete Kräfte hatten oder solche gefordert wurden. Eine besondere Lehr- und Erziehungsmethode haben sie aber nicht aufgestellt. Es ist nur richtig, daß ihre in ihren Häusern befolgten Grundsätze von ihren Lehrern

oder ihren Schülern, welche später Lehrer wurden, auch angewendet worden sind. Dies ist aber für die Schulen selbst durch die ihnen nahestehenden Humanisten geschehen, sodaß sie nur mittelbar auch von Einfluß waren (vgl. noch E. Leitsmann, Überbl. ü. die Gesch. u. Darst. des päd. Wirkens d. B. v. g. L., Leipz. 1856; Bonet-Maury, opera scholastica fratr. vit. com. Paris 1889; Möbius u. a.).

Es war im allgemeinen der christliche Geist wahrer Frömmigkeit, welcher von ihnen auch auf die Schüler wie die Schulen ausging. Und in dieser Hinsicht ist ihre seit Groot und dessen Beziehung zu Petrarca wie durch seine humanistischen Studien schon vorhandene Gemeinschaft mit den Humanisten und den hervorragenden deutschen Vertretern von großer Bedeutung gewesen. Die großen Schulmänner Cela, Hegius Sinthis, bis zu Arsenius in Rostock, sind wesentlich durch die christliche Frömmigkeit, welche sie mit den Brüdern verband und welche von ihnen und ihren Schriften her genährt wurde, erfüllt gewesen. Und diesem Umstande ist es zu danken, daß der deutsche Humanismus nicht in die einseitigen Abwege des italienischen verführt worden ist. Die wissenschaftliche Geistesbildung wird durch wahre Frömmigkeit nicht ausgeschlossen. In dieser Hinsicht haben sie der deutschen Reformation und der von ihr ausgegangenen Befreiung der Wissenschaften nachhaltig die Wege gebahnt.

Auch den künstlerischen Interessen waren sie nicht feindlich gesinnt. Ihre Kirchen schmückten sie nach ihrem Vermögen; die Miniaturmalerei hat manche beachtenswerte Früchte aufzuweisen; im Kölner Hause wird ein pictor erwähnt.

In litterarischer Hinsicht haben sie vorzugsweise die asketische Litteratur gepflegt, zunächst in Sammlungen sinniger überlieferter Aussprüche, welche sie in ihren rapiaria sammelten, dann aber haben sie eigne Schriften zu Meditationen verfaßt, ihre Kollatien aufgeschrieben und durch Abschriften verbreitet.

Von besonderer Bedeutung ist, daß sie um des Volkes willen ihre Schriften auch in teutonico schrieben oder übersetzten. Zerbolt von Zütphen verteidigt schon diese Uebersetzungen heiliger Schriften für das Volk. Schon Gerhard Groot hat die ersten Anfänge dazu gemacht. Nicht unerwähnt darf bleiben, daß auch Dichtungen aus den Brüderhäusern hervorgegangen sind, wie solche sich in Hölschers Büchlein aus dem Frauenhause Niesingk finden; ebenso ist Heinrich von Alkmar, der Dichter von Reineke Vos aus dem Zwoller Hause gewesen.

Für die Wissenschaft überhaupt leisteten sie große Dienste durch ihr fleißiges Abschreiben alter bewährter Bücher für die Bibliotheken und für den Unterricht. Auch deutsche Bücher geschichtlichen Inhalts haben sie so verbreitet. Von des Thomas imitatio wird schon früh eine deutsche dichterische Bearbeitung gemacht (Köln). Mit dem Schreiben waren auch andere Thätigkeiten von ihnen geübt: Malen, Illustrieren, Pergament zurichten, Bücher binden; Bibliotheken einrichten. Statt des Schreibens und neben demselben haben viele Häuser auch dem Buchdruck und Buchhandel ihre Kräfte geliefert, und damit der allgemeinen Volksbildung einen großen Dienst geleistet.

L. Schulze.

Brüder, die langen s. Origenistische Streitigkeiten.

Brüder Jesu, s. Jesus Christus.

Brüder vereinigte in Christo s. Methodismus in Amerika.

Brüder von der Kapuze s. Kapuziner.

Brüder vom Leiden Christi s. Serviten.

Brüdergemeinde s. Zinzendorf.

Brüderhäuser s. Diakonen- und Diakonissenhäuser.

Brüggeler, Sektierer im Kanton Bern s. Kohler Chr. u. G.

Brugmann, Johannes, gest. 1473. — Quellen: Handschriften, über welche Moll im Vorwort berichtet. Litter.: Foppens bibl. belg. I 592; Hartzheim Suppl. bibl. Col p. 343; Luc. Wadding-Fonseca ann. Minor. XII ad annum 1455, n. 105 106, XIV ad ann. 1476,

n. 8. Vor allem Moll, Joh. Br. en het Godsdienstig Leven onzer vaderen in de 15 eeuw. Amst. 1854 AdB von Vos; in Wetzer und Welte von Grammer. O. M.

Geboren ist B. in Kempen, sein Geburtsjahr ist unbekannt, doch da er in seinem Todesjahr 1473 sich als abgelebten Greis nennt, dürfte es um 1400 zu setzen sein. Ebenso ist über seine Jugend nichts bekannt, als daß er zum geistlichen Stande bestimmt, seine Erziehung und erste wissenschaftliche Ausbildung für denselben in einem Kloster des nördlichen Teiles der Niederlande (viell. Gröningen) erhielt. Um sich in den Orden der Franziskaner aufnehmen zu lassen, begab er sich nach dem Konvent derselben in St. Omèr in der Grafschaft Artois. Die hier seit dem Anfang des 15. Jahrhunderts wohnenden Observanten waren durchdrungen von dem Geist des Bernardinus von Siena, des Stifters der Observanten († 20. Mai 1444), unter dessen persönlichem Einfluß sie eine Zeit lang gestanden hatten. Der Konvent setzte das von ihm unternommene Klosterreformwerk mit Eifer in Flandern und Burgund fort. Möglich, daß auch B. ihm persönlich begegnet ist (Moll p. 120). Daß man ihn hier zum lector theologiae (wohl zu unterscheiden nicht bloß vom lector philosophiae, sondern auch vom lector mensae) machte, zeigt, daß er bei seinem längeren Aufenthalt sowohl durch seinen Wandel, als besonders durch seine theologische Bildung und Lehrgabe sich im Konvent hervorgethan hatte. Als solcher hatte er in der Klosterschule die Klosterjugend und die angehenden Klosterleute zu unterrichten. Dies war die Vorbereitungszeit für seine große spätere Wirksamkeit.

Als im Jahre 1439 wahrscheinlich vom Rat und der Bürgerschaft in Gouda die Bitte an den Konvent erging, eine Niederlassung daselbst zu machen, wurden noch in demselben Jahre sechs Observanten dahin abgesendet, welchen die Bürger ein sehr bedeutendes Kloster errichteten. Wie hier, so war er auch an der Herrichtung eines Konventes mit Johannes de Capistrano, dem päpstlichen Legaten, in Flandern zu Stuis, wie zwei Jahre später in Leiden, wo man ihnen ein Tertiarier-Kloster zur Verfügung stellte, unter der Bedingung ebenso fromm zu leben, als die Mönche von St. Omèr. Auch die Niederlassung von Alkmaar fällt in diese Zeit. Durch die Reisen, welche B. seit c. 1450 durch die Niederlande machte, zum Zweck der Reform seines Ordens, lernte er dabei überhaupt die sittlichen und geistlichen Zustände des Volks kennen. Sie zu heben war neben der ersteren Aufgabe ein Hauptbestreben. Er that es durch seine gewaltigen Bußpredigten, welche er aller Orten, wohin er kam, hielt. Dadurch wurde er, wie sein Orden populär; die widerstrebenden Konvente nahmen die Reform an, die Weltgeistlichen widersetzten sich nicht seiner Wirksamkeit; durch seine Predigten erweckte Männer traten in den Orden ein; die Magistrate baten um Niederlassungen. So nahmen die Reformen an der Konvent zu Groningen (1450 oder 1451) in Gorinchem (1454), in Haarlem, Warnsveld bei Zütfen, und Nimwegen 1455. Von besonderer Bedeutung war sein Auftreten in Amsterdam, wo die zahlreichen Geistlichen ihm feindlich entgegentraten. Er kam dahin in der Zeit als die zwei politischen Parteien, die Hökschen und die Kabeljauschen, die ganze Stadt erregt und die Straßen zum blutigen Kampfplatz gemacht hatten. Mit durch seine einschlagenden Predigten wurde der Friede in der Stadt durch ihn hergestellt und 1462 ein Observantenkonvent daselbst errichtet. Ähnlich beendigte er im Gaasterland den blutigen Bürgerkrieg. Ähnlich war es in Friesland.

Noch verdanken ihm die Observanten die Stiftung der Kölnischen Observantenprovinz, in welcher er auch eine Reihe von Jahren das Amt des Provinzialvikars bekleidete.

Als er sein Ende herannahen fühlte und die Kräfte zu seinen Reisen ihm schwanden, zog er sich in die Stille des Klosters bei Nimwegen zurück, um sich auf sein Abscheiden vorzubereiten. Er starb 1473. Als das Kloster 1487 in die Stadt verlegt wurde, sind auch seine irdischen Überreste dort beigesetzt worden.

Die Wirksamkeit Brugmanns erstreckte sich weit über die Reform der niederländischen Observantenkonvente hinaus. Vor allem war es seine unermüdliche und anfassende Predigt, welche ihn bei der großen Menge des Volkes so beliebt machte. Er reihte sich ebenbürtig an die großen Prediger seiner Zeit in den Niederlanden an, an Geert Groote, Florenz Radewijns u. a., denen er im Geiste so verwandt sich wußte und mit denen er alle Zeit eng verbunden blieb.

Handschriftlich war von seinen Predigten bisher nur die eine bei Moll (I 221 ff.) abgedruckt über Pf 23, 5, „du bereitest eine Tafel“, worin er die geistlichen Mahlzeiten der innigen Seele, welche der Herr der Kirche den Seinen bereitet hat, darlegt. Die

eine Tafel ist in der Wüste, wo er sie mit Gerstenbrot speiste (das alte Testament), die andere in der Wüste auf dem Heu, wo er Weizenbrod giebt (die hl. Schrift), die dritte in seinem Abendmahl. In der Tafel der Schriften sind drei, die Figuren, die Gnaden in den Sakramenten und die Herrlichkeiten in den Kräften. In einem kunstreichen Plan hat er mit allegorisch-mystischer Auslegung den Gegenstand behandelt, nicht ohne manche große Geschmacklosigkeit. Eine vollständige wieder aufgefundene Handschrift dieser Rede bespricht Acquoy in den Handelingen en Mededeelingen van de Maatshhappij der Nederl. letterk. 1887. Dazu bringt Moll noch einige Fragmente (S. 239—43). Ebenso hat Becker in der holl. Ztschr. de Katholik XX p. 57 ein Fragment mitgeteilt, ferner Wybrandt eine Predigt und einen Brief im Archief voor Nederl. Kerkg. I, 208ff. und ebendaselbst II. S. 307ff. von Flament eine Studie über de waerlycke voorsegginghe von Brugmann. Seitdem hat Wüstenhoff im Archief voor Neederl. Kerkgeschied. IV, 1892 und 1893 Collacien in einer Genter Handschrift, die 3 Jahre nach B.s Tode zusammengeschrieben wurde, aufgefunden und abgedruckt.

Von den übrigen Schriften erwähnen wir sein Leben Jesu, mit welchem er sich den Darstellungen eines Bonaventura, eines Ludolf von Sachsen nähert. B. schließt sich im Unterschiede von jenen besonders eng an die evangelische Überlieferung an. In der Einleitung vergleicht er das Leben und Leiden des Herrn mit einem Garten, in welchem man unendlich reiche Früchte sammeln kann. Der erste Teil behandelt alles vor der Menschwerdung, anfangend mit dem dreieinigen Gott, der Schöpfung, dem Fall von Engeln und Menschen, dem Erlösungsratschluß, der heiligen Geschichte mit ihren Personen und Weissagungen. Dann die Engelsbotschaft, die Empfängnis (Sonnenstrahl der durchs Glas dringt) bis zu seinem Auftreten. Dann folgen in 22 Abschnitten die Wanderungen mit ihren hauptsächlichsten Ereignissen, um Jesu Eifer im Arbeiten und Lehren, seine Armut und Geduld gegen seine Feinde, seine Kraft in seinen Handlungen zu zeigen, dann folgt das Leiden sehr ausführlich betrachtet und schließlich die Erinnerung an des Heilands Auferstehung. — Bei allen Mißgriffen in der Exegese, bei aller Willkür der allegorisch-mystischen Erklärung, ist doch die kindlich reine, fromme, zu Herzen gehende Wärme für die Erbauung nicht zu verkennen oder zu unterschätzen. Der Verfasser stellt dem Leser, der es auf die 7 Wochentage sich verteilen soll, Jesu Leben nicht bloß zur Beschauung vor Augen, sondern zur Nachfolge im Leben und Wandel, um ihm gleichförmig, kerstvormig und godvormig zu werden, daß alle Tugenden Christi in uns durch den hl. Geist gewirkt werden und wir selbst Christi Vorbild für andere sein mögen, wie er es in einem Brief an die Br. d. g. L. ausdrückt: anima mea, licet imperfectionibus plena, conjuncta est animabus vestris, quemadmodum anima Jonathae animae David et hoc in visceribus Christi Jesu, quem intueor et veneror in vobis (bei Moll ep. I. 1).

Nicht minder bekannt ist B. geworden durch seine Schrift: das Leben der h. Lidwina von Schiedam (bei Rotterdam), welches er in drei Bearbeitungen herausgab: zuerst nicht lange nach ihrem Tode, dann 1448 und zuletzt 1456. Zu den niederländischen Volksheiligen Margaretha von Leuwen, Sara von Dordrecht, Gertrud von Oosten kommt noch die 1433 gestorbene Lidwina (Lidwigis, Lidia) hinzu. Sie war am 18. März 1350 zu Schiedam von wohlhabenden Eltern geboren; ihrer hervorragenden Schönheit willen wird sie schon im 13. Lebensjahre viel umworben. Jedoch wies sie auf Grund der religiösen Erziehung, besonders der Andacht zur allerheiligsten Jungfrau und ihrem Bilde zu Schiedam anfänglich alle Bewerbungen ab. Da der Vater stets unzufriedener darüber wurde, bat sie Gott um Hilfe. Am Lichtmeßtage fiel sie auf dem Eise, brach eine Rippe, und litt seitdem an einem Absceß, unter großen Schmerzen fast nur auf dem Bett die nächsten drei Jahre zubringend; nur selten konnte sie sich in die Kirche tragen lassen. Dann begann eine 38 Jahre dauernde Leidenszeit, Erschöpfung, Hinfälligkeit, Nahrungsverweigerung. Fast ohne Nahrung und Schlaf brachte sie 19 Jahre zu. Geschwüre am ganzen Körper, voll von Würmern, verursachten heftigste Schmerzen; alle nur möglichen Krankheiten stellten sich ein. Auf dem einen Auge erblindete sie; ihr Gesicht und Kopf wurde durch eine tiefe Wunde in zwei Hälften gespalten. Sieben Jahre lag sie auf dem Rücken. Die Kunst der berühmtesten Ärzte versagte. Hat sie auch in der ersten Zeit noch um Genesung gebeten, so versenkte sie sich doch je länger je tiefer in den Willen ihres Gottes und in die Betrachtung der Wunden und des Leidens Jesu, um ihm gleichförmig zu werden in seiner Liebe und Geduld im Leiden, daher bei ihr das beständige Verlangen nach der

h. Kommunion. Diese empfing sie dann alle vierzehn Tage, später wurde ein Altar in ihrem Krankenzimmer errichtet und sie ihr von ihrem Beichtvater an jedem fieberfreien Tage gereicht. Es fehlte in ihrem Zustand nicht an Visionen und Ekstasen, in welchen sie das gelobte Land, Rom, ihren Engel, das Fegefeuer und ihren Ort in der Seligkeit schaute. Von allen Seiten kamen Besuche von Leidenden, welche um Trost und Fürbitte baten, und viele Tausende anderer Besucher, welche diese Dulderin sehen, an dem Glanz auf ihrem Angesicht sich erquicken und erbauen und zugleich Gaben der Liebe ihr bringen wollten. Nicht bloß ihre Fürbitte und die Verteilung der eingehenden Liebesopfer an die Armen erbaute, sondern auch ihre Gewißheit, daß sie von ihrem Herrn erwählt sei, stellvertretend mit ihrem Leiden für andere einzutreten. Unter dem Hallelujah am 3. Ostertage 1443 entschlief sie, als Heilige von allem Volk gepriesen. Von ihrem Grabe (jetzt wieder in der Hauptkirche zu Schiedam) gingen, ebenso wie von ihrem Krankenlager, Heilungen wunderbarer Art aus. Ihr Festtag ist der 14. April. — Aus den Mitteilungen ihres Seelsorgers hat zuerst Brugmann, dann ihr Beichtvater Joh. Walther, ferner ihr Zeitgenosse Joh. Gerlach, im Auszuge daraus Thomas a Kempis eine erbauliche Darstellung mit ihren Visionen und Wundern, über die er als Augenzeuge berichtet, gegeben, teils in niederdeutscher, teils in lateinischer Sprache.

Brugmanns dritte, lateinische Bearbeitung von 1473 findet sich bei den Bollandisten Apr. II. 270 und die von 1456 wurde 1498 zu Schiedam gedruckt und ebenfalls von den Bollandist l. c. 303 aufgenommen. Die vom Thomas in s. opp. ed. Antv. 1615 S. 824f. (Über das Leben der Lidwina noch zu vgl.: Papebrochii comment. praev. AS Boll. l. c.; ferner Hofdijk, over St. Lydwina v. Schiedam; Ditsche Warande III, 1857, Pösl, Regensb. 1862 und Lidwina, die von Gott vielgeprüfte, Regensb. 1869. — Kaulen (in Wetzer u. Welte Kirchenlexikon s. v.), bes. Moll in s. Biogr. Brugmanns, wo auch über dessen Mitteilung von der Lidwina fünf Wunden Christi zutreffendes geurteilt wird.

B.s Bedeutung als geistlicher Liederdichter in niederdeutscher Sprache ist schon durch Hoffmann von Fallersleben damit aus Licht gezogen und anerkannt worden, daß er von seinen vielen handschriftlich verbreiteten Liedern zwei und zwar der schönsten in seiner Sammlung Horae Belg. II, 1833 weiteren Kreisen bekannt gemacht hat. Über diese (O ewich is to lang und: Ic heb ghejaecht mijn leven lanc) wie über B.s dichterische Natur, wie über die Liederdichtung der Zeit, hat Moll a. a. O. eingehend gehandelt und treffliche Proben mitgeteilt. **L. Schulze.**

Brunfels, **Otto**, gest. 1534. — Vierordt, Gesch. der evangelischen Kirche in Baden; Strauß, Ulrich v. Hutten. Luthers Briefe. Zwingli, opera. Pritzel G. A.: „Thesaurus litteraturae botanicae omnium gentium inde a rerum botanicarum initiis ad nostra usque tempora etc“.

Sein Geburtsdatum kann nicht angegeben werden, gestorben ist er in Bern am 23. November 1534. Sein Vater war ein Handwerker in Mainz. In jungen Jahren trat er in den Karthäuserorden, aber der Geist der neuen Zeit erfaßte ihn frühzeitig und trieb ihn aus den Klostermauern auf das Kampfesfeld hinaus. Zunächst zog ihn Hutten an, für den er mit Erasmus (Spongia) eine Lanze brach und aus dessen Bücherei er einige Schriften des Hus in einem Büchlein, Luther gewidmet, 1524 herausgab. Im Sinne der Neuerung wirkte er zuerst als Prediger in Steinheim und dann in Neuenburg im Breisgau. Als er sich hier vor der österreichischen Regierung nicht mehr sicher fühlte, siedelte er nach Straßburg über, wo er sein Leben durch Unterricht fristete, gegen den Zehnten ꝛc. schrieb und Medizin studierte. Mit Luther, aber auch mit Karlstadt befreundet, zog ihn doch Zwingli vornehmlich an, durch dessen Einfluß ihm eine Stelle als Arzt in Bern verschafft wurde, wo er bis zu seinem Tode wirkte. Seine hauptsächlichste Bedeutung liegt in seiner erfolgreichen, für Deutschland bahnbrechenden Beschäftigung mit der Botanik, indem er als der erste in Deutschland ein umfangreiches mit vielen Abbildungen geschmücktes Werk: O. B. historia plantarum, Straßburg 1530—1536 herausgab. Dasselbe erschien auch vor und nach seinem Tode mehrfach in deutscher Übersetzung. B. gehört somit unter die getreuen Gefolgsmänner der großen Vorkämpfer des Humanismus und der Reformation. **W. Vogt.**

Brunnen, s. **Wasserbau bei den Hebräern.**

Brunner, **Leonhard**, gest. 1558. — A. Weckerling, L. Brunner, Worms 1895; Becker, Beiträge zur Geschichte von Worms, Worms 1880 S. 54ff.; Gelbert, Joh. Bader. S. 288; Lehmann, Gesch. der Stadt Landau, S. 144, 146f. — Schriften: Concordantz des

newen Testaments . . . ., Straßburg 1524; Concordantz vnd zeyger aller Biblischen bücher alts vnd news Testaments, Straßburg 1530; Billiche antwurt L. Brunners aus heyliger schrifft . . . . den christl. glauben betr., 1530; Lienhart Brunners christl. Betrachtung, wie man sich bey den kranken vnd sterbenden halten soll, Straßb. 1531; Exempelbuch Marci Antonii Sabellici von wunderlichen Geschichten . . . ., durch M. L. Brunner neu verdeutscht, Straßb. 1535; Catechismus vnd anweisung zum Christlichen glauben 1543. Die von letzterer Schrift vor einigen Jahren durch Weckerling aufgefundenen und 1895 veröffentlichten Bruchstücke wurden von W. Weissenbach in der Zeitschrift: „Behalte, was du hast" besprochen.

Brunner oder Fontanus, wie er sich in lateinischen Briefen nennt, scheint um 1500 geboren zu sein und aus Eßlingen zu stammen. Er war ein Schüler Wimphelings und machte sich zuerst 1524 durch Herausgabe einer Konkordanz des NT.s bekannt. 1526 war Brunner, der die Priesterweihe nicht erhalten hat, Diakon zu Alt St. Peter in Straßburg und wurde 1527 auf Empfehlung der Straßburger Geistlichen von dem dortigen Rate als Prediger nach Worms berufen. Hier hatten die Wiedertäufer Denk, Hetzer und Kautz die Gemeinde in hohem Grade aufgeregt. Sie durch entschiedene und besonnene Predigt wieder zu beruhigen und zur Einigkeit zurückzuführen, stellte sich Brunner nicht ohne Erfolg zur Aufgabe. Als später das Wormser Domkapitel dem Domprediger Daniel Zanggenried, dessen Lehre ihm verdächtig schien, 29 Fragen über seinen Glauben zur Beantwortung vorlegte und Zanggenrieds Antwort ausweichend und wenig gründlich ausfiel, nahm Brunner daran Anlaß, seinen Glauben in der am 9. Mai 1530 zu Worms gedruckten „billigen Antwort" kräftig, lebendig und in weitherzigem Geiste zu bezeugen. In demselben Jahre gab er seine nun auf die ganze hl. Schrift mit Ausnahme der Apokryphen ausgedehnte biblische Konkordanz neu heraus und widmete sie in der vom 4. März 1530 datierten Vorrede dem Landgrafen Philipp von Hessen. Ein Zeugnis der von ihm treu geübten Seelsorge giebt Brunners 1531 gedruckte Schrift über das Verhalten bei Kranken und Sterbenden. Die reifste Frucht seiner litterarischen Thätigkeit und zugleich ein schöner Beweis seiner katechetischen Begabung ist jedoch Brunners 1544 erschienener Katechismus, in welchem Weissenbach neben dem Straßburger von 1534 das bedeutsamste Dokument der vermittelnden „oberländischen" Richtung auf dem Gebiete der Katechismuslitteratur erkennt. Leider sind nur Bruchstücke dieses ebenso sehr durch Klarheit des Ausdrucks wie durch religiöse Wärme und Tiefe sich auszeichnenden Büchleins erhalten. Die zehn Gebote sind darin nach reformierter Weise gezählt. Von dem Abschnitte über das h. Abendmahl ist das meiste verloren gegangen, doch teilte Brunner den Standpunkt der Straßburger, mit denen er überhaupt in enger Verbindung stand. In Straßburg fand Brunner auch eine Zuflucht, als er 1548 durch das Interim genötigt wurde, sein Amt in Worms nach 21jähriger gesegneter Thätigkeit aufzugeben und mit seiner zahlreichen Familie eine neue Stellung zu suchen. Zunächst im Schuldienste und später als Hilfsprediger zu St. Nicolai thätig, wendete er sich hier mit den übrigen Straßburger Geistlichen mehr der lutherischen Richtung zu und unterzeichnete gleich ihnen 1551 die Confessio Saxonica. 1553 wurde Brunner als Pfarrer nach Landau berufen und wirkte hier bis zu seinem am 20. Dezember 1558 erfolgten Tode. Schon Bader (s. d. A. Bd II S. 353 ff.) hatte es tief beklagt, daß die in der Landauer Gemeinde herrschenden Zustände seinem Ideale wenig entsprachen. Dies und die Unterlassung der Abendmahlsfeier und der Kindertaufe unter Baders Nachfolger Liebmann machten ein entschiedenes Auftreten und die Einführung einer besseren Zucht notwendig. Brunner that, was er zur Besserung dieser Zustände vermochte, und trat auch den Schwenkfeldianern entschieden entgegen. Ihn aber deshalb mit Gelbert für einen fanatischen lutherischen Eiferer zu halten, ist in den vorliegenden Thatsachen um so weniger Grund gegeben, als die ganze Vergangenheit Brunners einer solchen Charakterisierung widerspricht. 1532 hatte sich Brunner mit der Wormser Goldschmiedstochter Margareta Heuser verheiratet und scheint nach deren Tode eine zweite Ehe geschlossen zu haben. Von seinen zahlreichen Kindern war sein ältester 1533 geborener Sohn Joseph von 1556 bis 1593 Pfarrer in Annweiler.

Ney.

Bruno, der Karthäuser s. Karthäuser.

Bruno, Erzbischof von Köln 953—965. — Ruotger, Vita Brunonis MG SS 4. Bd S. 252; eine jüngere, in St. Pantaleon entstandene Biographie, die dem 12. Jahrh. angehört, a. a. O. S. 275; Pieler, Bruno I., Arnsberg 1851; Meier, De Brunone I., Berlin 1870; Pfeiffer, Hist.-krit. Beitr. zur Geschichte Bruns I., Köln 1870; Strebitzki, Quellenkr.

Untersuch., Neustadt in Westpreußen, 1875; Giesebrecht, Kaiserzeit, 1 Bd 3. Aufl., Braunschw. 1863, S. 321; Köpke u. Dümmler, Kaiser Otto d. Gr., Leipz. 1876 passim; Giesebrecht in AdB Bd III S. 424; Hauck, KG. Deutschlands, 3. Bd, Leipzig 1896 S. 40 ff.; vgl. auch Dümmler in den FdG 12. Bd S. 445; Maurenbrecher, De hist. X. saec. scriptoribus, Bonn 1861, S. 24; Mittag, Die Arbeitsweise Ruotgers in der Vita Brun., Berlin 1896; Wattenbach, Gesch.-Quellen, 1. Bd 6. Aufl., Berlin 1893, S. 321 ff.

Brun, Erzbischof von Köln, war der jüngste Sohn Heinrichs I. Er wurde im Frühling 925 geboren. Man bestimmte ihn zum geistlichen Stande und übergab ihn deshalb schon in seinem vierten Lebensjahre einer der karolingischen Schulstiftungen, der Utrechter Kathedralschule. Unter der Leitung des trefflichen Bischofs Balderich erwarb er sich dort eine das Durchschnittsmaß überragende litterarische Bildung: der Liebe zu den Studien blieb er während seines ganzen Lebens treu. Nach zehnjährigem Aufenhalt verließ er Utrecht, von Otto I. im J. 939 an den Hof berufen. Streitigkeiten mit dem verschwägerten Herzog von Lothringen mögen die Veranlassung zu seiner Heimholung aus Lothringen gewesen sein, wie früher seine Absendung in dieses Land durch die Befreundung des Herzogs mit dem sächsischen Königshause veranlaßt gewesen sein mag. Am Hofe sammelten sich seit dem Regierungsantritt Ottos Gelehrte aus dem Inland und Ausland. Neben den Epigonen der karolingischen Kultur wie Ratherius sah man Romanen, Griechen und Schotten. Brun wußte von allen zu lernen. Bald begann er auch zu lehren: die Hofschule schien einer Zeit neuer Blüte entgegen zu gehen. Schon seit dem Jahre 940 fungierte er als Kanzler (MG Dipl. 1. Bd S. 120 Nr. 35), 941 oder 942 erhielt er die Diakonenweihe, bald übertrug ihm Otto die Leitung einiger Klöster, darunter Lorsch. Er verschaffte in denselben der Regel Benedikts von neuem Gehorsam, trieb die Widerspenstigen hinweg und gab den Klöstern ihre alten Ordnungen zurück. Im Jahre 951 wurde er Erzkapellan (Dipl. 1. Bd S. 218 Nr. 138 f.). Da die Verwaltung des Reichs von der königlichen Kanzlei aus geleitet wurde, so erstreckte sich seine Thätigkeit über alle Teile Deutschlands. Auch an den rein politischen Geschäften nahm er regen Anteil. Zeitig wurde er besonders in die Verhältnisse Deutschlands zu Frankreich eingeweiht und mit der Wichtigkeit Lothringens bekannt gemacht. Wir finden ihn auf der Synode zu Verdun im Jahre 947 (Flodo. Hist. Rem. eccl. IV, 34 MG SS 13. Bd S. 584), also beteiligt an der Beilegung des für das französische Königtum wichtigen Reimser Erzbischofsstreites durch die deutsche Kirche und den deutschen Staat. Im Jahre 951 begleitete er den König Otto nach Italien; in den Wirren der nächsten Jahre (Empörung Liutolfs und Konrads) hielt er treulich zu seinem Bruder. Dieser ließ ihn, als am 9. Juli 953 Erzbischof Wicfrid von Köln starb, zu dessen Nachfolger wählen und übertrug ihm zu dem geistlichen Amt noch die Verwaltung des Herzogtums Lothringen (Flodo. annal. z. 953 MG SS III S. 402). Am 21. September huldigten ihm in Aachen die lothringischen Großen. Am 25. September wurde er in Köln geweiht und inthronisiert. Die Behauptung Lothringens war außerordentlich schwierig: Jahre lang blieb die Stellung Bruns unsicher; erst seit der Entfernung des Grafen Raginar von Hennegau im Jahre 958 gelang es seinen unermüdlichen Bestrebungen immer mehr, Recht und Ruhe im Lande heimisch zu machen. Die Einsetzung Friedrichs als Herzog in Oberlothringen neben Gottfried in Niederlothringen im Jahre 959 sollte dazu helfen und nebenbei die gefährliche lothringische Macht auf immer zerspalten. Auch die politische Aufgabe Bruns in Bezug auf Frankreich konnte vor 955 nicht zu lösen angefangen werden. Aber nach König Ludwigs und Herzog Hugos Tode stieg sein Einfluß auf die französischen Angelegenheiten so, daß er im Namen seines Bruders Otto eine Art von Oberschiedsrichteramt über Frankreich ausübte. Brun wurde oft allein, oft mit einem Heere nach Frankreich gerufen und suchte auch hier nach seiner Weise durch Unterhandlungen die Störungen zu beseitigen und alle zur Unterwerfung unter die rechtmäßige karolingische Herrschaft zu bringen. Es gab viele, die ihm deshalb berückende Schlauheit schuld gaben, aber wie seine königlichen und herzoglichen Vettern, so nannten ihn auch die Völker preisend den Friedfertigen. Als Otto I. im J. 961 zum zweitenmale nach Italien zog, wurde die Reichsverwaltung und die Sorge für Otto II. Brun und dem Erzbischof Wilhelm von Mainz übertragen. Nach der Rückkehr des Kaisers wurde Brun nach Frankreich berufen, um den Frieden zwischen seinen hadernden Neffen herzustellen. Schon wieder auf der Rückreise begriffen, fiel er in Rheims in einen Schwächezustand, welchem er am 11. Oktober 965 erlag. Seinen Leib brachte man nach seiner Verordnung nach Köln, wo er in der Kirche des Klosters des hl. Pantaleon begraben wurde.

Bruns Thätigkeit gehörte in erster Linie dem politischen Gebiete an: er repräsentierte die Verbindung von Krone und Episkopat, welche den Eckstein für die Politik Ottos I. bildete. Doch seine Persönlichkeit hat auch kirchengeschichtliche Bedeutung. Nicht nur daß seine ganze Haltung viel dazu betrug, die Bedenken gegen die Fürstenstellung der Bischöfe zu beschwichtigen (vgl. KG. Deutschlands 3. Bd S. 47), er gehört zu den tüchtigsten Bischöfen des 10. Jahrhunderts. Die äußere Kirchlichkeit, die sich in der Beobachtung der gottesdienstlichen Pflichten, in der Sammlung und Verehrung von Reliquien, in der Beschenkung von Kirchen und Klöstern bewies, erhielt bei ihm durch einen starken asketischen Beisatz einen Zug von Innerlichkeit, der sie über das bloß Gewohnheitsmäßige heraushebt. Es ist verständlich, daß er von Sympathie für das Mönchtum, selbst für das Einsiedlerleben erfüllt war. Er ist der Stifter von St. Pantaleon in Köln; alle klösterlichen Reformbestrebungen fanden bei ihm Beifall und Förderung. Aber so wenig er dadurch dem thätigen Leben entfremdet wurde, so wenig ging er auf die in manchen mönchischen Kreisen herrschende kulturfeindliche Stimmung ein: wurde durch ihn die königliche Kanzlei zu einer Bildungsstätte tüchtiger Bischöfe, so sorgte er in seiner Diöcese ebenso eifrig für die Schule wie für die kirchliche Zucht. Daß Lothringen vor anderen Teilen des Reiches durch rege litterarische Thätigkeit sich auszeichnete, wird man mit als Frucht seines Wirkens betrachten dürfen. (Vogel †) Hauck.

Bruno von Querfurt, genannt Bonifatius, gest. 1009. — Thietmar, Chron. VI, 58; Damiani Vita S. Romualdi (Auszug MG SS IV, 850 ff.); Chron. Magdeburg. ed. Meib. 275 ff.; J. Voigt, Gesch. Preußens I, 281 ff.; Giesebrecht, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit II, 104, 192 ff.; ders., Erzbischof Brun-Bonifatius (Neue Preuß. Provinzialbl. 1859, I); Kade, De Brunonis Querf. Vita quinque fratrum Poloniae 1883; Kaindl, Zur Gesch. Bruns von Querf. (HJG XIII, [1892] 493 ff.); Hauck, KG. Deutschl. III; Lohmeyer in ADB III, 433.

Bruno, durch den Beinamen Bonifatius von vielen gleichen Namens unterschieden, entstammt einem edlen, der Kaiserdynastie verwandten sächsischen Hause, das seinen Sitz in Querfurt hatte. Auf der Domschule zu Magdeburg empfing er seine geistliche Bildung. In Rom, wohin ihn Otto III auf seiner Kaiserfahrt mitgenommrn, trat er auf Anregung Adalberts von Prag in das Kloster, später schloß er sich dem h. Romuald an, dessen Bußpredigten gegen die Verweltlichung und für die Reform des Mönchtums im Geiste strengster Askese ihn mächtig ergriffen hatten. Bei noch sehr jugendlichem Alter von Papst Sylvester II. an die Spitze einer vom Polenherzog Boleslaw erbetenen Mission der Eremitenmönche gestellt und zur erzbischöflichen Würde erhoben, begab er sich zunächst zu König Heinrich II. nach Deutschland. Die ihm hier auf Heinrichs Befehl durch den Erzbischof von Madeburg erteilte Weihe erfolgte in der Absicht, die neuen Missionsgebiete des slavischen Ostens, welche durch Bruno gewonnen werden sollten, für das Reich zu sichern. Der Polenherzog Boleslaw verfolgte nämlich den entgegengesetzten Plan, ein großes christlich-slavisches Weltreich zu begründen und gedachte diesem Zweck die Mission Brunos dienstbar zu machen. Gerade darum hatte er, nachdem der h. Adalbert und dessen Nachfolger bei den heidnischen Preußen den Tod gefunden, die neue Missionsunternehmung veranlaßt und ihr seine Unterstützung zugesagt.

So geriet Bruno zwischen die unversöhnlichen Gegensätze der deutschen und polnischen Politik, eine verhängnisvolle Lage, die ihn nicht zum Ziele kommen ließ. Soeben war der Krieg zwischen Boleslaw und dem deutschen Könige ausgebrochen; die polnischen Heerscharen hatten das Land zwischen Oder und Elbe erobert, und es galt sie zurückzuwerfen und die Ostmark frei zu machen. Grund genug für Heinrich, daß er Bruno daran verhinderte, zu Boleslaw zu gehen. In dieser unruhigen Zeit begann Bruno seine Vita S. Adalberti zu schreiben, für welche er später im Osten weitere Beiträge sammelte. Sein brennender Eifer um die von ihm ergriffene Lebensaufgabe und sein Durst nach dem Martyrium blieben am Königshofe unverstanden und wurden bespöttelt. Bald litt es ihn nicht mehr, in träger Ruhe zu verharren. Ohne Wissen und wider Willen Heinrichs verließ er Deutschland und begab sich mit seinen Gefährten nach Polen, freilich ohne weiter nach Preußen gelangen zu können. Wir finden ihn dann bei König Stephan von Ungarn, später bei dem Zaren Wladimir in Kiew, von dem geleitet er sich zu dem wilden Volk der Petschenegen begab. Hier, bei den Petschenegen, eröffnete sich ihm eine von Anfang an zwar gefahrvolle, aber nicht erfolglose Wirksamkeit. Das Christentum fand Annahme, Bruno brachte einen Frieden mit Rußland zu

stande und setzte den Petschenegen einen Bischof. Hierauf kehrte er nach Polen zurück, das, neuerdings wieder mit Deutschland in Streit geraten, immer noch die preußische Mission nicht zu unternehmen vermochte. Er soll in dieser unwillkommenen Muße die Vita quinque fratrum Poloniae, die um 1003 in der Gegend von Meseritz erschlagen worden waren, geschrieben haben. Das wiederholte Drängen König Heinrichs auf Brunos Rückkehr nach Deutschland beantwortet er in einem Briefe an den König (Giesebrecht II, 600 ff.), in welchem er unter Versicherungen treuer Ergebenheit das Ansinnen Heinrichs entschieden zurückweist, über den Zweck und die Erfolge seiner bisherigen Missionsunternehmungen, unter anderem auch über die Sendung eines Bischofs nach Schweden, ausführlich Bericht erstattet und seine weiteren Pläne enthüllt. Diese Pläne gehen dahin, zuerst die Preußen zu belehren und sodann nach Vollendung dieses Werkes die Mission unter den Liutizen in Angriff zu nehmen. Bruno erhebt hier bittere Klage über die Vernachlässigung der Bekehrungsarbeit in der Ostmark, über das Bündnis Heinrichs mit den heidnischen Liutizen gegen den christlichen Polenherzog und über den infolgedessen eingetretenen Stillstand in der Ausbreitung des Christentums im Lande zwischen Oder und Elbe. Er tadelt auf das Schärfste die Politik Heinrichs, welche das Heidentum auf Kosten der kirchlichen Interessen schone.

Die Verhältnisse änderten sich aber nicht. Der Krieg zwischen Deutschen und Polen dauerte fort und Boleslaw war außer stande die Mission in Preußen thatkräftig zu unterstützen. Bruno wollte nicht länger in Polen müßig liegen. So ging er mit seinen Gefährten auf gut Glück vorwärts, um endlich nach vierjähriger Verzögerung das Werk des h. Adalbert aufzunehmen. Aber er kam nicht weit. Am 14. Februar (nach andern am 16. März) 1009 ereilte ihn in der Gegend von Braunsberg das Schicksal seines Vorgängers. Er starb mit seinen Genossen unter dem Schwert der Heiden. Boleslaw vernahm mit schwerem Herzen den traurigen Vorgang, kaufte die Leichname der Märtyrer und verwahrte und verehrte sie fortan als heilige Reliquien. **A. Werner.**

Bruno, Bischof von Segni, gest. 1123. — Die vita Brunos von Petrus Diaconus (c. 1140): Chronicon Cassinense lib. IV cap. 31—42 ed. W. Wattenbach MG SS VII, p. 776—783; die vita des Anonymus von Segni (Acta Brunonis), verfaßt in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts: AS IV Julii p. 471—484. — Die ältere Litteratur nennt B. Gigalski, Bruno, Bischof von Segni, Abt von Monte-Cassino (1049—1123). Sein Leben und seine Schriften. Diss. Münster i. W. 1893, 36 S. (soll vollständig erscheinen in den „Kirchengeschichtlichen Studien" herausgegeben von Knöpfler, Schrörs, Sdralek Bd IV Heft 3) p. 4 ff.; Robotti del Fiscale, Storia della vita di s. Brunoni vescove di Segni ed abate di Montecassino, Alessandria 1859, 72 S.; E. Sackur, MG libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti, tom. II, Hannoverae 1892, p. 543—546; A. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi 2. Aufl., Berlin 1896 Bd I p. 173 f.; W. von Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, 3. Bd 5. Aufl. 1890; Hefele, Conciliengeschichte, 5. Bd 2. Aufl. Freiburg i. B. 1886; C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894.

Bruno, zu Solero, einem kleinen Ort bei der Stadt Asti in der Lombardei, in den Jahren 1045—1049 geboren, wurde von seinen Eltern dem nahe gelegenen Kloster S. Perpetui zur Erziehung übergeben, hat dann in Bologna studiert, erhielt die Stelle eines Kanonikus in Siena und kam als solcher Anfang 1079, vielleicht im Auftrag des dortigen Bischofs Rodulphus, nach Rom. Durch den Kardinalbischof von Albano Petrus Igneus, dessen Gastfreundschaft er genoß, trat er mit den leitenden Kreisen der Kirche in Fühlung und muß rasch die Aufmerksamkeit Gregors VII. auf sich gezogen haben, wenn es wahr ist, daß er auf dessen Wunsch hin mit Berengar von Tours über die Abendmahlslehre disputiert hat. Jedenfalls genügte er seiner Aufgabe in einer Weise, daß der Papst seine Wahl zum Bischof des gerade erledigten Stuhles von Segni in der Campagna mit Eifer betrieb. Bruno widerstrebte zunächst, und zwar nicht nur weil dies zum guten Ton gehörte, aber gab dann, unter dem Einfluß von Traumerscheinungen, wie er selbst erklärt hat, nach und hat noch 1079 sein Amt angetreten. Zu Urban II. stand er in einem noch weit innigeren Verhältnis als zu Gregor VII., der ihn selbst konsekriert hatte; oft weilte er in seiner Nähe und begleitete ihn 1095 nach Gallien (wegen dieser intimen Stellung zu Urban wurde Bruno in dem Tractatus Garsiae Tholetani de Albino et Rufino aus dem Jahre 1099 c. 7, libelli de lite II, p. 433. 434 verspottet); auch zu Paschalis II. unterhielt er gute Beziehungen. In die ersten Regierungsjahre des zuletzt genannten Papstes fällt der Eintritt Brunos in das Benediktinerkloster Monte Cassino. Ob es ein Gelübde war, welches ihn dazu trieb, oder

widrige Verhältnisse, die ihm den Aufenthalt in seiner Diöcese verleideten, wird sich schwer entscheiden lassen, jedenfalls werden die asketischen Neigungen Brunos stark mitgesprochen haben. Es begann nun für Bruno ein eigenartiges Leben. Er befand sich in dem Zustand der Weltabgeschiedenheit, welchen das Kloster gewährte, und blieb doch zugleich mit der Welt in Verbindung, welcher er bis dahin seine Kraft gewidmet hatte; er war ein Mönch geworden, aber ein Mönch auf Zeit, denn er trug das Klostergewand und hörte doch nicht auf, der Bischof von Segni zu sein. Auf den Befehl des Papstes nahm er 1106 an einer wichtigen Legation nach Gallien teil und war im Herbst desselben Jahres, und auch später noch, in der Umgebung des Paschalis, aber er kehrte dann wieder in sein Kloster zurück; 1107 haben die Brüder ihn sogar zum Abt erwählt. Der Papst hat diese Doppelstellung Brunos solange geduldet, bis derselbe in den Konflikten des Jahres 1111 sich auf die Seite seiner Gegner schlug. Nun mußte Bruno der Abtsstellung entsagen und nach seiner Diöcese zurückkehren, wo er am 18. Juli 1123 gestorben ist. 1181 hat Lucius III. ihn unter die Zahl der Heiligen aufgenommen.

Die gesammelten Werke Brunos (ed. Marchesi, 2 tom. 1 vol., Venetiis 1651; Bruno Bruni, 2 vol. Romae 1789. 1791; MSL 164. 165) zeigen denselben als einen fruchtbaren Schriftsteller. Die meisten seiner Arbeiten sind exegetischer Art. Denn den ganzen ersten Band der Brunischen Ausgabe füllen die Auslegungen alttestamentlicher Schriften (expositio in Genesim, Exodum, Leviticum, Numeros, Deuteronomium, Job, Psalmos, de muliere forte d. h. Proverbia 31 v. 10—31, in Cantica Canticorum), und mehr als die Hälfte des zweiten Bandes die Interpretation der Evangelien (commentarius in Matthaeum, Marcum, Lucam, Joannem) und der Offenbarung (expositio in apocalypsim). Für ihn wird weiter die Autorschaft der VI. libri sententiarum (sermones de figuris, de ornamentis ecclesiae, de novo mundo, de sancta trinitate, de laudibus beatissimae virginis Mariae, in festivitatibus martyrum, confessorum etc.) in Anspruch genommen. Unter seinen Abhandlungen ist der libellus de symoniacis, welcher, zuletzt MG libelli de lite II p. 546—562 herausgegeben (Bruni II, p. 607—621: S. Leonis papae IX. vita; Responsio ad quaestionem, cur corruptus tunc temporis ecclesiae status), vor 1109 verfaßt worden ist, durch seine Erörterung des Begriffs Simonie, vor allem aber durch seine Stellung in dem Streit über die Sakramente simonistischer Priester (meine Publizistik p. 384 ff.) von größerer Bedeutung. Große Unerschrockenheit bewies er, als Paschalis im J. 1111 Heinrich V. das Investiturprivileg zugestanden und damit, in seinen Augen, des Verrates der Kirche sich schuldig gemacht hatte. Unter den vier Briefen aus dem Februar dieses Jahres (libelli de lite II, 563 ff.), welche diese Situation voraussetzen, ist der zweite an den Papst selbst adressiert. **Carl Mirbt.**

Bruno von Toul s. Leo IX.

Bruno, Bischof von Würzburg 1034—1045. — Edit. princ. des Ps. Komm. von J. Reyser, Würzburg (1480); neue Ausgabe von Cochleus, Leipz. 1533, abgedruckt in d. BM Bd 18 S. 65—348; für MSL 142. Bd besorgte Denzinger eine neue Bearbeitung (1853); Baier, Der h. Bruno als Katechet, Würzb. 1893; Henner in AdB 3. Bd S. 435.

Brun war der Sohn des Herzogs Konrad I. von Kärnthen und also ein Neffe des Papstes Gregor V. und ein Vetter des Kaisers Konrad II. Von dem letzteren erhielt er im J. 1034 das Bistum Würzburg (Herim. Aug. chron. z. d. J., Annal. Hildesh. z. d. J.). In seinem Bistum verschaffte er sich ein dankbares Gedächtnis durch die Schenkung des Hofes Sunrike (Sonnenoh bei Borchentreich in Westfalen) zum Besten der Kanoniker und der Armen (Mon. Boica 37. Bd S. 21 Nr. 64). Für die Theologie hat er Bedeutung als Verfasser eines Psalmenkommentars. Derselbe besteht, wie Denzinger im einzelnen nachgewiesen hat, aus Exzerpten, die zum großen Teil aus Cassiodor, außerdem aus Augustin, Pseudobeda, Gregor d. Gr. und dem Breviarium in Psalmos, das Hieronymus zugeschrieben wird, entnommen sind. Dem Psalmenkommentar ist angehängt eine Auslegung von 10 biblischen Hymnen (Jes 12 und 38, 1 Sa 2, Ex 15, Hab 3, Dt 32, Da 3, Lc 1, 68 ff. 1, 46 ff. 2, 29 ff.), zumeist aus denselben Quellen, ein Paar Exzerpte auch aus Origenes und Hraban. Endlich wird Brun eine Auslegung des Vaterunsers und des apostol. Symbols in Frage und Antwort — der Schüler fragt, der Lehrer antwortet — und eine Erklärung des Athanasianum (s. S. 184, 53) beigelegt; sie ist indes wahrscheinlich älter.

Brun begleitete im Frühjahr 1045 Heinrich III. auf seinem Zug nach Ungarn. Bei dem Zusammensturz eines alten Söllers zu Persenbeug im jetzigen Oberösterreich wurde er so schwer verletzt, daß er wenige Tage später am 26. Mai starb (Herim. Aug., Annal. August. z. d. J.). Sein Leichnam wurde in Würzburg beigesetzt. **Hauck.**

Brustschild des Hohepriesters s. Urim und Tummim.

Bruys s. Peter von Bruys.

Bryaniten s. Methodismus.

Bucer s. Butzer.

Buch der Frommen s. Dichtkunst bei den Hebräern.

Buchanan, Claudius, gest. 1815. — Memoirs of the life and writings of the Rev. Claudius Buchanan, D. D. late Vice-Provost of the College of Fort William in Bengal, by the Rev. Hugh Pearson, M. A. London 2 Vol. 1819.; H. Martyn, Dr. Brown und Cl. Buchanan, Kaplane der ostindischen Kompagnie in Bengalen und ihre Mitarbeiter. Von R. Vormbaum, Elberfeld 1865; Baseler Missions-Mg. 1829. N. F. 1858, 269 f., 301 f., 310 u. 314, 353; 1865, 338, 380, 491; Warneck, Allgem. Miss.-Z. 1896, 278.

Dieser tapfere Bahnbrecher des Reiches Gottes in Indien war am 12. März 1766 zu Cambuslang in der Nähe von Glasgow geboren. Sein Vater, ein ehrwürdiger Geistlicher und Rektor einer lateinischen Schule, und seine Mutter, die Tochter eines durch Witefields Predigten erweckten Mannes, hatten ihm ein schönes geistliches Erbe mitgegeben. Im 16. Jahre (1782) bezog er die Universität Glasgow, um Rechtswissenschaft zu studieren. Aber die Mittel seines Vaters scheinen nicht hingereicht zu haben, ihn dauernd dort zu erhalten. Zwei Jahre später ist er Lehrer bei einer Familie auf der Insel Islay und noch zwei Jahre später ist er wieder Student und hat in Glasgow wegen seines sittlichen Wandels und seiner wissenschaftlichen Strebsamkeit einen guten Namen. Da überwältigt den Jüngling ein träumerischer Trieb, der ihn schon längst in die weite Welt hinaus gelockt hatte. Es folgen nun drei Jahre eines phantastisch ungebundenen Lebens. Endlich warf ihm ein frommer Jüngling mit ernster Einrede über sein gottloses Leben einen Brand ins Herz. Derselbe zündete so mächtig, daß er ihn nicht wieder auslöschen konnte. Die Erinnerung an die in dem Herrn verlebte Jugend arbeitete sich durch. Jetzt schrieb er an die Eltern ein volles und wahres Bekenntnis seiner Sünden. Die Mutter wies ihn an den reichbegnadigten Prediger John Newton in London. Er eilte auch in dessen Kirche, fand, was er suchte, und wollte sich nun gern unter die persönliche Führung dieses Mannes stellen. In einem anonymen Briefe schloß er dem Manne Gottes sein Herz auf. Am Schluß der nächsten Predigt lud dieser von der Kanzel den Jüngling, der ihm im Laufe der Woche ein so wahres Sündenbekenntnis geschrieben hätte, zu sich. Er kam, aber nicht allein zu Newton, sondern zum Herrn. — Von dieser Zeit an gewinnt sein inneres und äußeres Leben eine feste Gestalt. Er entschließt sich, Theologie zu studieren. Ein Freund Newtons, Namens Thornton, unterhält ihn vier Jahre lang auf der Universität zu Cambridge. Er hat sich sowohl im theologischen, als auch im philosophischen und historischen Gebiete, ja selbst in der Mathematik eine tüchtige wissenschaftliche Bildung erworben. Aber der Herr und die Gnade, die er so mächtig an seinem Herzen erfahren hatte, blieben die Seele seines Wissens. — So ausgerüstet erhielt er im März 1796 den Ruf, als Kapellan der ostindischen Kompagnie nach Kalkutta zu gehen. Am 11. März 1797 lief er im Hafen der genannten Stadt ein. — Bekanntlich hat die genannte Kompagnie, die damalige Beherrscherin Indiens, bis in den Anfang unseres Jahrhunderts hinein sowohl ihre christlichen, wie auch ihre heidnischen Unterthanen, was die Sorge für das Seelenheil anlangt, aufs unverantwortlichste vernachlässigt, ja sich nicht entblödet, wo immer nur möglich entgegengesetzten Bestrebungen fast unüberwindliche Hindernisse entgegen zu stellen. Das einzige, was damals mit ihrer Bewilligung für das Heil von mindestens 60 Millionen Seelen geschah, bestand darin, daß hin und wieder ein Kapellan hinausgesandt wurde, der in einem Orte, wo der Stab eines größeren Kommandos lag, predigen und die heiligen Sakramente verwalten mußte. — Ein solcher Kapellan war Cl. Buchanan. Zu Barrackpur, 6 Meilen nördlich von Kal-

kutta, ward er als Regimentsprediger angestellt. Aber sein Regiment, oder wenigstens der Stab desselben, war so satt und voll, daß es gar keinen Gottesdienst verlangte; statt der Kirche wurden Sonntags Pferderennen gehalten. Dazu war dem Kapellan nach den Ordnungen der Kompagnie die Einwirkung auf die rings ihn umgebende Heidenwelt strengstens verboten. Diese Wartezeit hat Buchanan treulich ausgebeutet zur Erlernung der hindustanischen und persischen Sprache. Im Jahre 1800 wurde er als Kapellan nach Kalkutta versetzt. Jetzt beginnt seine umfassende Thätigkeit. Lord Mornington, später Lord Wellesley, und noch später Wellington, war damals Generalgouverneur, und Buchanan bald sein geistlicher geheimer Rat. Mit Freude blickt man auf die gemeinsame Arbeit dieser beiden Männer. Im J. 1800 ward in Kalkutta ein Kollegium zur Kenntnis der orientalischen Litteratur gegründet; Buchanan hatte den Plan dazu entworfen, Wellesley führte ihn aus. Die Stellen in der Civilverwaltung sollten mit Männern besetzt werden, die ihre Ausbildung in dieser Anstalt empfangen hätten; bald füllten 160 hoffnungsvolle Jünglinge das Haus. Buchanan war in Gemeinschaft mit dem Prediger Brown mit der Leitung des Instituts betraut. Leider ward es 1803 durch den Geiz und inneren Tod des Direktoriums der Kompagnie wieder aufgehoben; der Unglaube lag noch wie ein Alp auf den Christen in Indien wie auf den allmächtigen Leitern der Gesellschaft in London. Doch fallen in diese Zeit die ersten Lebensregungen; die Kirchen fingen an sich zu füllen, ein neues Institut von geringerem Umfange trat an die Stelle des alten Kollegiums. Bezeichnend für die damaligen Zustände ist eine Äußerung Buchanans aus dem Jahre 1806. Der Generalgouverneur wollte in dem neuen Kollegio eine öffentliche Rede halten; Buchanan gedenkt derselben in einem Briefe mit folgenden Worten: „Lassen ihn dieses Jahr die Umstände nur von Civilisation sprechen, so rechnen Sie darauf, daß er künftiges Jahr von Religion reden wird". In diese Kampfeszeit fällt eine Arbeit B.s, die ihm für immer einen Namen in der Geschichte der Kirche sichern wird, nämlich seine „Denkschrift über die Nützlichkeit einer kirchlichen Verfassung für das britische Indien". Nachdem der Verfasser in scharfen Umrissen die schwere Verantwortung gezeichnet hat, die auf der Regierung dieses weiten Reiches vor Gott laste, spricht er zum ersten Male den Gedanken aus, daß Indien in Sprengel geteilt und, wenn auch fürs erste noch in weitesten Umrissen, mit Bischöfen und Predigern besetzt werden müsse. Zugleich forderte er die englischen Unversitäten auf, Preisschriften über die Geschichte Indiens und die für dieses Land geeignetsten Civilisationsmittel bearbeiten zu lassen. Für die gelungenste Arbeit setzte er aus eigenen Mitteln einen Preis von 5000 Gulden aus. Jene Schrift hat den ersten Anstoß zu einer Bewegung gegeben, die erst stillstand, als Indien wirklich mit einem solchen Netze umspannt war. Geistliche Pflege der Christen und Mission unter den Hindus war das Ziel, das er dabei im Auge hatte. Für diesen Zweck übersetzte er selbst das NT. ins Persische und Hindustanische. Zugleich gründete er ein förmliches Institut zur Übersetzung der hl. Schriften in die orientalischen Sprachen. — Im Mai 1806 unternahm er eine Reise an die malabarische Küste. Er wollte dadurch teils seiner leidenden Gesundheit aufhelfen, teils den Zustand sämtlicher Religionsgemeinschaften in diesem Gebiete kennen lernen. Sein von der Liebe Christi erleuchtetes und erwärmtes Herz sah die Greuel des Bramanismus und besonders des Juggernautdienstes in ihrer ganzen Finsternis. In Goa, — das er jedoch erst später bei der Heimreise nach Europa besuchte —, war er dem portugiesischen Großinquisitor, der noch eine gute Anzahl von Schlachtopfern in den Löchern sitzen hatte, ein höchst unwillkommener Gast. Er verabschiedete sich von ihm, nachdem er einen Blick in diese letzte Zufluchtsstätte der Autodafé's geworfen hatte, auf der Treppe mit den Worten: „Delenda est Carthago". Bei den Thomaschristen, über die er in neuerer Zeit zuerst genaue Aufschlüsse gegeben hat, fand er einen fleißigen Gebrauch der Bibel und viele Züge lieblicher und patriarchalischer Sitte. Die lutherischen Missionsstationen in und um Trankebar waren ihm erwünschte Erquickungsstätten. Schwartz war bereits zur Ruhe eingegangen, der treue Kohlhof widerstand noch als letzte Säule der Flut des Unglaubens. Unter den baptistischen Arbeitern gedenkt Buchanan stets des William Carey mit hoher Ehrfurcht. Überall, selbst in den katholischen Distrikten, öffneten sich die Thüren zur Verbreitung des göttlichen Wortes. Die Früchte dieser Reise legte B. nieder in den „neuesten Untersuchungen über den gegenwärtigen Stand des Christentums und der biblischen Litteratur in Asien" (Christian researches in Asia. London 1811). — Am 15. März 1807 langte er in Kalkutta wieder an, voll von Plänen, die das Elend des Hinduvolks in ihm hatte wecken helfen. Aber die Verhältnisse waren nicht günstig.

Lord Wellesley war abberufen, sein Nachfolger, Lord Minto, war kalt für das Heil der Völker, und das Direktorium der Kompagnie noch kälter. Seine treffliche Denkschrift blieb ganz ohne Erfolg. Der Kampf mußte zuletzt in England ausgefochten werden. Dahin kehrte er im Frühjahr 1808 zurück. Aber auch hier gab es anfangs nur trübe Aussichten. Auf das Drängen der Kompagnie hin verbot die Regierung für Indien alle Arbeiten an der Bibelübersetzung, und den Missionaren wurden unerhörte Beschränkungen auferlegt. Ein angesehenes Mitglied der Handelskompagnie entwickelte in einer Broschüre die Gefahren, die für Englands Herrschaft daraus erwüchsen, wenn Prediger und Missionare die Hindu in ihrem Glauben irre machten. Dazu ward der Minister, Lord Parceval, der überall der Sache des Herrn mit Kraft und Treue gedient hatte, kurz vor der entscheidenden Parlamentssitzung ermordet. Aber mächtig regte sich der gläubige Teil des Volkes, und Buchanan legte den Rest von Leben und Kraft, den er noch aus Indien mitgebracht hatte, auf den Altar des Herrn. In gewaltigen Predigten und in seiner Zeitschrift: „der Stern im Morgenlande" vertrat er die Mission und Bibelverbreitung. Bald sah er, daß ihm die Regierung der toten Kompagnie gegenüber zur Seite stand. Lord Liverpool, Parcevals Nachfolger, versprach folgende Vorschläge im Unterhause einzubringen: 1. In jeder Präsidentschaft sollte ein theologisches Seminar zur Bildung von Geistlichen für die Eingeborenen errichtet werden. 2. Für jeden nach Indien reisenden Missionär sollten die erforderlichen Licenzen ausgefertigt werden. 3. Bischöfe sollten für Indien ernannt werden. In den Parlamentsverhandlungen im Mai und Juni 1813 wurden zwar diese Vorschläge etwas beschränkt, namentlich willigte das Haus nur in die Einsetzung eines Bischofs, unter dem drei Archidiakonen den einzelnen Präsidentschaften vorstehen sollten. Aber doch war damit der Grund zu einer kirchlichen Verfassung und Ordnung in Indien gelegt. 1816 trat Middleton, der erste Bischof von Kalkutta, sein Amt an; ihm sind Heber, James, Turner und Wilson, sämtlich aufrichtige Zeugen des Herrn, gefolgt. Wilson wurden zwei Suffraganbischöfe für Madras und Bombay beigegeben, und so ist Buchanans ganzer Entwurf im wesentlichen verwirklicht worden. Im Jahre 1815 am 9. Februar ward der treue Knecht Gottes, nachdem er seinen innigen Glauben auch in seiner schweren Krankheit bewährt hatte, 48 Jahre alt, heimgerufen. Der Herr hatte ihm einen bestimmten Beruf gegeben; er rief ihn ab, als er vollendet war. (Dr. **Fr. Ahlfeld** †) **Pfotenhauer.**

Buchel, Anna von s. Ronsdorfer Sekte.

Buddeus (Budde), Joh. Franz, gest. 1729. — Litt.: Notitia dissertationum aliorumque scriptorum a J. F. Buddeo aut eius auspiciis editorum Jena 1728 von Buddeus selbst. Das biographisch nicht bedeutende: Letztes Ehrengedächtnis des sel. Herrn J. F. Buddeus, Jena 1731 (giebt im Anhang ein vervollständigtes Verzeichnis seiner Schriften); Karl Frantz Buddeus (Sohn, Geheimer Rat in Gotha) Schreiben an seine Kinder von seinen Lebensgeschichten, Gotha 1748; W. Schrader, Geschichte der Friedrichsuniversität zu Halle, Berlin 1894 I, S. 60 f. Hierüber, W. Gaß, Geschichte der protest. Dogmatik, Berlin III (1862) S. 149 ff., S. 214 ff., 30 ff.; G. Frank, Gesch. der protest. Theol. II (1865) S. 214 ff., 148 (hat den handschriftlich vorhandenen Briefwechsel des Buddeus benutzt); Chr. E. Luthardt, Gesch. der christlichen Ethik, Leipzig II (1893) S. 203 ff.

1. Leben. Joh. Franz Buddeus (Budde), wurde am 25. Juni 1667 zu Anclam geboren, wo sein Vater, Franz Buddeus (geb. 1634, gest. 1705), Pastor war. Von ihm und guten Hauslehrern tüchtig vorgebildet, erwarb er sich viele, auch orientalische Sprachkenntnisse und hatte die Bibel schon einigemal in den Grundsprachen durchgelesen, als er 1685 auf die Universität Wittenberg ging. Im zwanzigsten Jahre zum Magister promoviert und bald darauf Adjunkt der philosophischen Fakultät, hielt er hier philosophische und philologische Vorlesungen, bis er 1689 Wittenberg mit Jena vertauschte, wo er gleichfalls mit Beifall las und sich, von Sagittarius unterstützt, eifrig auch den historischen Studien widmete. — 1692 als Professor der griechischen und lateinischen Sprache an das akademische Gymnasium in Koburg berufen, folgte er, nachdem er sich zuvor verheiratet, bereits 1693 einem Rufe als Professor der Moral-Philosophie an die neu errichtete Universität Halle, vermittelte 1694 auch die Berufung des Jenenser Theologen Baier dorthin und war bis 1705 einer der geachtetsten Lehrer in der philosoph. Fakultät, während ihm die theologische, ungeachtet er 1695 bei ihr die Licentiatur erlangt hatte, wegen theologischer Vorlesungen wiederholt Schwierigkeiten machte (vgl. Schrader l. c. I, 72 Anm. 42). Nachdem er die Doktorwürde erlangt, folgte er 1705 einem Rufe als zweiter Professor der Theologie nach Jena. Seine Lehrthätigkeit um-

faßte alle theologischen Fächer, ohne sich gegen das Gebiet der Philosophie, der Geschichte und der Politik abzuschließen. Als Mensch und Christ in hohem Grade achtungswert, dabei ein vortrefflicher Geschäftsmann, verwaltete er öfter das Prorektorat, wurde 1715 Primarius seiner Fakultät und Kirchenrat und blieb, ungeachtet mehrfacher lockender Anträge, u. a. 1719 nach Gießen, in dieser Stelle bis an seinen Tod, welcher den 19. November 1729 auf einer Reise in Gotha erfolgte (Sein Tod beschrieben Unschuld. Nachr. 1731, S. 251—64).

2. Theologische Bedeutung. Buddeus war wohl der universellste unter den Theologen seiner Zeit und hatte von allen Seiten her die mannigfaltigsten Anregungen in sich aufgenommen. Zunächst aus der Philosophie, in der er einem auf breiter geschichtlicher Grundlage ruhenden Eklektizismus huldigte, doch in Cartesius den Anfänger einer neuen Zeit erkannte und den „Atheisten" Spinoza bekämpfend sich besonders an die Vertreter des Naturrechts Hugo Grotius, Sam. Pufendorf, Thomasius u. a. anschloß. Er scheute sich nicht mit letzterem zusammen an den observationes selectae ad rem literariam spectantes Halenses zu arbeiten, was ihm freilich von vielen Seiten, besonders von Valentin Löscher, sehr verdacht wurde. In theologischer Hinsicht ist er einerseits stark von der musäischen Tradition in Jena beeinflußt, wie ihn denn mit Musäus seine philosophische Richtung und mit Baier nahe persönliche Beziehungen verbanden, andrerseits ist er, was damit sich wohl vertrug, dem Pietismus mehr zugewandt, als er sich und andern gestehen mochte. Spangenberg war sein Tischgenosse; und mit Spener vertrug er sich besser und auch mit Zinzendorf war er mehr befreundet, als mit Cyprian und Val. Ernst Löscher, weshalb er von diesen geradezu scheel angesehen und betreffs seiner Rechtgläubigkeit in eine Untersuchung verwickelt wurde, ja während seines ganzen Lebens und Wirkens der Verdächtigungen von orthodoxer Seite sich nicht erwehren konnte (vgl. darüber besonders Frank l. c.). Endlich ist er auch von der Föderaltheologie mannigfach angeregt worden, ohne jedoch durch sie sich ganz von der Tradition der lutherischen Orthodoxie abdrängen zu lassen. Sie kam aber einem bezeichnenden Zuge seiner ganzen wissenschaftlichen Art und Arbeit entgegen, dem Streben, alle Stoffe, auch die systematischen, geschichtlich aufzufassen und darzustellen. Denn nicht spekulativer Scharf- und Tiefsinn, sondern eine enorme Gelehrsamkeit, die durch eine treffliche Bibliothek und ausgebreitete Korrespondenz unterstützt wurde, ists, was den Buddeus auf allen Gebieten auszeichnet. Durch seine geschichtliche Auffassung ist er für mehrere theologische Disziplinen epochemachend geworden, vor allem für die Geschichte des alten Bundes, die er unter den Lutheranern als erster bearbeitet hat (s. u.) für die Geschichte des apostolischen Zeitalters, die man seine Schöpfung nennen darf, und für die geschichtliche Erfassung und Erforschung der kirchlichen Bekenntnisse. Sein Einfluß in dieser Richtung wird besonders daran ersichtlich, daß J. G. Walch sein Schüler, Schwiegersohn und Erbe seiner Bibliothek war und für seine geschichtlichen Leistungen die direkteste Anregung und Anleitung von Buddeus empfing. Endlich ist hervorzuheben, daß er, selbst ein Mann von tiefer, aufrichtiger Frömmigkeit, mit seiner Theologie durchaus auf diese abzweckte; das Ziel war ihm praxis fidei et vitae. Daher predigte er nicht bloß selbst oft und gern, sondern drang auf Errichtung eines katechetischen Seminars für die Studierenden. Er hat im Gegensatz zu intellektualistischer Fassung die Grundzüge einer Erfahrungstheologie in einem kleinem Aufsatze der observ. Halens. (V, obs. 9 de criterio veritatis in rebus moralibus) fein ausgeführt: nicht der Intellekt, sondern der Wille mit seinen Affekten, der es gekostet hat, lehrt uns das höchste Gut kennen: in eo autem longe plurimi turpiter aberrant, quod existimant, deum intellectu, non voluntate percipi. Ego autem secus arbitror, deum voluntate potius quam intellectu percipi (§ 18). Von da aus kommt er zur Geringschätzung der „Beweise"; eine Stellung, die er freilich später in dem durch Joach. Lange ihm abgenötigten, doch ohne seine Einwilligung gedrucktem „Bedenken über die Wolffianische Philosophie", 1724 nicht festgehalten hat. Insgesamt genommen gehört Buddeus zu den Männern des Überganges nach dem orthodoxen Zeitalter der Theologie; die erweichenden und auflösenden Mächte einer neuen Zeit, die veränderte Richtung der leitenden Interessen und auch ein bestimmtes Bewußtsein davon, daß man in einer neuen Periode stehe, sind bei ihm nachweisbar. Er selbst teilt die protestantische Theologie, speziell die systematische, in drei Perioden, in die der reformatorischen Ursprünglichkeit und Einfachheit die er bis an den Anfang des 17. Jahrh. (doch noch mit Einschluß Gerhards) rechnet; dann sei, seitdem die Jesuiten auf dem Religionsgespräch zu Regensburg 1601 die Evangelischen mit ihrer Scholastik bedrängt hätten, ein Zeit-

alter gefolgt, in dem man der theologia scholastica und den terminis metaphysicis allzusehr angehangen, bis Cartesius und Pufendorf in ihren Gebieten die neue scholastische Barbarei hintangesetzt und der Pietismus die Praxis betont hätte. Als Männer der neuen Zeit werden Breithaupt und besonders Christ. Matth. Pfaff belobt; ebenso auch Spener und an seinem Orte Arndt mit seinem „wahren Christentum“ (vgl. seine isagoge 1727, p. 388 ff. und dazu den unzufriedenen Rezensenten in den Unschuldigen Nachrichten 1727, S. 810 f.). Trotz alledem ist und bleibt er wesentlich orthodox. Eine Union der Evangelischen lehnte er ab, so sehr er ihre Möglichkeit wünschte: sie sei wegen der fundamentalen Differenzen der beiden Kirchen unmöglich; wollte man sie aber gewaltsam einführen, so stellt er „eine große Zerrüttung unserer Kirchen“ in Aussicht (vgl. sein Bedenken über die Religionsvereinigung der Protestanten 1722, abgedruckt in den Unschuld. Nachr. 1722, S. 931—45). In der Kritik der Bibel macht er noch nicht die geringsten Zugeständnisse; noch gehört zur perfectio der Schrift die Annahme, daß auch nicht der geringste Teil eines kanonischen Buches verloren gegangen sei. Und obgleich er den scholastischen Formalismus eines Baier tadelt und bei seiner Anlehnung an ihn den methodischen Apparat beträchtlich reduziert, so wird man doch nicht leicht die Stellen finden, wo die neuen Gedanken material auf das System einwirken. Solche Stellen sind freilich vorhanden. In der Einleitung seiner Dogmatik wird die Bedeutung der Vernunft und der natürlichen Religion so hoch angeschlagen, daß von der Offenbarung das Doppelte verlangt wird, daß sie nichts enthalte, was den deutlichen Begriffen der natürlichen Religion widerspreche und daß sie plene evidenter modoque qui deum deceat, die Lücke ausfülle, die jene läßt (I, 1 § 21). Die natürliche Religion lehre zwischen wahrer und falscher Offenbarung unterscheiden; die Vernunft erzwinge z. B. so sehr die Einheit Gottes, daß auch die Offenbarung wenn sie uns mehrere Götter aufdrängen wollte, für unecht und erfunden gelten müßte. Wird sich diese Vernunft nicht bald emanzipieren? Vielerlei kleinere Zugeständnisse gelten meist dem Pietismus. Immer wieder wird eine des Lebens bare Theologie verworfen; das Vorbild Christi wird als Stück seines prophetischen Amtes aufgeführt und dabei von seinen Tugenden gegen Gott, gegen sich und gegen andere gehandelt. Für die Rechtfertigung verlangt er vera et viva fides, die sich in der Ergreifung des Verdienstes Christi aktiv verhalte; auch die Präsenz derjenigen guten Werke quae semper cum fide conjuncta sunt, sei erforderlich; und überhaupt wird gewarnt, ne salutarem doctrinam de justificatione hominis per solam fidem in argumentum securitatis carnalis convertamus. Dagegen vermißt man in seiner Dogmatik vollständig den Abschnitt de verbo dei, wo unter dem Titel lex et evangelium gut reformatorische Gedanken bewahrt zu sein pflegen. Als akademischer Lehrer hat Buddeus große Erfolge aufzuweisen gehabt. Seine Schriften lassen sein pädagogisches Geschick in Stoffwahl und -gruppierung erkennen. Ebenso besaß er die Gabe gewandter und prägnanter Darstellung, besonders im Lateinischen. Doch hat er auch schon seit Anfang des 18. Jahrhunderts deutsche Vorlesungen unter großem Beifall gehalten (Tholuck, Vorgesch. des Rationalismus I [1853] S. 133 f.). Seine Lehrbücher haben vielerorts frühere verdrängt und lange ihr Ansehen behauptet; und nicht wenige derselben sind noch heute in mancher Hinsicht schätzenswert.

3. Schriften. Diese gehen, wenn man die zahlreichen Programme und Dissertationen mitrechnet, ins zweite Hundert. Aus seiner halleschen Periode heben wir hervor die oft aufgelegten elementa philosophiae practicae, Halle 1697, und die institutiones philosophiae eclecticae, welche in die elementa philosophiae instrumentalis und elem. phil. theoreticae zerfallen, Halle 1703 u. ö. Letztere (als erster Abschnitt kurze Geschichte der Philosophie) enthalten Physik und Kosmologie, und als letzten Abschnitt: Spinozismus profligatus; ferner selecta juris naturae et gentium, Halle 1704 eine Sammlung von Dissertationen zum Naturrecht u. ä., darunter z. B. de pietate philosophica. Aus seiner zweiten jenaischen Periode sind zu nennen die institutiones theologiae moralis 1711 u. ö., 1719 auch deutsch, von Strubberg 1721 in Tabellen gebracht. Die Anlage dieses Werkes, mit dem Budd. seine Vorgänger wesentlich überragt, ist ganz seiner philosophischen Ethik nachgebildet. Diese hat folgende Gliederung: der erste Teil zeigt das höchste Gut und den Weg dazu (Ethik im engern Sinne); dem dadurch zur sittlichen Gesundheit wiederhergestellten Menschen beschreibt ein zweiter und dritter Teil die sittlichen Handlungen einerseits als honestas, sofern sie nämlich den leges naturales entsprechen sollen (iurisprudentia naturalis) und andrerseits als utiles gemäß den Normen der prudentia civilis (so heißt dieser dritte

Teil). In der Einzelanordnung bekennt Budd. beidemale den Medizinern zu folgen und gliedert daher die eigentliche Ethik der Sache nach in Physiologie, Nosologie, Hygiene, Semiotik, Therapeutik. Den ersten Abschnitt davon baut die theologische Moral als vom Wiedergeborenen handelnd auf der Unterscheidung von natura und gratia auf, die nach allen Seiten des menschlichen Wesens durchgeführt wird; daran schließt sich die Lehre von den Unvollkommenheiten und Anfechtungen des Wiedergebornen (Nosologie) u. s. f. Freilich kann dieser Ersatz für die analytische Stoffgruppierung (so z. B. bei Baier) auch nicht befriedigen. Der dritte Teil zumal fällt in der theolog. Moral sehr dürftig aus. Wohl weil Budd. in der philos. Moral an diesem Orte von der prudentia politica und oeconomica (Staat und Familie) gehandelt hat, beschränkt er sich hier auf die prudentia ecclesiastica et pastoralis, mündet also in Pastoraltheologie aus. Immerhin ist diese Ethik ausgezeichnet durch praktisches Verständnis, feine Beobachtungen, weitgehende Berücksichtigung auch der philosophischen Litteratur, durch geschichtliches Material und zutreffende Urteile über die Geschichte der christlichen Sittlichkeit. Freilich ist auch hier der recta ratio so vieles zugeschrieben (eine wenigstens potentielle notitia insita der höchsten ethischen Prinzipien der Gottes- und Nächstenliebe), daß das eigentümlich Christliche als das „Positive“ neben dem Natürlichen in eine schiefe Stellung kommt. Überhaupt aber bedroht die reichliche Heranziehung des Naturrechts die Ethik mit juristischer Veräußerlichung. 2. Die historia ecclesiastica veteris testam. ab orbe condito, usque ad Christum natum, zwei Teile 1715 und 1718 u. ö. (s. o.) zugleich eine Einleitung ins AT. 3. Theses theologicae de atheismo et superstitione 1716, deutsch 1717 und noch 1740 französisch, besonders auch gegen den Spinozismus gerichtet, machten großes Aufsehen. In seiner Beweisführung geht er vielfach auf Musäus zurück. 4. institutiones theologiae dogmaticae, Leipzig 1723 u. ö., von Walch zu einem Kompendium, von Spangenberg zu Tabellen verarbeitet. Eine richtige Würdigung dieses einst auch auf die Praxis einflußreichen Werkes wird am besten gewonnen, wenn man es mit dem Baierschen Kompendium vergleicht, auf dem es offensichtlich ruht (s. Bd II S. 360, 52). Die Gesamtanlage stammt dorther. Mit Baier wendet Budd. die analytische Methode so an, daß unmittelbar an die Gotteslehre die gesamte Eschatologie angeschlossen wird; ganz wie jener rückt er die Prädestination an den Schluß der Heilsordnung nec enim aliter quam ex eventu de decretis divinis nobis iudicare licet. In den mittleren Abschnitten wirkt die Föderaltheologie ein; doch hält er sich überall wesentlich an Baier, nur daß er von dessen strenger Formalistik bloß Bruchstücke übrig läßt. Im einzelnen ist der Gang jedesmal der, daß zunächst die Lehre positiv dargestellt, dann die Bestreitung derselben auf prinzipielle Irrtümer zurückgeführt, sodann verae doctrinae conservatio ac propagatio dogmengeschichtlich verfolgt und endlich der usus in praxi vitae christianae aufgezeigt wird (im übrigen s. o.). 5. Historische und theologische Einleitung in die vornehmsten Religionsstreitigkeiten 1724 und 1728, nach seinen Vorlesungen herausgegeben von Walch und Veranlassung zu dessen bekanntem Werke. 6. isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque eius partes, Leipzig 1727, 2 Teile, neu mit einem appendix 1730, handelt von Aufgabe, Methode und Geschichte der Theologie und ihrer einzelnen Disziplinen in einer für die damalige Zeit klassischen Weise, und ist schon durch seine geschichtliche Stofffülle noch heute sehr schätzenswerth. 7. ecclesia apostolica sive de statu ecclesiae christianae sub apostolis comm. historico-dogmat. Jena 1729, als Versuch zu einer Geschichte des Urchristentums epochemachend, zugleich vom Verf. als Einleitung in die Schriften des Paulus und der andern Apostel vermeint (vorbereitet ist diese Arbeit durch die Dissertation de statu ecclesiarum apostolicarum, earum praecipue, ad quas Paulus epist. suas scripsit Jena 1720 misc. sacra II, 215 ff.). Außerdem übernahm Buddeus die Leitung des sogen. Leipziger allgemeinen historischen Lexikons 1709 ff., ließ Predigten und erbauliche Betrachtungen über den Römerbrief erscheinen, sammelte von Zeit zu Zeit seine Dissertationen (parerga historico-theologica 1703; dissertat. theologicarum syntagma 1713; Miscellanea sacra 1727, deren 3. Teil Schülerarbeiten enthält); schrieb Anmerkungen und Vorreden zu andern Werken, gab 1703 ein supplementum epistolarum Lutheri cum dissertatione praeliminari heraus (1717 2. Ausg. unter dem Titel: collectio nova epistol. Mart. Luth.), enthaltend 260 Briefe u. a. m. Dagegen können einige sonst unter seinem Namen gehende Schriften nur mit Vorbehalt ihm zugeschrieben werden, so Wahrhafte und gründliche historische Erzählung alles dessen, was zwischen denen heut zu Tage so genannten Pietisten geschehen

und vorgegangen ist 1710, die zum Teil aus seinen Vorlesungen genommen war, aber von ihm nicht anerkannt wurde, ferner eine historia critica theologiae dogmaticae et moralis Frankfurt 1724, eine fehlerhafte und sehr unvollkommene Nachschrift aus seinen Vorlesungen (s. die notitia) und die von Joh. Friedr. Frisch nach einem Kollegienhefte nicht sowohl herausgegebene, als selbstständig bearbeitete „catechetische Theologie Jo. Fr. Buddei" mit einer Einleitung Walchs, Jena 1752 (s. darüber dessen biblioth. theologica I, 472). (E. Schwarz †) Johannes Kunze.

Budé, Guillaume, gest. 1540. — Litteratur: Le Roy, Vita Budæi Paris 1540 in 4°; Nicéron, Mémoires des hommes illustres, tom. 8 p. 371—389; Bayle, Dictionnaire historique et critique, tom 2; Claude Taisand, Les vies des plus célèbres Jurisconsultes, Paris 1721; Rebitté, G. Budé, essai historique Paris 1846 in 8°; Haag, La France protestante, 2. Ausg. vgl. Bordier, Paris; Maquet, Les Seigneurs de Marly, Paris 1882 in 8°; E. de Budé, Vie de Guillaume Budé, fondateur du Collège de France, Paris 1884 in 12°.

Guillaume Budé ist 1467 zu Paris geboren, als Sohn des Jean Budé, Seigneur d'Yères, de Villiers et de Marly und der Catherine le Picart de Plateville. — Nachdem er ohne Erfolg Rechtswissenschaft in Orleans studiert und mehrere Jahre in leichtsinnigen Vergnügungen verbracht hatte, bekehrte er sich zu einem sittlichen Leben und gab sich mit außerordentlichem Eifer den Studien hin: Griechisch, Naturwissenschaft, Philosophie, Geschichte, Theologie, Rechtswissenschaft; dank seinen ausgezeichneten Lehrern, u. a. dem Hermonymus und dem Faber Stapulensis und seinem vorzüglichen Gedächtnisse holte er bald das Versäumte ein. Von jetzt an war ihm die Liebe zur Wissenschaft das Höchste im Leben. Er war am Hofe sehr gerne gesehen, und wurde zweimal (das letzte Mal 1515) in verschiedenen diplomatischen Angelegenheiten nach Rom geschickt. Von Franz I., am 21. August 1522, zu seinem Bibliothekar und Berichterstatter am kgl. Rate ernannt, benutzte er sein Ansehen zu Gunsten einer freieren, von der Scholastik unabhängigen Wissenschaft. Auf seinen Antrieb vornehmlich wurde die kgl. Bibliothek zu Fontainebleau, welche später nach Paris gebracht, den Kern der kgl. Bibliothek bildete und das kgl. Kollegium — das spätere Collège de France — gestiftet, an welches Franz I. mehrere fremde Gelehrte berief, mit denen Budé in freundschaftliche Verbindung trat. Schon vor dem Auftreten Luthers hat sich B. über das Verderben der Geistlichkeit und des Papsttums und die Notwendigkeit einer Kirchenverbesserung ausgesprochen und seine Anhänglichkeit für Louis de Berquin bewiesen. Er starb zu Paris am 23. August 1540. In seinem Testamente hat er sich alles Leichengepränge und alle katholischen Feierlichkeiten verbeten, weil ihm solche „als eine Nachahmung der bei den Heiden üblichen Gebräuche" erschienen, blieb aber katholisch. Wie manche andere französische Gelehrte und selbst Bischöfe seiner Zeit war B. im Innern reformatorisch gesinnt, fürchtete aber einen äußeren Bruch mit Rom. Ein Beweis für erstere Richtung ist, daß im Jahre 1549, neun Jahre nach seinem Tode, seine Witwe Roberte Le Lieur mit vier Söhnen sich nach Genf begab, um den Verfolgungen gegen alle Andersdenkenden zu entgehen.

Werke: A. Eigene Werke: Annotationes in XXIV libros Pandectarum, Paris 1508 Fol. (6 Ausgaben bis 1551). De Asse et partibus ejus, libri V, Paris 1514 Fol. (10 Ausgaben bis 1550). Ein französischer Auszug dieses Buches erschien unter dem Titel: Sommaire ou Epitome du livre de Asse, Paris 1522 in 8°. De contemptu rerum fortuitarum, libri III, Paris 1520 in 4°. Epistolarum latinarum libri V et Epistolarum græcarum liber I, Paris 1520 Fol. De studio bonarum litterarum recte et commode instituendo, Paris 1527 in 8°. Commentarii linguæ græcæ, Paris 1529 Fol. (andre Ausgaben, Basel 1530, 1536). De Philologia libri II ad filios Francisci regis, Basel 1533 in 4°. Ein Teil dieses Buches wurde von Le Roy übersetzt und veröffentlicht unter dem Titel: Traité de Vénerie, Paris 1681 in 8°. De l'institution du Prince. Mit Bemerkungen von J. de Luxemburg, Abt von Yvri ꝛc. La Rivour, 1547 in Fol. Forensia, quibus vulgares et vere latinæ Jurisconsultorum loquendi formulæ dantur, Paris 1548 Fol. B. Übersetztes: Aristotelis liber de Mundo, Basel 1533. Philonis judæi liber de Mundo. ibid. Plutarchi de tranquillitate animi liber I, id. de fortuna Romanorum liber I, id. de fortuna et virtute Alexandri libri II, id. placitis philosophorum libri V. Basilii magni Epistola ad Gregorium Nazianceenum de vita in solitudine agenda ibid. Lexicon græco-latinum, Genève 1554 Fol.

Dieses Werk benutzte viel Henri Estienne für seinen Thesaurus Linguæ latinæ. C. Gesamtausgaben: Opera omnia. Basileiæ, apud Nicolaum Episcopium, Basel 1557 4 Folianten (darin fehlt das Buch l'Institution du Prince).

Jean Budé, Herr zu Verace, der zweite Sohn der vier Söhne, welche ihre Mutter nach Genf begleiteten, Jünger des Rechtsgelehrten Duaren, war ein tüchtiger Diplomat, und, in dieser Beschaffenheit leistete er gute Dienste der Genferrepublik bei den protestantischen Fürsten Deutschlands. Mit Ch. de Jovilliers trug er bei Calvins Kommentare über das NT. zu veröffentlichen; starb 1587.

Louis Budé, Herr zu Lamothe, der letzte Sohn, wurde Professor der orientalischen Sprachen an dortiger Universität. Er schrieb folgendes: 1. Les Pseaumes de David en français traduits selen la vérité hébraique, avec notes, Genève 1551 in 8°. 2. Pseaumes de David, Proverbes de Salomon, l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques„ le livre de la Sapience et l'Ecclésiastique, traduits d'ebreu (sic) en latin et en français, Lyon 1558 in 16.

G. Bonet Maury.

Budneus (Budney) Simon s. Socinus und der Socinianismus.

Bücherzensur, Bücherverbot, Bücherapprobation. — Zaccaria Storia polemica della proibizioni de' libri Roma 1777; Mendham, The litterary Policy of the church of Rome, 2. Aufl. Lond. 1630; Feßler, D. kirchl. Bücherverbot, Wien 1857; Archiv. f. kath. Kirchenrecht 21, 46 ff.: Reusch, Der Index der verbotenen Bücher 1–3, Bonn 1883 ff.; H. Arndt, De libris prohibitis, Ratisbonae 1855; Sachse, D. Anfänge d. Bücherzensur in Deutschl., Leipzig 1871; Wiedemann, Die kirchl. Bücherzensur in der Erzdiöcese Wien, Wien 1873.

Unter Zensur versteht man die Einrichtung, daß Druckschriften nicht veröffentlicht werden dürfen, ohne vorher von der Obrigkeit — kirchlicher oder staatlicher — geprüft und zur Veröffentlichung verstattet zu sein. Sie ist nicht älter als die Buchdruckerei. Verbote von Schriften, die für glaubens-, sitten- oder staatsgefährlich gehalten wurden, sind hingegen schon in weit früherer Zeit vorgekommen. So wurden bereits vom späteren römischen Staate (Ulpian) Schriften über Magie als libri improbatae lectionis zur Vernichtung bestimmt (l. 4, § 1 D. familiae hercisc.). Auf kirchliche Veranlassung erließ sodann schon Konstantin ein Edikt, daß die Schriften des Arius gleichfalls verbrannt werden sollten, und eine Menge ähnlicher Erlasse gegen Bücher anderer Häretiker folgten; den Besitzern und Benutzern wurde Todesstrafe gedroht (l. 3 C. de summa trinitate von Theodosius und Valentinian, Nov. 42, c. 1, § 2 von Justinian, vgl. die Übersicht einschlagender Gesetze bei Gothofredus ad Theodos. Cod. tit. de haeret. 16, 5) Auch die Kirche ihrerseits verbot, heidnische und ketzerische Schriften zu lesen: so z. B. die apostolischen Konstitutionen lib I, cap. VI, verb. lib. VI, cap. XVI, Conc. Carthag. IV, a. 398, can. XVI, bei Gratian c. 1, dist. XXXVII. „Ut Episcopus gentilium libros non legat, haereticorum autem pro necessitate et tempore" und die übrigen in der cit. dist. mitgeteilten Stellen aus Hieronymus, Augustin u. a. — Diesen Grundsätzen blieben, namentlich sofern es ketzerische Schriften galt, Staat und Kirche während des ganzen Mittelalters getreu. Das Konstanzer Dekret gegen die Schriften von Joh. Huß und seine Ausführung (Acta Concilia Constant. ed. von der Hardt IV, 436) ist ein redendes Beispiel.

An dieses bestehende Recht der Bücherverbote schlossen sich seit Erfindung der Buchdruckerkunst, und namentlich seit diese für die Reformation benutzt wurde, auch kirchliche Präventivmaßregeln gegen die Presse an. Die Zensur ist zuerst von der Kirche eingeführt worden. Eine der ältesten Zensurvorschriften wurde zu Mainz am 3. Januar 1486 erlassen (Gudenus, Codex diplomaticus, Tom. IV, p. 469). Unter den päpstlichen Zensurverordnungen steht, nach Sixtus IV. Anordnung von 1479, obenan die von Alexander VI. aus dem J. 1501 (bei Rainald, Annales eccl. Tom. XIX, p.514), gerichtet an die Erzbischöfe von Köln, Mainz, Trier und Magdeburg. Hiernach soll kein Buch (libri, tractatus aut scripturae qualescunque) ohne spezielle und ausdrückliche, unentgeltlich zu erteilende Licenz derselben gedruckt werden. Darauf folgte eine vom Laterankonzil 1515 approbierte Konstitution Leos X. Inter sollicitudines (im Liber VII. des Petrus Matthaeus c. 3 de libris prohibitis. V, 4), nach welcher keine Schrift gedruckt werden soll, welche nicht in Rom durch den päpstlichen Vikarius und den Magister sacri palatii, in anderen Ländern und Diöcesen durch den Bischof oder dessen Bevollmächtigten und den Inquisitor der Häresien sorgfältig geprüft und durch

eigenhändige Unterschrift genehmigt worden, unter Androhung harter Strafen (Vernichtung der Schrift, Geldstrafe von 100 Dukaten, Suspension des Rechts zu drucken auf ein Jahr, Exkommunikation u. s. w.). Daran schließt sich eine Menge ähnlicher Bestimmungen, vor allen, mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Leos X. Erlaß, das Concilium Trident. sess. IV. decretum de editione et usu sacrorum librorum; „nulli liceat imprimere vel imprimi facere quosvis libros de rebus sacris sine nomine auctoris, neque illos in futurum vendere, aut etiam apud se retinere, nisi primum examinati probatique fuerint ab ordinario, sub poena anathematis et pecuniae in canone concilii novissimi Lateran. apposita etc. Auf diesen Vorschriften ruht eine größere Anzahl von Zensurverordnungen in den einzelnen Diöcesen (m. s. Hesselmann Index Conciliorum Germaniae [Tom. XI. von Hartzheims Sammlung] p. 240. 241, verb. geschichtliche Erörterung des gemeinen und besonderen Zensurrechts in der Erzdiöcese Köln, in der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, Koblenz 1838, Heft XXVI, S. 179ff., XXVII, S. 186ff., XXVIII, S. 205ff. 1839, XXIX, S. 151ff. u. a), die bis heute vollkommen in Übung sind. Das österreichische Konkordat a. 9. enthielt eine positive Anerkennung. Kein Kleriker oder Regulare darf eine litterarische Arbeit anders als cum permissu superiorum edieren.

Das Komplement der Zensur ist das Institut der Bücherapprobation. Es beruht auf einer in die Beschlüsse des Konzils von Trient (Trident. sess. 4) aufgenommenen Bestimmung des fünften lateranensischen Generalkonziliums v. J. 1512, welche dahin geht, daß bei Geld- und Exkommunikations-Strafe kein theologisches Buch gedruckt werden darf, ohne vorherige Approbation desjenigen Bischofs, in dessen Diöcese es erscheinen soll. Diese Regel gilt noch heute und pflegt für Regularen, in den Ordensregeln, dahin ergänzt und erweitert zu sein, daß dieselben nicht allein keine theologischen, sondern auch keine anderen Schriften publizieren dürfen, ohne vorher die Approbation ihrer Ordensoberen eingeholt zu haben.

Der Staat, welcher anfangs auch seinerseits und in seinem eigenen Interesse die Zensur angenommen hatte (Reichsabschied von Nürnberg 1524, von Speier 1529 § 9, von Augsburg 1530 § 58 u. s. f. bis zu der Menge bis in das gegenwärtige Jahrhundert herabreichenden Zensurordnungen der Einzelstaaten), hat sie in neuerer Zeit allenthalben abgeschafft; in England schon 1694, in Deutschland 1848. Nach dem Reichsgesetze über die Presse vom 7. Mai 1874 ist der deutsche Einzelstaat auch nicht mehr in der Lage die kirchlichen Zensureinrichtungen zu unterstützen.

Die deutsche lutherische Kirche hat eigene Einrichtungen der Art nur ausnahmsweise gehabt, ließ vielmehr den Staat für die Bücherzensur sorgen. Indes ist, z. B. in Kursachsen, vorgekommen, daß dieser die Zensur theologischer Schriften durch die Kirchenregimentsbehörden handhabte. Die reformierte Kirche hatte wenigstens da eine eigene Zensur, wo sie presbyterial-synodal organisiert war: dieselbe wurde alsdann durch die Synode oder durch deren Beamte geübt. Vgl. z. B. die Schlüsse der Embdener Synode von 1571, Art. 57, die Synodalschlüsse von Berg 1605, Cleve 1634 u. a. und die Kirchenordnungen von Jülich-Berg und Cleve-Mark v. 1662 § 29, resp. 27. Diese älteren Zensurordnungen sind nicht mehr in Kraft. Im Anfang der vierziger Jahre beabsichtigte die rheinisch-westfälische Synode ähnliche wiedereinzuführen, fand aber beim Ministerium Eichhorn keine Unterstützung.

Bücherverbote kommen auf römisch-kirchlicher wie auf staatlicher Seite noch vor. Die römische Kirche hat dafür eine besondere Behörde. Auf dem Tridentinum war die Vorbereitung weiterer Beschlußnahmen über das Bücherwesen einer besonderen Kommission übertragen worden (Conc. Trid. sess. XVIII. decretum de librorum delectu). Das Ergebnis der kommissarischen Verhandlungen wurde jedoch der Synode nicht mehr vorgelegt, sondern dem Papste zur weiteren Ausführung überlassen (sess. XXV. de indice librorum), worauf Pius IV. am 24. März 1564, nach wiederholter Prüfung, die ihm übergebenen zehn Regeln wegen der verbotenen Bücher und das aufgestellte und ergänzte Verzeichnis der verbotenen Bücher durch die Konstitution: Dominici gregis custodiae publizierte (die Regeln und die Konstit. finden sich gewöhnlich anhangsweise in den Ausgaben des Concil. Trid., die Konstitution auch als c. 5 de libris prohibitis, im liber VII). Die Regeln erhielten Ergänzungen und Erläuterungen, besonders durch Clemens VIII., Sixtus V., Alexander VII., Benedikt XIV. u. a. (teils auszugsweise, teils vollständig bei Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. libri prohibiti). — Das gegenwärtige Verfahren beruht auf der

Konstitution Benedikts XIV.: Sollicita ac provida vom 10. Juli 1753 (im Bullarium Magn. Tom. XX. Fol. 59). Was den Index librorum prohibitorum selbst betrifft, so wurde die Weiterführung des index Tridentinus einer eigenen Congregatio indicis übertragen, welche von Zeit zu Zeit neue Ausgaben des index veranstaltet (die neueste unter Leo XIII. Torino 1895). Der Index ist in Deutschland niemals ausdrücklich anerkannt, wogegen die Befolgung der Regeln hie und da ausdrücklich eingeschärft wurde (m. s. z. B. die Salzburger Synode von 1569, die Osnabrücker Synode von 1628 bei Hartzheim, Concilia Germaniae T. VII. Fol. 241. IX. Fol. 475 u. a.). In Frankreich ist der Index förmlich verworfen (m. s. De l'autorité de l'Index en France, Paris 1853); doch hat im ganzen die Auffassung von der Verpflichtung der Katholiken den Bücherverboten gegenüber sehr gewechselt (vgl. Reusch a. a. O. 2, 1117. 1200). Außer dem Index prohibitorum hat die römische Kirche auch einen Index librorum expurgatorum, ein Verzeichnis von Büchern, welche nach Ausmerzung verworfener Stellen für zulässig erklärt sind, und einen Index librorum expurgandorum, bei denen diese Remedur noch nicht erfolgt ist. Die neueste Praxis zeigen Syllabus error. v. 1864 N. 10 u. 22 und die Litt. Apost. vom 11. Oktober 1869. — Die von der Kirche verdammten Bücher zu lesen, ist allen katholischen Christen verboten. Die zu Gunsten der Bischöfe und anderer gemachten Ausnahmen wurden von Gregor XV. 1623 und Urban VIII. 1631 zurückgenommen (Konstitution Apostolatus officium im Bullarium Magnum Tom. III. Fol. 494. IV. Fol. 186). Es bedarf daher einer besonderen päpstlichen Dispensation, welche durch Vermittlung der Congregatio indicis erteilt wird. Den Bischöfen ist durch die Quinquennalfakultäten (s. d. A. Fakultäten) bewilligt, nicht bloß selbst solche Bücher zu lesen, sondern auch anderen diese Lektüre zu verstatten, mit Ausnahme einzelner Schriften, für welche päpstliche Dispensation reserviert wird. So für die Werke des Carolus Molinäus, Nikolaus Machiavelli u. a. (Konstitution Clemens VIII. von 1602). Wer diesen Verboten zuwider handelt, soll exkommuniziert sein. — Die neueste Regelung der Materie ist erfolgt durch die Bulle Leos XIII. Officiorum ac munerum vom 25. Januar 1897 (Arch. f. kath. KR. Bd 77 S. 352).

(Jacobson †) E. Friedberg.

Büchervereine s. Traktatgesellschaften.

Büchner, Gottfried wurde im Jahre 1701 zu Rüdersdorf im s.-altenburgischen Westkreis geboren, studierte zu Jena, dozierte dortselbst seit 1725, wurde sodann Rektor zu Querfurt und starb 1780. Bekannt ist er als Verfasser der Biblischen Real- und Verbal-Hand-Concordanz, die 1740 in erster Auflage erschien. Die 22. Auflage des vielbenützten Werkes erschien im Jahre 1894. Ein Verzeichnis von 16 anderen Schriften Büchners findet man bei Jöcher-Adelung. **Hauck.**

Büchsel, Karl, gest. 1889. — EvKZ 1889 S. 641, 677, 729. Allg. ev.-luth. KZ 1889 S. 827.

Karl Büchsel, geboren den 2. Mai 1803 in Schönfeld bei Prenzlau, wirkte als Pfarrer in seinem Geburtsort, sodann als Superintendent in Brüssow, wurde 1846 Pfarrer bei St. Matthäus in Berlin und 1853 Generalsuperintendent; er ließ sich 1884 emeritieren und starb am 14. August. 1889. In Berlin zählte er zu den am meisten gehörten und einflußreichsten Predigern. In weiteren Kreisen wurde er bekannt durch seine Erinnerungen aus dem Leben eines Landgeistlichen, 1. Bd 7. Aufl. 1888, 2. Bd 5. Aufl. 1892, 3. Bd 3. Aufl. 1884, 4. Bd (Erinnerungen aus meinem Berliner Amtsleben) 3. Aufl. 1888; 5. Bd (Aus dem Nachlaß) 1897. **Hauck.**

Büren, Daniel von s. Hardenberg.

Bugenhagen, Johannes Pomeranus, gest. 1558. — Quellen: Eine Gesamtausgabe seiner Schriften existiert nicht; den Briefwechsel sammelte O. Vogt, Stettin 1888, Nachträge dazu ders. Stettin 1890; 4 Bände handschr. Nachlasses in Berlin (vgl. Bauernfeind in der Festschrift des Treptower Gymn., Colberg 1881), 1 Band in Jena (vgl. Buchwald in StKr 1894, 374 ff.). — Litteratur: Oratio de vita rev. viri D. Joh. Bugenhagii Pomerani, recitata a Petro Vincentio Vratislaviensi, Wittenb. 1558, 4. August (Verfasser Melanchthon; vgl. CR XII, 295 ff.; R. Möller, in Beiträge zur Ref.-Gesch., Gotha 1896

S. 153); Joh. David Jäncke, Gelehrtes Pommer-Land, 1. Stück, Alten-Stettin 1734 (wertvoll durch das Schriftenverzeichnis S. 123—159 und durch die Aktenstücke seiner Berufung zum Bischof von Cammin S. 162—192); Joh. Möller, Cimbria literata, Kopenh. 1744, III, 89—121; Christian Bellermann, Leben B.s, Berlin 1859; K. Au. Tr. Vogt, Joh. B. Pomeranus, Elberfeld 1867; Zitzlaff, J. B., Wittenb. 1885; am besten H. Hering, Joh. B., Halle 1888; G. H. Götze, De Joh. Bugenhagii meritis in Ecclesiam et Scholam Lubecensem, Lips. 1704; Emil Görigk, J. B. und die Protestantisierung Pommerns, Mainz 1895 (dazu O. Vogt in Monatsblätter der Gesellsch. f. Pommersche Gesch. 1895 S. 145 ff. 161 ff.). Wertlos ist das neueste „Lebensbild nach historischen Quellen“ von C. W. Granepp, Gütersloh 1897. Ueber die Jubiläums-Litt. von 1885 s. ThJB 1885 S. 203. Andere Litt. im Texte.

In der alten Bischofsstadt Wollin am 24. Juni, dem Johannistage, 1485 als Sohn des Ratsherrn Gerhard B. geboren — ein thörichter Klatsch katholischer Zeitgenossen stempelte ihn zum Sohne eines in Spandau verbrannten Juden! (Chronik des Joh. Oldecop, 1891 S. 33) —, besuchte er wahrscheinlich die Schule der Vaterstadt und konnte, 16jährig, (24. Januar 1502) die Greifswalder Universität beziehen, an welcher nicht lange vorher Hermann v. d. Busche humanistische Vorlesungen gehalten und auch nach seinem Abzuge ein reges Interesse für die humanistischen Studien unter der Jugend geblieben war — ihn selbst hat Bugenhagen wohl nicht mehr gehört. Mit Eifer studierte er die latein. Klassiker und übte den Stil in Prosa wie in der Kunst des Versemachens. Schon nach zwei Jahren wurde er 1504 vom Abt des Prämonstratenserklosters Belbuck Heinrich Beggerow, als Rektor der unter klösterlichem Patronat stehenden Stadtschule nach Treptow a. R. berufen. Schon 1505 ernannte ihn der Abt auch zum kirchlichen Notar; 1509 empfing er, trotzdem er in Greifswald wohl noch gar nicht zum theologischen Studium vorgedrungen war, durch den Camminer Bischof die Priesterweihe und wurde als Vikar in das Kollegium der Kanoniker der Treptower Marienkirche aufgenommen. Seine Schule brachte er zu hoher Blüte; er arbeitete im Geiste der humanistischen Schulmänner jener Tage und bildete sich an ihren Schriften; von fern her, aus Westfalen und Livland, kommen Schüler herbei, und er sendet wiederum seine Schüler dem verehrten Murmellius nach Münster zu ihrer weiteren Ausbildung zu. Sein Brief an diesen vom 23. April 1512 zeigt, wie der Humanismus auch seine Theologie beeinflußt: er wendet sich von den Scholastikern ab, sieht in den Kirchenvätern die Quellen einer reineren Theologie; er fragt, ob die Gegenwart einen Vertreter dieser Theologie biete: Murmellius verweist ihn auf Erasmus. Dessen Schriften führen ihn auch zur Bibel, und mit immer größerer Vertiefung beginnt er Schriftlesungen zu halten, zu denen sich auch Bürger, Geistliche und Mönche einfinden. 1517 macht ihn Abt Boldewan zum Lektor der Schrift und der Kirchenväter an der neuerrichteten Klosterschule in Belbuck. Von hier aus durchreist er Pommern im herzoglichen Auftrage, um nach Urkunden und Chroniken zu forschen, die etwa für Spalatins geschichtl. Arbeiten brauchbar wären. Das wenige, das er dabei gefunden, verarbeitete er zu seiner am 27. Mai 1518 vollendeten Pomerania: im wesentlichen eine Kompilation, aber interessant durch die eingestreuten freimütigen Zeugnisse über das Volkswesen und die kirchlichen Zustände (vgl. v. Wegele, Gesch. der deutschen Historiographie, München 1885 S. 306 ff.). Gegen die Legendenprediger wie gegen den Ablaßhandel redet er scharfe Worte. In einer am 24. Juni 1519 (oder 1520?) vor Klerikern gehaltenen Predigt (hrsgeg. durch K. Au. Tr. Vogt in einem Greifswalder Univ.-Programm 1856 S. 13 ff.) greift er das zuchtlose Leben der Geistlichen unerschrocken an, verweist auf des Erasmus Ratio seu Compendium verae Theologiae, und fordert Bußfertigkeit statt Satisfaktionswerken, brüderliche Liebe statt der Stiftung von Seelmessen. Er selbst hat später dieser Predigt beigeschrieben, noch sei er papista, noch sei tempus erroris gewesen, aber doch sei auch schon die Sehnsucht „esse Christianus“ in ihm erwacht gewesen. Bald fielen ihm auch Luthers Schriften in die Hände. Dessen Predigten über die 10 Gebote und das V.-U. fanden seinen lebhaften Beifall; dagegen erschreckte ihn zunächst das die Fundamente der römischen Kirche erschütternde Buch de captiv. Babyl.: das sei ja Ketzerei in höchster Potenz! Aber nach wiederholter Lektüre muß er bekennen: die ganze Welt ist blind — dieser allein sieht die Wahrheit! Gewaltig gährt es jetzt im Treptower Freundeskreis. B. schreibt an Luther selbst, dieser antwortet mit Zusendung des Traktats de libertate Christiana und freundlicher Zuschrift (Abschrift dieser steht von Bugenhagens, nicht Luthers, Hand auf dem Titelblatt jener Schrift; vgl. J. Köstlin in StKr 1890, 597 und 763). Schon 1518 war sein Freund Peter Suave mit Herzog Barnim nach Wittenberg gezogen und lud ihn jetzt dorthin ein; im Frühjahr 1521 folgte er diesem

Rufe und des eigenen Herzens Zug; es war dicht vor Luthers Aufbruch nach Worms. Von Wittenberg aus sendete er den Treptower Schülern und Freunden einen längeren Brief, in dem er Luthers Lehre als die von ihm selbst freudig angenommene darlegte und solche Schriften des Reformators empfahl, an denen die Jugend sich in die praktisch religiösen Gedanken der Reformation einleben konnte (zur Datierung vgl. StKr 1889, 812 ff.). Er vertraute darauf, daß sein Kollege Andr. Knopke sie weiter in Heilserkenntnis fördern werde. In Wittenberg, wo er zunächst selber lernen wollte, — am 29. April 1521 wird er immatrikuliert — schloß der 36jährige schnell mit Melanchthon Freundschaft, der ihm seine griechische Textausgabe des Römerbriefs widmete; bald begann er daheim einem kleinen Kreise von Landsleuten die Psalmen auszulegen; aber der Andrang von Studenten nötigte ihn, eine öffentliche Vorlesung daraus zu machen. Die rasche Folge der Ereignisse während und nach Luthers Wartburgaufenthalt, der Übergang zu praktisch kirchlichem Reformieren (Meßkultus, Klostergelübde, Priesterehe) förderte seine innere Entwicklung und zog ihn in den Kreis der Mithandelnden hinein. Am 13. Oktober 1522 schloß er die Ehe mit seiner Walpurga — aber noch ohne feste Anstellung. Luther bemühte sich mit aller Macht, den trefflichen Dozenten in Wittenberg festzuhalten, denn schon drohte eine Abberufung nach Erfurt — aber es wollte sich nicht sofort ein freier Platz für ihn finden, und seine Lage wurde immer drückender. Da starb der Wittenberger Stadtpfarrer Simon Heyns, ein Bruder des Kanzlers Brück, um Michaelis 1523. Das Kapitel der Schloßkirche hatte das Besetzungsrecht, verschleppte aber geflissentlich die Sache. Da wählte der Rat „neben der gemeyn nach der evang. lere S. Pauli" Bugenhagen, und Luther griff kühn durch, proklamierte ihn von der Kanzel als Pfarrer über den Kopf des Kapitels hinweg, dessen Proteste wirkungslos blieben. Eine Fülle organisatorischer Arbeiten wartete hier seiner: er stellte die in der wirren Zeit aufgelöste Stadtschule wieder her, richtete tägliche Predigtgottesdienste ein, die Seelsorge an den Armen und Gefangenen wurde geordnet, für die Kommunikanten eine Privatbeichte mit Glaubensverhör eingeführt; an dem Kampf mit den Kanonikern der Schloßkirche um Reform auch ihres Gottesdienstes nahm er thätigen Anteil (StKr 1884, 517 ff. 1885, 555 ff.). In seinen Predigten trieb er die Hauptstücke evangelischer Heilslehre im Gegensatz gegen das Verdienst der Werke, schlicht und kräftig, wenn auch noch nicht frei von den Künsteleien der Allegorese (s. Osterprogramm der Universität Halle 1885). Als ein Hilfsbuch für Prediger veröffentlicht er Indices in Evangelia Dominicalia 1524. Er hilft bei der Übertragung des Neuen Testaments Luthers ins Niederdeutsche (zuerst in der Ausgabe von 1524, mehr noch in der von 1525). Seine Vorlesungen über den Psalter giebt er 1524 in einem starken Bande heraus und ersetzt damit Luthers schon bei Ps 22 abgebrochenen Kommentar. Ohne Berücksichtigung ihrer geschichtlichen Seite sind hier die Psalmen mit Hilfe der Allegorese zum „Gebet- und Liederbuch der evang. Gemeinde" gemacht, ein Werk, das Luther und die evangelischen Zeitgenossen mit heller Freude begrüßten, das daher auch wiederholt neu aufgelegt worden ist — so noch wieder 1544 in neuer Bearbeitung und Widmung nach Dänemark. Ebenso erschienen 1524 seine lateinischen Kommentare zu Dt und den Büchern Sa; in denen gleicherweise die Gegenwart aus Israels Gesetz und Geschichte beleuchtet wird; desgleichen Kommentare zu den meisten paulinischen Briefen und der Apostelgeschichte. Hier sehen wir zugleich in seine Thätigkeit an der Universtät hinein; ein Gehalt von 40 fl. wurde ihm als Professor erwirkt, das Johann der Best. 1526 auf 60 fl. erhöhte. Seine Kommentare sowie einige deutsche Schriften praktisch-religiösen Inhalts machten seinen Namen bekannt, — die deutsche Messe freilich, die 1524 unter seinem Namen erschien, ist vielmehr die des Gabriel Kantz, so daß B. gegen einen solchen Mißbrauch seines Namens protestieren mußte; auch eine Trauordnung wurde ihm von einem spekulativen Buchhändler untergeschoben. Schon im Spätsommer 1524 berief ihn die Nikolaigemeinde in Hamburg als ihren Prediger, und Luther redete ihm zu, dem Rufe wenigstens auf einige Zeit Folge zu geben, aber der Hamburger Rat protestierte gegen diese Berufung, sodaß B. nur übrig blieb, dem Rate in einem mannhaften Schreiben an jene Gemeinde seine Verantwortlichkeit dem Evangelium gegenüber aufs Gewissen zu legen. Er fühlte sich aber jetzt verpflichtet, der Hamburger Gemeinde durch eine größere Schrift im Kampf gegen die Prediger, die unter ihnen die evangelische Lehre verletzerten, besonders den Dominikaner Augustin v. Getelen, zu Hilfe zu kommen. So entstand 1525 seine Schrift „von dem Christenloven und rechten guden Werken" (gedruckt 1526, hochdeutsch bei Vogt, Bugenhagen S. 101—267), eine der besten volkstümlichen Darstellungen der lutherischen Reform in Heilslehre, Leben und

Kirchenwesen, in polemischer Zuspitzung gegen Rom; hier finden sich bereits die Grundzüge seiner nachmals verfaßten Kirchenordnungen. Für eine im Februar 1525 erfolgende Berufung nach Danzig wurde ihm Urlaub nicht gewährt. Bald darauf vollzog er Luthers Trauung; er rechtfertigte die Priesterehe und pries den Segen des evangelischen Pfarrhauses in der Schrift De conjugio episcoporum (Sommer 1525. Über seine Trauform s. StKr 1886, 163). Mit Jonas zusammen arbeitete er 1526 eine neue Ordnung für die Gottesdienste der Stiftskirche aus; 1527 wurde die Armenversorgung in Wittenberg durch ihn neu organisiert. Als die Pest im Herbst d. J. Wittenberg schwer heimsuchte, hielt er treu in der Seelsorge wie in der Versorgung der klein gewordenen Studentenzahl mit Vorlesungen aus. Damals entstand sein „Unterricht derer, so in Krankheiten und Todesnöten". Nach außerhalb greift er in die Bewegung der Zeit ein schon 1525 durch ein Sendschreiben an die Christen in England, die Sache der Wittenberger Reformation unterscheidend von dem Mißbrauch, den manche mit der evangelischen Freiheit machen. Im Abendmahlsstreit war er es, der 1525 von wittenbergischer Seite den Kampf gegen Zwinglis planmäßigen Vorstoß zuerst aufnahm: Contra novum errorem de sacramento corporis et sang. J. Chr. ad D. J. Hessum. Überlegt und scharf antwortete Zwingli 23. Oktober 1525: Ad Jo. Bugenhagii Pomerani epistolam responsio (Opp. Zw. III, 604 ff., vgl. A. Baur, Zwinglis Theologie II, 313 ff.). Als dann Butzer (oder wahrscheinlich Pellican) sich die Freiheit nahm, in die deutsche Übersetzung des Bugenhagenschen Psalters bei Ps 111 Zwinglische Abendmahlsgedanken einzufügen, und dann gar durch Sonderabdruck dieses Psalms unter Bugenhagens Namen für Zwinglis Lehre Propaganda gemacht wurde, protestierte er 1526 dagegen in der Schrift de Psalterio suo Germanice translato (Neudruck Hamburg 1709; vgl. W. Walther in NkZ VII, 919 ff.). Als sein letztes Wort in dieser Sache folgte 1528 die Schrift: „Publica de sacramento corp. et sang. Chr. confessio". (Über Butzers Erwiderungen vgl. außer Baums Biogr. die Schrift: Zur 400jährigen Geburtsfeier M. Butzers S. 110 Nr. 14, 111 Nr. 17.) Über seine Stellung zu den Lehrsätzen der Wiedertäufer s. StKr. 1886, 164 ff. Seine exegetischen Vorlesungen veranlaßten daneben neue Schriftkommentare, die teils durch ihn selbst, teils durch Unberufene veröffentlicht wurden (Hiob 1526, Römerbrief 1527). Sein besonderes Charisma kam zur Entfaltung in der Organisation des Kirchen- und Schulwesens an den verschiedensten Stätten in Norddeutschland. Von der Stadt Braunschweig berufen, weilt er dort vom 20. Mai bis Anfang Oktober 1528; Frucht die am 5. September von Rat und Gemeinde angenommene Braunschw. KO (Richter KOO I, 106 ff.; Neudruck von Hänselmann 1885; die Schulordnung auch in Monum. Germ. Paed. I, 25 ff.). Inzwischen ist er bereits nach Hamburg berufen, organisiert dort vom 9. Oktober 1528 bis 9. Juni 1529; Ergebnis die am 15. Mai förmlich angenommene KO (Richter I, 127 ff.; Neudruck von Bertheau 1885) und die Errichtung des Gymnasiums im Johanniskloster. Daneben suchte er von Hamburg aus brieflich die kirchlichen Verhältnisse in Ostfriesland zu ordnen. Eine Berufung dorthin lehnte er freilich ab, sendete aber die Bremer Joh. Pelt und Joh. Timann. Unterbrochen wurde diese Thätigkeit in Hamburg durch eine Einladung nach Flensburg zur Teilnahme an der von Herzog Christian angeordneten öffentlichen Disputation des Schwärmers Melchior Hofmann mit den Lutherischen (Hermann Tast u. a.) über die Sakramentslehre. Bugenhagen leitete die Verhandlungen; als dann der landesverwiesene Sakramentierer hinterher von Straßburg aus sich berühmte, Bugenhagen überwunden zu haben, veröffentlichte dieser das amtliche Protokoll. Von Hamburg kehrte er über Braunschweig, wo er zwei die Zwinglische Abendmahlslehre einschmuggelnde Prediger aus dem Lande trieb und damit der Gemeinde den Frieden wiederherstellte, Ende Juni 1529 nach Wittenberg zurück. In den Tagen des Marburger Gesprächs ruhte die Arbeit in Kirche und Universität auf seinen Schultern; er vertrat später Luther bei den Kirchenvisitationen, war beteiligt bei den Vorarbeiten für den Augsburger Reichstag, während dessen er predigend und lehrend Wittenberg versorgte. Noch während des Reichstages erschienen zwei Abgesandte aus Lübeck in Wittenberg und begehrten ihn nach ihrer Stadt. Am 28. Oktober traf er dort ein; die neue KO wurde durchberaten, eine neue Schule mit Lektorium und Bibliothek am 19. März 1531 durch ihn im Katharinenkloster eingeweiht. Die alten Bürgermeister wichen aus Amt und Stadt, ein neuer Rat aus Wullenwevers Partei übernahm das Stadtregiment, und am 27. Mai kam nunmehr die KO zu feierlicher Annahme (Neudruck Lübeck 1877). Aber auch jetzt blieb er noch mit verlängertem Urlaub, hielt mehrere Reihen von Katechismuspredigten, beriet von hier aus auch andere nieder-

sächsische Städte (Braunschweig und Rostock) gegen den sich hier und dort regenden Zwinglianismus und im Sinne konservativer Gestaltung des evangelischen Gottesdienstes. Hier schreibt er auch sein Buch „Von mancherlei christlichen Sachen“ und seine scharfe antirömische Streitschrift „Wider die Kelchdiebe“ (Wittenb. 1532). Auch an dem Kampf gegen die ersten Antitrinitarier der Reformationszeit (Joh. Campanus) beteiligt er sich durch Neuherausgabe der Schrift des Athanasius contra idololatriam gentium et de fide sanctae Trinitatis (vgl. de Wette IV, 427). Zu der Übertragung der Bibel Luthers ins Niederdeutsche fügte er die Vorrede und erläuternde Randbemerkungen hinzu (vollendet Lübeck, Ostern 1534). Ostern 1532 verließ er die Stadt und kehrte über Braunschweig, wo man wieder seiner bedurfte, nach Wittenberg zurück. Hier brachte der Regierungsantritt Johann Friedrichs ihm sofort neue Kirchenvisitationsarbeiten, aber auch im Juni 1533 in Gegenwart des Kurfürsten zugleich mit Aepinus und Cruciger die feierliche Promotion zum Dr. der Theologie, wobei er über den Unterschied des geistlichen Amtes und der obrigkeitlichen Gewalt disputierte (lib. Decanorum p. 28 ff.). Aus seiner Visitationsthätigkeit beriefen ihn November 1534 die Herzöge Barnim und Philipp nach Pommern. Auf dem Landtage zu Treptow a. R. (13. Dezember) gewann er alsbald bestimmenden Einfluß. Zwar protestierten der Bischof von Cammin, die Äbte und das Domkapitel gegen die vorgelegte Ordnung, und ein großer Teil der Ritterschaft verließ den Landtag; die Zurückgebliebenen und die Städte nahmen aber Predigt des Evangeliums, Abschaffung aller Papisterei und die von B. und den andern Predigern entworfene KO an, so daß letztere als Landtagsabschied ihre gesetzliche Sanktion erhielt (vgl. Hering in StKr 1889, 793 ff.), obgleich sie dem Landtage vielleicht nur als Entwurf vorgelegen hatte. Im nächsten Frühjahr wurde sie in Wittenberg gedruckt (Neudruck durch M. Wehrmann, Stettin 1893). Die Durchführung der neuen Ordnung, die Regelung der kirchlichen Finanzen, die Neuordnung des Schulwesens u. a. m. bereitete hier bei dem Widerstreben des altkirchlichen Klerus und der Ritterschaft besondere Schwierigkeiten. In Rügenwalde, wohin er zunächst den Herzog Barnim begleitete, bemühte er sich vergeblich um Reform der Mönche und Kanoniker. Er visitierte darauf im Verein mit herzoglichen Räten zuerst in Hinterpommern, dann in Stettin und Vorpommern; sein Versuch, aus den Kirchengütern in Stettin eine evangelische Universität zu gründen, schlug fehl, dafür konnte er wenigstens der heruntergekommenen Greifswalder Universität aufhelfen. Als er nach saurer, oft wenig erfolgreicher Arbeit im Sommer 1535 heimkehrte, übertrug ihm Herzog Philipp die vorbereitenden Schritte zu seiner Brautwerbung bei Maria, der Schwester Joh. Friedrichs. Zwei Jahre hindurch konnte er jetzt wieder seine Wittenberger Ämter verwalten. Jetzt trat er auch endlich (September 1535) in die theologische Fakultät als Mitglied ein. Wir finden ihn wieder als Dozenten thätig, der alt- und neutestamentliche Vorlesungen hält; wir sehen wie er nur zögernd und widerstrebend der jetzt von Luther geforderten und dem Wittenb. Superintendenten übertragenen Ordinationshandlung an evangelischen Geistlichen sich unterzieht (StKr 1894, 217 ff.; 1895, 168 ff.); wie er an der Wittenberger Konkordie (Mai 1536) teilnimmt als ein peinlicher Hüter der Lehrweise Luthers, wie auch auf sein Andringen in die von Luther für Schmalkalden aufgesetzten Artikel in der Abendmahlslehre anstatt der von Luther zuerst gebrauchten milderen Formeln der Konkordie schärfere Ausdrücke eingesetzt werden und dies für Melanchthon Anlaß wird, heimlich dahin zu wirken, daß diese „Schmalk. Artikel“ überhaupt nicht von den in Schmalkalden versammelten evangelischen Ständen offiziell angenommen wurden (Kolde in StKr 1894, 167 ff.). Auch im Kreise der in Schmalkalden erschienenen Theologen ist B. mit Amsdorf zusammen der Wortführer der den Oberdeutschen Schwierigkeiten bereitenden Partei. In den nachfolgenden Tagen der schweren Erkrankung Luthers steht er diesem als nächster Freund und Seelsorger zur Seite, wie 10 Jahre zuvor bei der leiblichen und geistlichen Anfechtung im Juli 1527. Eine neue große Mission stand ihm jetzt bevor, die Durchführung der Reformation in Dänemark. In kühnem Staatsstreich hatte Christian III. 1536 die Bischöfe verhaftet, ihre Güter eingezogen und ihre politische Macht damit gebrochen; aber nun galt es, das neue Landeskirchentum aufzurichten und zu ordnen. In Begleitung des Dänen Peter Plads (Petrus Palladius), der eben in Wittenberg theolog. Doktor geworden, und zweier anderer Gehilfen betrat B. am 5. Juli 1537 die dänische Küste, revidierte die von Tausen u. a. entworfene dänische KO (Ordinatio ecclesiastica Regnorum Daniae et Norwegiae et Ducatuum), krönte am 12. August in der Frauenkirche zu Kopenhagen König und Königin, ordinierte am 2. September 7 evangelische Theologen als Superintendenten für die erledigten Bischofs-

sitze (Palladius für Roeskilde), wobei der alte verdiente Reformator Tausen, wohl wegen seiner demokratischen Gesinnung, übergangen wurde; doch erhielt er bei der Wiedererrichtung der Universität (1. Okt.) den Lehrstuhl des Hebräischen. Während die neuen Superintendenten in ihren Diöcesen visitierten, widmete sich B. besonders der Reorganisation der Universität, an der er selbst alt- und neutestamentliche Vorlesungen hielt, um Nachwuchs für die neu zu besetzenden Pfarrstellen im Lande zu schaffen, und deren Rektorat er 1538 verwaltete, arbeitete daneben an neuer Gestaltung seines großen (erst 1544 vollendeten) Psalmenkommentars. Dem König, der ihm noch ein zweites Jahr Urlaub erwirkte, stand er als Ratgeber freundschaftlich nahe. Mit Befriedigung konnte er bei der Abreise (Karwoche 1539) auf das Gelingen des Werkes, einem großen Reiche eine lutherische Landeskirche begründet zu haben, zurückschauen; auf dem Herrentage zu Odense sah er noch, wie die KO die Sanktion der Reichsräte erhielt. Im Pfarramte hatte ihn Luther während dieser zwei Jahre vertreten. Daheim nahm er teil an der großen Revision der lutherischen Bibelübersetzung, einem Werke, dessen glückliche Vollendung er später alljährlich feierte. Wurde er nun auch nicht persönlich bei den nachfolgenden Religionsgesprächen beteiligt, so hatte er doch bei den Begutachtungen, die den Wittenberger Theologen aufgegeben wurden, verschiedentlich mitgewirkt. In Agricolas Streit mit Luther stand er zwar in der Lehre fest zu Luther, zeigte sich aber persönlich bemüht, auch dem Gegner brüderlich und vertrauend zu begegnen. Eine Berufung auf den Bischofsstuhl von Schleswig lehnte er ab, ebenso einen ehrenvollen Ruf an die Kopenhagener Universität; dagegen folgte er 1542 der Einladung des Königs nach Holstein, wo auf dem Rendsburger Landtage die dänische KO in niederdeutscher Übersetzung und Anpassung an die Verhältnisse der Herzogtümer (Richter KOO I, 353 ff.) fertig gestellt und angenommen wurde. Kaum war er heimgekehrt, so nötigten ihm die Waffenerfolge des schmalkaldischen Bundes gegen Heinrich von Braunschweig eine neue Arbeit auf: er sollte als provisorischer Superintendent des eroberten Landes gemeinsam mit Ant. Corvinus und Martin Görlitz hier das evangel. Kirchenwesen einrichten. Am 1. September begann er seine Arbeit in der Bischofsstadt Hildesheim, wo die Bürgerschaft bereitwillig am 26. September sich für die Reformation entschied. Die Visitation in den braunschweigischen Landen fand zwar besonders in den Städten freundliche Aufnahme, in den Klöstern stieß sie dagegen auf harten Widerstand; daneben hinderte ihren Erfolg die Gleichgiltigkeit der weltlichen Beamten und die Verwüstung des Kirchengutes, die der Krieg gebracht hatte. Die KO für Braunschweig-Wolfenbüttel, die im Herbst 1543 erschien (Richter II, 56 ff.), ist wesentlich B.s Werk; und die Hildesheimer KO von 1544 (Richter II, 79) ist wiederum in enger Anlehnung an diese gearbeitet. Die Widerwärtigkeiten, die er in dieser Visitation erlebt hatte, haben wohl dabei mitgewirkt, daß er im J. 1544 dem Ruf der pommerschen Herzöge auf den durch den Tod des Bischofs Erasmus v. Manteuffel erledigten Camminer Bischofsstuhl nur zögernd und bedingungsweise Gehör gab. Er erklärte sich bereit, das Amt eine Zeit lang und mit dem Recht, einen geeigneten Nachfolger zu wählen, zu verwalten; in dieser Form wiesen die Herzöge sein Jawort zurück und begehrten in neuer Werbung abermals eine volle Zusage. Da lehnte er definitiv ab, wenn er sich auch erbot, zeitweise mit Rat und That ihnen als Organisator zu helfen. So blieb er Wittenberg erhalten und konnte noch die letzten Lebensjahre Luthers an seiner Seite in ungetrübter herzlicher Freundschaft verleben. Hat dieser auch über die langen Predigten Bugenhagens manchmal im Ernst und Scherz geklagt, so ist ihm doch der Freund nicht allein einer der liebsten und vertrautesten Tischgesellen, sondern auch der bewährte Seelsorger und Tröster in Anfechtung und Not allezeit geblieben. Im letzten Stündlein in Eisleben hat ihm freilich sein Dr. Pommer nicht zur Seite stehen können, hat ihm aber am 22. Februar 1546 die Grabrede in der Schloßkirche gehalten. In den nachfolgenden Kriegs- und Angstzeiten blieb B. treu bei der Wittenberger Gemeinde, durchlebte mit ihr die Schrecken der Belagerung und stand ihr mit seinem Gebete und Mahnwort zur Seite. Er predigte unerschrocken, auch als der Kaiser als Sieger in der Stadt war. Die Milde, die der Kaiser walten ließ, und die Zusagen, die der neue Landesherr Moritz der Stadt gab, stimmten ihn zur Dankbarkeit gegen beide; so getreu er auch daheim und in der Kirche für den gefangenen Kurfürsten betete, so hing doch sein Herz vor allem an der Universität Wittenberg: diese zu erhalten und mit ihr verbunden zu bleiben, war ihm Herzensanliegen. Da nun der kluge Diplomat Moritz ihm mit besonderem Vertrauen und Gunstbezeugungen begegnete, so söhnte er sich leichter mit den neuen Verhältnissen aus, als viele eifrige Bekenner für statthaft hielten, und so begann

jetzt zum erstenmale im eigenen Lager Verstimmung, Anklage und auch bald häßliche Verleumdung gegen ihn sich zu erheben. Die gehässige Rede ging um, daß er für Geldgeschenke käuflich gewesen sei. Wir verdanken ihm aus dieser Zeit die interessante „Historie, wie es uns zu Wittenberg ergangen in diesem vergangenen Krieg" (1547; abgedruckt bei Hortleder III, 447). Nun wurde er aber auch weiter in die Interimspolitik, wie sie Kurf. Moritz betrieb und Melanchthon theologisch vertreten mußte, hineingezogen. Sein persönlicher Anteil war dabei freilich gering gewesen, ja man hatte ihn, da er in Alten-Zelle Widerstand geleistet, hernach nach Jüterbogk nicht mitberufen. Aber gerade die Konzessionen, die man in Kultusfragen dem katholischen Ceremoniell gemacht hatte, fanden eine gewisse Sympathie bei ihm, der das norddeutsche Luthertum einen möglichst konservativen Anschluß an katholische Kultusformen gelehrt hatte; er übersah nur, nach Herings treffendem Wort, „daß was ursprünglich Anbequemung an die Schwachen gewesen ist, jetzt zu einer Nachgiebigkeit gegen die Starken und Mächtigen wurde" (vgl. Justini Meyeri, Archidiac. Oldenburg., Diatribe hist. theol. de Bugenhagii lapsu adiaphoristico, Hamburg 1710). Sein Verhalten kostete ihm das Vertrauen des alten Kurfürsten wie des Herzogs Albrecht von Preußen; alte Freunde wendeten sich von ihm ab. Als seine Rechtfertigungsschrift ließ er 1550 seinen Kommentar zum Propheten Jonas: Jonas propheta expositus (vgl. O. Vogt in JprTh XIII, 21 ff.) ausgehen, in dem er seinen unveränderten Protest gegen die römische Kirche, deren Lehren und Institutionen er aus der montanistischen (!) Häresie abzuleiten versucht, kräftigen Ausdruck giebt. Daß er hier auch 1 Jo 5, 7 in energischen Worten als unechten Zusatz aus der Bibel für alle Zeiten ausgemerzt haben will und die Feigheit des Erasmus tadelt, der trotz besseren Wissens den Vers doch wieder aufgenommen, gab noch 1731 dem Bautzner Pastor J. Christof Lange Anlaß, ihn für das Unglück verantwortlich zu machen, „daß in ganzen 25 Bibeldrucken dieser wichtige und göttliche Spruch ausgelassen" (Bugenhagens Leben, Baudissin 1731 S. 65). Mit herzlicher Teilnahme und Fürbitte blickte er nach dem der Reichsacht verfallenen bekenntnisfreudigen Magdeburg herüber, mit schweren Besorgnissen auf das wieder versammelte Tridentiner Konzil. Erleichtert atmete er auf nach dem Zuge, den Moritz gegen den Kaiser unternommen, und nach der Befreiung Johann Friedrichs. Den Glückwunsch freilich, den er diesem jetzt sendete, beantwortete der alte Fürst mit einer unmißverständlichen Klage über die „Ärgernisse, Spaltung und Irrung", die durch die Wittenberger unter den Lehrern der Augsburgischen Konfession angerichtet worden seien (Vogt, Bugenhagens Briefwechsel S. 544). In der Kriegsunruhe des Jahres 1556 erhob er „aus kurfürstlichem Befehl und aus eigenem Bedenken" noch einmal seine Stimme in einer „Vermahnung an alle Pastoren" zu düsterer Schilderung des hereinbrechenden Weltendes, auf welches die Kriegsnöte ebenso wie das Rasen der Papisten und der Rottengeister hinwiesen, und ermahnte zu rechter Sündenerkenntnis und zu treuem Festhalten an der „in den Symbolis und in gemeiner Konfession der Kirchen in diesem Lande" bezeugten christlichen Lehre. Im nächsten Jahre mußte er unter dem Druck des Alters das Predigen einstellen, er erblindete auf einem Auge und seine Gestalt verfiel; aber frischen Geistes, in Schriftbetrachtung und Gebet wartete er des letzten Stündleins. In der Nacht vom 19. zum 20. April 1558 ging er heim und fand in der Pfarrkirche links vom Altar seine Ruhestätte.

Er war der Organisator des norddeutschen, speziell des niedersächsischen Landeskirchentums gewesen, der mit praktischem Sinn — in Geldsachen ein guter Rechner — die materiellen Grundlagen gesichert, in konservativem Geiste die Gottesdienstordnungen gestellt, mit gutem Verständnis ihr Schulwesen eingerichtet hat. Theologisch von Luther geleitet, mit tüchtiger Bibelkenntnis ausgerüstet und mit Interesse für kirchengeschichtliche Studien, hat er doch seine Bedeutung überwiegend als der umsichtige Praktiker gehabt, dessen Kirchenordnungen den Charakter des norddeutschen Luthertums ganz wesentlich festgestellt haben. Diese bieten manches Eigenartige, z. B. daß er in Braunschweig dem Landesheiligen St. Autor, in Hamburg dem hl. Ansgar besondere Festtage bestimmt, an letzterem Orte bereits ein Reformationsfest einführt u. dgl. Daß er in seinen KOO beim Abendmahl gar keine Spendeformel anordnet, teilweise den Gebrauch einer solchen direkt ausschließt, sei hervorgehoben, ebenso seine Voranstellung des V.-U. vor die Verba coenae in der Abendmahlsliturgie, wodurch die irrige Meinung aufkam, als ob es Bestandteil des Konsekrationsaktes sein solle. Bedeutsam und in unsern Tagen wieder erneuert ist sein Vorschlag, kommunionlose Hauptgottesdienste mit Präfation und Sanctus zu anbetendem Abschluß zu bringen (Braunschw. KO). Be-

sonders verdienstlich waren die Anordnungen, die er in allen seinen KOO für regelmäßige Predigtcyklen über den Katechismus zum Besten der Jugend und des Gesindes traf.

Sein Sohn Johannes wurde Ostern 1552 Baccalaureus, am 3. August 1553 Magister, rückte 1557 in die philos. Fakultät ein, wo er die Professur der orientalischen Sprachen bekleidete; am 3. März 1560 wurde er daneben als Schloßprediger ordiniert, am 18. März 1570 trat er in die theol. Fakultät über, die ihn am 11. Mai zum Doktor promovierte; 1575 erhielt er die Wittenberger Superintendentur, 1582 vertauschte er diese mit der Propstei in Kemberg, wo er 1592 starb. Ohne je besonders hervorzutreten, gehörte er dem Kreise der Wittenberger Melanchthonianer an. Seine Schwester Sara war in zweiter Ehe (seit 1549) mit dem bekannten Georg Krakow, dem Opfer des kryptocalvinistischen Streites, vermählt.

Das Andenken B.s ehrt u. a. das 1856 gestiftete Bugenhagensche Gymnasium in Treptow a. R., das sich seinen Wahlspruch angeeignet hat: Si Jesum bene scis, satis est, si cetera nescis: Si Jesum nescis, nihil est, quod cetera discis.

G. Kawerau.

Bulgaren, Bekehrung zum Christentum. — Zeuß, Die Deutschen und ihre Nachbarstämme, München 1837 S. 710; Dümmler, Die südöstl. Marken des fränk. Reichs im Arch. für österr. GQ. X (1853) S. 1 ff.; Hergenröther, Photius, 1. Bd Regensburg 1867 S. 594 ff. u. ö.; Jireček, Geschichte der Bulgaren, Prag 1876

Die Bulgaren waren nach Jireček, der Schafarik folgt, ein Volk finnischen Stammes. Nach Jordanis (Gethic. V, 37 S. 63 ed. Mommsen, vgl. Theoph. chron. z. J. 671 S. 545 ed. Bekker) hausten sie im 5. Jahrhundert am schwarzen Meer. Unter der Regierung Theoderichs d. Gr. stießen sie wiederholt mit den Ostgoten zusammen. Nach Ennodius hinderte Theoderich schon vor der Einnahme Italiens (487) das weitere Vordringen des bis dahin unbesiegten Volkes nach Westen (Paneg. S. 266 f. ed. Hartel). Einen späteren Sieg verzeichnet Cassiodor z. J. 504: Virtute dn. regis Theoderici victis Vulgaribus Sirmium recepit Italia (Chr. ed. Mommsen S. 160). Wie gegen den Westen, so richteten sie ihre Angriffe auch gegen das byzantinische Reich. Unter Konstatin Pogonatus setzte sich seit 679 eine bulgarische Horde zwischen der Donau und dem Hämus fest. Nach und nach dehnten sich ihre Eroberungen nordwestlich bis gegen die Mündung der Save aus (s. Jireček S. 126 ff.).

Das Land, das die Bulgaren einnahmen, war von slawischen Stämmen bewohnt. Es scheint, daß die Eroberer verhältnismäßig frühzeitig die eigene Sprache aufgaben und die der unterworfenen Slawen annahmen. Beide verschmolzen zu einem Volk, das den Namen der Eroberer und die Sprache der Unterworfenen bewahrte.

Als die Balkanslawen unter bulgarische Herrschaft kamen, waren sie noch Heiden; auch das neuentstehende Mischvolk war demnach heidnisch. Dem Eindringen des Christentums setzte es sich zunächst schroff entgegen: man hört von der Hinrichtung von christlichen Bischöfen und Gefangenen in der 1. Hälfte des 9. Jahrhunderts (Theoph. cont. V, 5 S. 216, vgl. Jireček S. 147 f.).

Ein Umschwung trat unter dem Fürsten Bogoris (c. 852—888). ein. Er hatte mit den Franken, wie mit den Griechen zu kämpfen. Wie es scheint, stellte er nach beiden Seiten hin, um den Abschluß des Friedens zu erleichtern, seinen Anschluß an die christliche Kirche in Aussicht. Wenigstens meldete Ludwig d. D. zu Anfang des Jahres 864, dem Papste Nikolaus I., quod ipse rex Vulgarorum ad fidem velit converti (Jaffé 2758). Im Herbst folgte der Friede von Tulln (Böhmer-Mühlbacher 1412a). Wenn sich der Bulgarenfürst in demselben Jahr in die orientalische Kirche aufnehmen ließ (Theoph. chron. cont. IV, 13 S. 163, vgl. Photii epist. I, 13, 3 f. S. 723 und 35 S. 735, für die Datierung sind die „noch nicht zwei Jahre“ § 4 entscheidend) und dadurch die Abtretung eines nicht unbedeutenden Gebiets von seiten der Griechen erlangte (Theoph. cont. IV, 15 S. 165 vgl. Jireček S. 153), so sieht man, daß er den Religionswechsel lediglich als ein Geschäft betrachtete, durch das ein möglichst großer Vorteil erkauft werden sollte. Auch daß er Kaiser Michael III. zu Ehren selbst den Namen Michael annahm, ist bezeichnend (Theoph. cont. l. c.). In Konstantinopel war man auf das Höchste erfreut und man gab sich, wie der Brief des Photius beweist, wenigstens den Anschein, als glaube man an die Aufrichtigkeit seiner Bekehrung. Photius unterließ nicht, in einem ausführlichen Brief ihn über alles das zu unterrichten, was für einen orthodoxen Fürsten zu wissen notwendig war. Weniger

zufrieden mit der Bekehrung ihres Chans waren die Bulgaren; es kam zu Empörungen, die Bogoris mit Gewalt niederzuschlagen wußte (Theoph. cont. IV, 15 S. 164 vgl. Annal. Bertin. z. J. 866 S. 85). Trotz des Anschlusses an Konstantinopel dachte der verschmitzte Barbar nicht mit dem Abendland zu brechen. In derselben Zeit, in der er sich von Photius über die Orthodoxie unterweisen ließ, sandte er eine Gesandtschaft an Papst Nikolaus I. Er bewies dem Gegner des Photius sein kirchliches Interesse und die Reinheit seiner Gesinnung dadurch, daß er ihm eine Fülle von Fragen vorlegte, über die er von Rom Belehrung erwartete. Nikolaus sandte sofort die Bischöfe Paul von Populonia und Formosus von Porto, um von dem neuen Kirchengebiet Besitz zu ergreifen. Auch beantwortete er die Fragen des Bulgarenfürsten mit viel mehr eingehendem Ernst, als Bogoris verdiente (Responsa ad consulta Bulgarorum, Mansi 15. Bd S. 401 ff. vgl. Vita Nicol. 68 ff. lib. pontif. ed. Duchesne S. 164). Endlich sollte die Bekehrung auch für das Verhältnis zum fränkischen Reich Frucht tragen. Deshalb ging eine bulgarische Gesandtschaft zu Ludwig d. D., um die Zusendung christlicher Priester von ihm zu erbitten (Ann. Bert. z. 866 S. 86). Auch Ludwig war entgegenkommend; in seinem Auftrag zog im J. 867 Ermanrich von Passau mit zahlreichem priesterlichen Gefolge die Donau abwärts (Ann. Fuld. z. 867 S. 65). Selbst Karl d. K. blieb nicht zurück; er erhob von der französischen Kirche eine große Summe, um die Beschaffung von Kirchengeräten und Büchern für die bulgarische Kirche möglich zu machen (Ann. Bert. l. c.). Aber das war alles vergeblich. Als Ermanrich nach Bulgarien kam, fand er das Feld bereits durch die römischen Priester besetzt; er kehrte deshalb, ohne etwas ausgerichtet zu haben, nach Deutschland zurück. Die Gemeinschaft mit Rom dauerte nur wenige Jahre länger. Bogoris wünschte Formosus von Porto als bulgarischen Erzbischof; Nikolaus I. jedoch lehnte die Erfüllung dieser Forderung ab (vita Nicol. 73 f. S. 165); Bogoris fand sich darein und machte einen neuen Vorschlag; als aber Hadrian II. auch diesen zurückwies (vita Hadriani 61 ff. S. 185), so riß ihm die Geduld; er wandte sich nun nach Konstantinopel. Dort nahmen seine Gesandten an der Schlußsitzung der 8. allgemeinen Synode 28. Februar 870 teil (Mansi XVI S. 158) und erreichten unter Widerspruch der römischen Gesandten nach Schluß der Synode von den Vertretern der orientalischen Patriarchen die Erklärung, Bulgarien gehöre zum Patriarchate von Konstantinopel (vita Hadr. 46 ff. S. 182). Nun mußten die römischen Priester aus dem Lande weichen, und die neue Kirche wurde in Gemeinschaft mit Konstantinopel organisiert. Der Patriarch Ignatius konsekrierte einen Erzbischof und mehrere Bischöfe. Natürlich protestierte Hadrian (871, Jaffé 2943). Aber vergeblich. Ebenso vergeblich waren die Bemühungen Johanns VIII. eine Änderung herbeizuführen (Jaffé 2962, 2996, 2999, 3130 ff., 3146 ff., 3261, 3265, 3360, 3379). Bulgarien blieb, wie es durch seine geographische Lage geboten war, ein Glied der orientalischen Kirche. **Hauck.**

Bulgari (Bougres) als Ketzername s. Katharer.

Bulgarien, kirchl. Statistik. — Jireček, Gesch. d. Bulgaren, 1876; Jireček, Das Fürstentum Bulgarien, 1891; Prinz von Battenberg, Franz Joseph, die wirtschaftl. Entwicklung Bulgariens, 1891; Persönl. Informationen des Referenten im Lande.

Bulgarien, Fürstentum unter der Oberhoheit des Sultans, leistet eine thatsächliche Anerkennung der letzteren durch eine Tributzahlung für die vormals autonome Provinz Ostrumelien, welche 1885 als Südbulgarien mit dem Fürstentum vereinigt wurde. Der Staat umfaßt 99276 qkm und hat heute etwa 3,3 Mill. Bewohner. Unter diesen bilden die Bulgaren nur die Mehrheit der Bevölkerung und haben in sehr beträchtlicher Anzahl Angehörige anderer Nationalität neben sich im Lande. Zu denselben gehören vor allem die Türken, deren man noch 600000 zählt, obwohl eine starke Auswanderung seit 1877 stattgefunden hat. Ungleich kleiner sind die anderen fremden Völkerbruchteile. Es giebt 60000 Griechen, 50000 Zigeuner, 25000 Juden, größtenteils dem sehr geachteten Zweige der „Spanioljuden“ (vertrieben aus Spanien im 16. Jahrhundert) angehörig, dazu eine etwa dreifache Zahl aus anderen Nationen. Die bulgarische Nationalität selbst ist also mit etwa 2,5 Millionen Seelen im Lande vertreten. Dieses Volk, welches im Jahre 482 n. Chr. zuerst in den Völkerbewegungen am Pontus genannt wird, ist von turanischer Abstammung und gründete i. Jahre 680 ein Reich südlich der unteren Donau, als die oströmische Macht durch die Angriffe der Araber schwer bedrängt war.

Bald gaben die Bulgaren ihre nationale Eigenart auf und nahmen die jener Slaven an, welche zweifellos die Mehrzahl der Landesbewohner bildeten. 864 wendete sich das Volk unter Vortritt seines Fürsten Boris allgemein dem Christentum zu, erwies sich aber auch weiterhin als erobernde Macht unter dessen Sohn, Symeon, welcher das heutige Albanien bis zur Adria eroberte und eine autokephale Kirche seines Staates zu wege brachte. Doch wurde dieses Bulgarenreich im 11. Jahrhundert durch die oströmischen Kaiser vernichtet. Es entstand gleichwohl 1186 ein neuer Bulgarenstaat, welcher allerdings wieder geteilt wurde. Durch den Sultan Bajasid I. fand derselbe 1393 seinen Untergang. Bis 1876 übte die türkische Regierung in den bulgarischen Gebieten eine ungestörte Herrschaft aus. Damals mehrten sich lokalen Aufstände; es kam zu einer grausamen Gegenbewegung durch türkische Baschi-Bosuks und nach Ablehnung des russischen Antrags auf Schaffung zweier autonomer bulgarischer Provinzen zu dem russisch-türkischen Kriege von 1877/78. Dessen Folge war das auf dem Berliner Kongresse hergestellte Fürstentum Bulgarien mit der Hauptstadt Sófia und der unter einem christlichen Statthalter des Sultans stehenden Provinz Ost-Rumelien. Fürst des neuen Staates wurde Alexander, Prinz von Battenberg, welcher aber nach einer für das bulgarische Volk ehrenvollen Besiegung einer schmählichen Militärrevolte 1886 auf den Thron verzichtete, indem er auf Anraten des deutschen Reichskanzlers dem Widerwillen des Kaisers Alexander II. von Rußland gegen ihn wich. Nach längerer provisorischer Regierung wurde im Juli 1887 Fürst Ferdinand als Nachfolger gewählt und führte von da an die Regierung; aber erst 1895 wurde er von Rußland und den anderen Mächten anerkannt. — Das von der Natur größtenteils mit einem ergiebigen Boden ausgestattete Land besitzt die Bedingungen günstiger kultureller Entfaltung, und die Bevölkerung zeigt sich durch Anlagen, Arbeitstüchtigkeit und kernhaften Sinn angemessen geartet, auf Grund der natürlichen Vorteile ihres Gebietes die Reihe der zivilisierten Völker Europas vorteilhaft zu ergänzen. In kirchlicher Hinsicht bedarf es diesbezüglich allerdings noch kräftigen Fortschrittes. Fast alle nichttürkischen Staatsangehörigen (2,5 Mill.) gehören der orthodoxen bulgarischen Kirche an, welche ihr eigenes Oberhaupt an dem Exarchen zu Konstantinopel besitzt. Diese Würde ist eine junge Schöpfung, indem erst im März 1872 durch ein Iradé des Sultans eine Oberleitung der bulgarischen Kirche unter Abtrennung dieser Aufgabe von den Vollmachten des griechischen Patriarchen hergestellt wurde. Dem Exarchen sind außer den Bischöfen im Fürstentum Bulgarien auch jene zu Ochrida in Albanien und zu Scoplje (Üschküb) am Vardar untergeben. Im Fürstentum aber bestehen 10 Bistümer, welche für ihren Unterhalt und jenen der niederen Geistlichkeit jährlich 800000 Fr. vom Staate beziehen. Die letztere nun ist es, deren Ausbildung zweifellos noch sehr beträchtliche Fortschritte machen müßte, um z. B. einigermaßen jener der serbischen Popen im südlichen Ungarn ähnlich zu werden. Trotz des politisch nicht geringen Einflusses der Popen, wesentlich darauf beruhend, daß sie zur Türkenzeit vielfach als Vertreter der nationalen Empfindungen thätig waren, ist doch ihre Wertschätzung beim bäuerlichen und bürgerlichen Mittelstande nicht ohne Grund gering. Die Klostergeistlichkeit steht im ganzen geistig keinesfalls höher. Denn wenn auch das angesehenste Kloster des Landes, jenes des hl. Johannes auf dem Rilogebirge, geistig gefördertere Mönche besitzt, so machen z. B. die Insassen des vielgerühmten Klosters St. Nicola, nahe dem Schipkapasse, einen bedauerlichen Eindruck. So ist die Volksbildung fast ganz auf die Schule angewiesen. Das Unterrichtswesen ist denn auch ein rege ausgebildetes. Jede Dorfgemeinde hat eine Volksschule; dazu giebt es 25 Mittel- bezw. Fachschulen, welche sämtlich Staatsanstalten sind. Private Volksschulen unterhalten auch die Angehörigen fremder Staaten und altbulgarischer orthodoxer Konfessionen, sowie auch die Bulgaren anderer Konfession. Die Griechen haben etwa 50, die katholischen Bulgaren 10 Schulen, die protestantischen Bulgaren 4 (sie sind meist durch die Thätigkeit der amerikanischen Methodisten gewonnen, welche in Samakov eine Art Seminar unterhalten). Auch die Juden und die Armenier besitzen mehrere Volksschulen, wie die Türken deren 770. In der Hauptstadt Sofia findet sich eine deutsche katholische Volksschule von Ordensbrüdern, aber auch eine protestantische mit 2 Lehrern. Beide Anstalten werden von Kindern verschiedenster Nationalität besucht. Dies erinnert an die Organisation der Minderheitskonfessionen. Am stattlichsten ist jene der Griechen, welche 5 sogen. Metropoliten haben, 4 im Osten des Landes, einen in Philippopel. In letzterer Stadt waltet auch ein katholischer Bischof seines Amtes. Die protestantischen Deutschen haben eine Kirche und einen Pfarrer in Sófia, welchen die Gemeinde sich vom Oberkirchenrat zu Berlin zur Anstellung em-

pfehlen zu lassen pflegt. Es werden aber nur etwa 400 protestantische Deutsche (darunter auch Schweizer) im ganzen Staate sein, wie man etwa 1400 protestantische Bulgaren vorfindet. Dr. W. Götz.

Bull, George, gest. 1710. — Nelson, Life of Bishop Bull; Biogr. Brit. (ed. Kippis) II, 695; St. James Lect., II. Ser.: Clasic preachers of the Engl. Church; Encycl. Brit. IV, 517; Dict. of Nat. Biogr. VII, 236 ff.

G. Bull ist geb. 25. März 1634 in Wells, studierte in Oxford (Exeter Coll.), wurde nach Verwaltung mehrerer staatskirchlicher Pfarreien 1705 Bischof von St. Davids und starb 1710. Eifriger Vertreter der Staatskirche gegen den Dissent und die römische Kirche, hat er sich weniger durch seine praktische und kirchenpolitische Thätigkeit als durch gelehrte, gründliche und scharfsinnige theologische Arbeiten einen Namen gemacht. Nachdem er in der „Harmonia apostolica" (1670) die prinzipielle Einheit der Lehren der Apostel Paulus und Jakobus gegen den Widerspruch seiner eigenen Kirche nachzuweisen versucht hatte, wandte er sich mit durchschlagendem Erfolge der trinitarischen Frage, wie sie von den vornicänischen Vätern vertreten war, zu. Auf diesem Gebiete wurden seine Arbeiten bahnbrechend für ihre Zeit. Sein bedeutendstes Werk, das seinen Nachruhm begründete, ist die 1685 erschienene „Defensio Fidei Nicenae", in der er nachwies, daß die Lehre von der Trinität lange vor Nicäa ein Glaubensartikel der christlichen Kirche gewesen sei. Dies Werk ist auch für die neueren Forschungen, von denen es längst überholt ist, insofern nicht bedeutungslos, als es eine gründliche und seitdem selten wieder erreichte Prüfung aller einschlägigen Partien der vornicänischen Litteratur bietet, und gilt insofern in der englischen Theologie immer noch als locus classicus für die trinit. Frage. Die gegen seine Untersuchungen erhobenen Einwände richten sich in der Hauptsache gerade gegen das, was als Vorzug der Arbeit bezeichnet werden muß: gegen die geschlossene Durchführung des Themas (die vornicänische Theologie), die es ihm verbot, auf irgend welche abseits vom Wege der Beweisführung liegenden, wenn auch an sich interessanten Fragen einzugehen, andererseits aber ermöglichte, in der Beschränkung den Meister zu zeigen und seine These in dem festen, unverrückbaren Aufbau streng sachlicher Beweisführung der theologischen Welt zu bieten. Antworten auf Nebenfragen, die von seinen Kritikern gefordert wurden, lehnte er ab. Als Ergänzung zum Hauptwerke veröffentlichte er 1694 das „Judicium Ecclesiae Primitivae", indem er gegen Episkopius behauptete, daß die nicänischen Väter den Glauben an die wesenhafte Gottheit Christi als notwendige Voraussetzung für die Angehörigkeit zur christlichen Kirche angesehen hätten. Auf gleichen Linien bewegt sich sein letztes Werk: „Primitiva et Apostolica Traditio"; hier wandte er sich gegen Daniel Zwicker, der die Gottheit, Präexistenz und Menschwerdung Christi als häretische Erfindungen bezeichnete. Die drei Werke bilden eine Art Trilogie. Bossuet und die französischen Prälaten waren über die glänzende Verteidigung der „katholischen Kirche" durch einen Protestanten so erfreut, daß dem englischen Bischof auf einer Synode von St. Germain „die aufrichtigen Glückwünsche des gesamten Klerus von Frankreich für den großen Dienst, den er der Kirche durch den Nachweis der Notwendigkeit des Glaubens an die Gottheit Christi" erwiesen habe, ausgesprochen wurden. Die beste Ausgabe von B.s Werken (in 7 Bdn) ist von Burton, Oxford (mit einem „Leben" Bulls von Nelson) geliefert worden. Rudolf Buddensieg.

Bulla in coena domini, Bulla coenae, Bulla Jovis sanctae, Nachtmahls-Gründonnerstags- und Chardonnerstagsbulle. — Le Bret, Pragmatische Geschichte des so berufenen Bulla In Coena Domini, Ulm 1769; Reusch, D. Index d. verbot. Bücher 1, 71, Bonn, 1883; Döllinger, D. Papstthum 215 ff. (München 1892).

Nach altem Gebrauche wurde in der Kirche an gewissen Tagen gegen solche Personen, welche sich beharrlich als kirchlich Ungehorsame zeigten, ein allgemeines Kontumazialverfahren (processus generalis) eingeleitet und der Bann verhängt. Als solche Tage (dies solennes, de quibus Romani Pontifices processus consueverunt facere generales; Clem. 1 de judiciis [II, 1] Conc. Vienn. 1311) erscheinen in Rom schon in der Glosse zu der angeführten Stelle der Donnerstag in der heiligen Woche, das Himmelfahrtsfest und das Fest Petri und Pauli; der Donnerstag vor Ostern scheint am häufigsten dazu benutzt zu sein; denn er war dies indulgentiae, der Tag, an welchem die Büßenden in der Kirche wieder rezipiert wurden (Durandus, rationale divinorum officiorum lib. VI. cap. 73), so daß die Verdammung der

nicht zu bekehrenden Sünder dem gegenüber um so stärker hervortrat. Beispiele liegen seit dem 12. Jahrhundert vor. So der Bann Paschalis II. über Heinrich IV. in coena domini a. 1102 (Chron. Ursperg. ad a. 1102), Gregors IX. über Friedrich II. in coena domini 1227 (Rainald, annal. ad. h. a. nr. 30 sq.). Während dieses processus speciales sind, wurden schon im 13. Jahrhundert auch jene processus generales zu Rom üblich, durch welche am Kardonnerstag ganze Klassen von Personen in den Bann gethan wurden. Von Rom aus verbreitete sich dies Verfahren weiter. Vorzüglich sind die Häresien Veranlassung zur Publikation der processus. Die nach und nach gegen die Häretiker ergangenen Festsetzungen verband Nikolaus II. im Jahre 1280 zu einem Ganzen (Bullarium Magnum ed. Luxemburg. Tom. I. fol. 156). Darauf stützt sich der betreffende Passus in dem Erlasse der späteren Päpste (Urban V. 1364 Bulla c. 1,261 eigentlich die erste Redaktion), welche besonders seit den reformatorischen Bewegungen des 15. Jahrhunderts Gelegenheit zu Nachträgen erhielten. Leo X. übersendete, als die kirchlichen Freiheiten im Erzbistum Köln verletzt wurden, im Jahre 1515 dem Erzbischofe Hermann von Wied den damaligen processus annualis zur Publikation (Urkunden bei Hartzheim, Concilia Germaniae Tom. VI. fol. 142 sqq.). Im Jahre 1524 wurden auch Luther und seine Anhänger in die Bulle aufgenommen. Ergänzungen erhielt dieselbe noch durch Paul III. 1536 (Bullarium Magnum Tom. I. fol. 718 sq.), Pius V. 1566, Gregor XIII. 1578 (Hartzheim, Concilia Germ. Tom. VIII. fol. 899 sq.), 1583 (Bullarium Magnum Tom. II. fol. 496 sq.), Paul V. 1609 (Bullarium cit. Tom III. fol. 281 sq.), Urban VIII. 1627 (Bullarium cit. Tom. IV. fol. 117 sq.). In dieser letzten Gestalt findet sich die Gründonnerstagsbulle bei Le Bret. Die Publikation in den einzelnen deutschen Diöcesen wurde bei Gelegenheit der Revisionen wiederholt anbefohlen. So für Augsburg die von Pius V. im Jahre 1567 (Hartzheim a. a. O. Tom. VII. fol. 175), für Breslau die von Gregor XIII. im Jahre 1580 (Hartzheim a. a. O. Tom. VII. fol. 892) u. a. Philipps, Vermischte Schriften 2, 377 fg. — Form und Inhalt der Bulle ergeben ihre allmähliche Komposition teils aus den Dekretalen älterer Zeit, teils aus späteren durch besondere Umstände veranlaßten päpstlichen Konstitutionen. Diese Quellen sind im wesentlichen nachgewiesen in der Vorbemerkung zur Bulle Paul V. von 1609, im Bullarium cit. Tom. III. fol. 281. In ihrer spätesten Gestalt beginnt die Bulle mit einer Exkommunikation der einzelnen aufgezählten Häretiker und Schismatiker; hierauf derer, welche von päpstlichen Erlassen an ein künftiges Konzil appellieren; der Seeräuber und Verletzter von Schiffbrüchigen u. s. w.

Es kann nicht auffallen, daß ein Teil dieser Bestimmungen bei den weltlichen Mächten, in deren Gerechtsame dadurch eingegriffen wurde, Widerspruch fand und nach und nach in den einzelnen Ländern die Vorlesung der Bulle untersagt ward (m. s. darüber Friedberg, Die Gränzen zw. Staat und Kirche, Register s. v. In Coena Domini), Clemens XIV. unterließ es deshalb, im Jahre 1770 die sonst übliche Vorlesung in Rom selbst anzuordnen und später geschah sie wenigstens nicht mit voller Feierlichkeit. Aufgehoben indes ist die Bulle erst durch Papst Pius IX. Const. Apostolicae sedis vom 12. Oktober 1869 — qua censurae latae sententiae limitantur — (abgedruckt bei Friedberg, Aktenstücke zum Vatikan. Konzilium S. 403 fg.). Indes ist die Aufhebung nur formell. Dem Inhalte nach ist die genannte Konstitution an nicht wenigen Punkten, namentlich hinsichtlich der Ketzer, eine Wiederholung der Bulla Coenae. (Jacobson †) E. Friedberg.

Bulle, Bullarium s. Breve oben S. 391.

Bullinger, Heinrich, gest. 1575. — Litteratur (außer den im Art. zu nennenden Schriften, den zeitgeschichtlichen Quellenwerken und den neuen Zwinglibiographien u. Dogmengeschichten): B.s Autobiographie (Skizze), mit einigen Aktenstücken gedruckt in Miscell. Tigur. III (1722) S. 1—71; J. W. Stucki, oratio funebris (1575); Josias Simmler, narratio de ortu vita et obitu H. B. (1575); Ludwig Lavater, Vom Läben des Herren H. B. (1576), gedruckt Miscell. II S. 1—103; Joh. Heinr. Hottinger, in der hist. eccl. (1655 ff.) u. a. Werken. Prosopographia, mit Aktenstücken, Miscell. IV S. 38—130; Salomon Heß, Leben B., 2 Bde 1828/29; Carl Pestalozzi, H. B., Bd V der Väter und Begründer der reform. Kirche (1858), das Hauptwerk, innerhalb seines Rahmens eingehend und zuverlässig, die Hauptquelle einiger früher erschienener kleiner Lebensbilder, sowie auch dieses Artikels.

Heinrich Bullinger, Zwinglis Nachfolger in Zürich, wurde am 18. Juli 1504 in Bremgarten, einem damals nicht unbedeutenden Städtchen des jetzigen Kantons Aargau,

am linken Reußufer gelegen, geboren. Er war der jüngste Sohn seines gleichnamigen Vaters, der Pfarrer daselbst und Dekan des Kapitels war, und der Anna, geb. Wiederkehr, der Tochter eines reichen und angesehenen Müllers. Sein Vater war nicht frei von den Gebrechen des damaligen Klerus. Er hatte sich vor Empfang der Weihen verlobt, nahm aber erst nach seiner Anstellung seine Braut bleibend zu sich. Seine eheliche Verbindung, die altkirchlichem Gebrauch und damaliger allgemeiner, auch kirchlich geduldeter Sitte entsprach, war zwar nach päpstlichem Recht nicht legitim, abgesehen hiervon aber eine durchaus ernste, stätige und in der Trübsal bewährte Ehe. Der nachmals berühmt gewordene Sohn gedenkt häufig seines Vaters und seiner Mutter und stets voll Ehrfurcht und Liebe. Im Jahre 1529 ließ er seine Ehe nachträglich durch den Segen der evangelischen Kirche weihen. Charakteristisch für die kernhafte Art des Vaters B. sind folgende Züge. Als im Jahre 1519 der Ablaßkrämer Samson von Baden her nach Bremgarten kam, verweigerte ihm Dekan B. trotz Klagandrohung und Bannung mit Entschiedenheit seine Kirche, so daß er unverrichteter Sache abziehen mußte. Und 10 Jahre später erklärte der schon bejahrte Mann freimütig von der Kanzel aus seine Zustimmung zu dem neuen Licht der Reformation und ertrug es getrost, als er deswegen von der Gemeinde mit schwacher Mehrheit seines Amtes entsetzt wurde.

Des Vaters tüchtiger Sinn zeigte sich in der Art, wie er für die wissenschaftliche Ausbildung seines talentvollen Sohnes Heinrich sorgte. Nachdem dieser bis zum 12. Jahre die Schule in Bremgarten besucht hatte, sandte ihn sein Vater nach Emmerich am Niederrhein zu den Brüdern des gemeinsamen Lebens, deren Schulen durch ernstes Studium und strenge Zucht berühmt waren. Hier fand er seinen Bruder Johannes, der sein erster Lehrer wurde. Den Unterhalt gewann er, wie einst Luther, durch Singen vor den Häusern der Bürger. Mit Absicht hielt ihn sein begüterter Vater kurz, damit der Sohn aus eigener Erfahrung das Los der Dürftigkeit kennen lerne. Drei Jahre blieb er in Emmerich, und die strenge Diziplin gefiel ihm so wohl, daß er sich eine Zeit lang mit dem Gedanken trug, in den strengsten Mönchsorden, den der Karthäuser, einzutreten. Er scheint auch in jenem Bruderhaus „zum Bienenkorb" nicht nur gründlich Latein gelernt zu haben; dort dürfte auch der Grund gelegt worden sein zu der Arbeitsliebe, dem Ordnungssinn, der geistigen Klarheit und leidenschaftslosen Ruhe, die ihn später so sehr auszeichneten. Auf den Herbst 1519 begab sich Bullinger auf die Hochschule nach Köln. Sie war bekanntlich der Mittelpunkt der Opposition gegen den damals in Deutschland emporstrebenden Humanismus und die ihm nachfolgende Reformation. Während B.s Aufenthalt daselbst wurden Luthers Schriften feierlich als ketzerisch verbrannt. Und doch war es B. beschieden, an diesem Ort in stetiger innerer Entwicklung ohne gewaltsame Sprünge zur Klarheit über die Irrtümer der päpstlichen Kirche und zur Einsicht in die evangelische Heilswahrheit zu gelangen. Der Gang seines Studiums war der damals übliche (vgl. K. Kraft: Aufzeichnungen des schweizerischen Reformators H. B. über seine Studien zu Emmerich und Köln [1516—22] und dessen Briefwechsel mit Freunden in Köln, dem Erzbischof Herm. v. Wied u. s. w. Ein Beitrag zur niederrheinischen und westfälischen Kirchen-, Schul- und Gelehrtengeschichte, Elberfeld 1870. B.s Hauptlehrer Joh. Phryssemius, Arnold v. Wesel, Joh. Cäsarius werden hier ausführlich charakterisiert; auch sind die Briefe, welche später der hochbetagte Cäsarius an B. richtete, abgedruckt.). Als er zur Theologie kam, waren des Lombardus Sentenzen und Gratians Dekretum seine geistige Nahrung. Weil er aber bemerkte, daß diese sich in allem auf die früheren Kirchenväter beriefen, entschloß er sich, diese genauer kennen zu lernen und benutzte gern den Zutritt, den ihm sein Landsmann Georg Diener von Elgg (Kant. Zürich) zur Bibliothek der Dominikaner verschaffte. Beim Studium des Chrysostomus, Ambrosius, Origenes und Augustinus bemerkte er bald den Unterschied in der Behandlung der christlichen Heilswahrheiten zwischen diesen Kirchenvätern und den Scholastikern. In dieser Zeit kamen ihm auch Luthers zündende Flugschriften in die Hand. Bald überzeugte er sich, daß Luther den alten Kirchenvätern näher stand als die Scholastiker. Da aber sowohl Luther als jene älteren Kirchenväter sich auf die hl. Schrift beriefen, so verschaffte er sich ein neues Testament und las zuerst das Ev. nach Matthäus mit der Auslegung des Hieronymus. In ähnlicher Weise machte er sich mit den übrigen Schriften des NT. bekannt. Steigender Widerwille erfüllte ihn gegen die päpstliche Lehre. Besonders wichtige Dienste leisteten ihm des Melanchthon Loci comm., die ihm einen Einblick in den Zusammenhang der christlichen Wahrheit ermöglichten. Dies war sein stilles Studium in den Jahren 1521 und 22. Den härtesten Kampf kostete ihn der Bruch mit dem

katholischen Kultus, besonders mit der Messe. Aber auch hierüber gab ihm Gottes Gnade das rechte Licht, so daß der 18jährige Jüngling, als er im Jahr 1522, mit dem Magistertitel geschmückt, heimkehrte, mit dem papistischen Wesen und Kirchentum völlig zerfallen war. Er hatte sich selbstständig der reformatorischen Bewegung angeschlossen.

Seine erste Wirksamkeit fand er im Schuldienst. Bei seinen Überzeugungen konnte er sich nicht entschließen, in den Dienst der Kirche zu treten. Als er nach einer 9monatlichen Wartezeit einem Ruf des Abtes Wolfgang Joner im Cistercienserkloster Kappel folgte, der, vom Eifer für die Wissenschaften ergriffen, eine Schule in seinem Kloster gründete, that B. dies nur unter der Bedingung, daß er von kirchlichen Verpflichtungen gegen das Kloster befreit bleibe und nur seines Schuldienstes zu warten habe. Er wirkte 6 Jahre lang in dieser Stellung, vom Januar 1523 bis Pfingsten 1529. Er führte seine Schüler nicht nur in die alten Klassiker ein; er erklärte auch täglich eine Stunde die hl. Schrift in der Muttersprache, nacheinander alle Bücher des NT.s auslegend. Auch über andere theologische Gegenstände, besonders erfolgreich über Melanchthons Loci hielt B. Vorträge, denen der Abt mit den Mönchen beiwohnte, und zu denen manche Bewohner des benachbarten Zug herüberkamen. In den Gesprächen, die sich anschlossen, drang B. auf eine Reformation von Lehre und Leben. Dieser evangelische Sauerteig wirkte; die Reformation wurde in Kappel in den Jahren 1525 und 26 allmählich durchgeführt (E. Egli, Die Ref. im Bezirke Affoltern, Zürcher Taschenbuch 1888). Hiegegen erhob sich von Seite der Päpstler aus dem benachbarten Zugergebiet Widerstand; B. selbst kam in Lebensgefahr; Drohungen wurden gegen das Kloster laut, besonders als durch die Einäscherung des Klosters Ittingen bei Frauenfeld die Leidenschaften erweckt wurden (vgl. Mörikofer, Ulrich Zwingli I, S. 242ff.). Mit Bezug auf diese Lebensgefahren schrieb B. seinem Freund und Studiengenossen Peter Homphäus das schöne Wort: Suave mihi est pro dulci nomine Jesu Christi, Domini mei, περίψημα hominum fieri, qui jam olim longe crudeliora peccatis meis promeruerim. Tu pro me precare Dominum, ut hoc in me et omnibus confirmet, quod ex gratia incepit, utque in morte nostra cum sancto cantemus Ignatio: parati sumus ad bestias, ad ignem, ad gladios, ad crucem, tantum ut Christum videamus salvatorem nostrum et Dominum. Anfangs 1527 wurde das Kloster der Obrigkeit von Zürich übergeben. Die Klosterkirche wurde Pfarrkirche der Gemeinde, das benachbarte Hausen als Filial dazu gezogen und B. zum Prediger daselbst ernannt. Hiemit trat B. in den Stand der evangelischen Prediger ein (Juni 1528). Seit Ende des Jahres 1523 war er mit Zwingli bekannt geworden. Obwohl in selbstständiger Weise zu seiner evangelischen Überzeugung gekommen, fühlte er sich doch von dem Prediger in Zürich gewaltig angezogen; er bezeugt selbst, daß ihm die kräftige, wahre und schriftgemäße Lehrweise Zwinglis gar sehr zur Befestigung gereichte. B. beschäftigte sich, von Zwingli ermuntert, in Kappel vielfach schriftstellerisch. Bemerkenswert sind eine Anzahl reformatorische Traktate, durch die er auf die Innerschweiz einzuwirken suchte. Gern wandte er sich dabei an Leo Jud als seinen Berater. Auffallend früh reif und leistungsfähig behandelte er mit Glück und Vielseitigkeit die schwierigsten theologischen Fragen. Rasch und weithin erweckten seine reichen Gaben Aufsehen und Hoffnung bei den Führern des reformatischen Umschwungs. Schon damals trat B. gegen die Wiedertäufer auf, nachdem er im Januar 1525 von Zwingli zur Teilnahme am Religionsgespräch mit ihnen war berufen worden. Auch in Bremgarten disputierte er später öffentlich mit ihnen. Im Jahre 1528 begleitete er Zwingli zur Berner Disputation, bei der die einflußreichsten Beförderer der Reformation aus der Schweiz und Süddeutschland sich kennen lernten. In diese Zeit fällt noch ein anderes für B. wichtiges Ereignis. Er machte im Jahr 1527 einen längeren Aufenthalt in Zürich, besonders um sich bei Pellikan im Hebräischen auszubilden. In dieser Zeit lernte er seine nachmalige Gattin Anna Adlischweiler kennen, die mit einer einzigen Nonne im ehemaligen Kloster am Ötenbach wohnte und daselbst ihre kränkliche Mutter verpflegte (Das Brautbewerbungsschreiben, abgedruckt bei C. Pestalozzi, S. 580—88 und bei R. Christoffel, Hrch. B. und seine Gattin S. 21—34). Der Widerspruch der Mutter der Braut verzögerte die Verbindung bis zum 17. August 1529.

Im Juni 1529 übernahm B. das Pfarramt in seiner Heimatgemeinde Bremgarten als Nachfolger seines Vaters. Da sich daselbst ein Umschwung der Stimmung vollzog, folgte B. dem Ruf, als die Gemeinde auf eine Probepredigt hin die Bilder verbrannte und ein strenges Sittenmandat erließ. In seiner Vaterstadt stand er aber

auf einem sehr exponierten Posten. Immer deutlicher zeigte sich, daß die Spannung zwischen den Eidgenossen zu einer blutigen Entscheidung dränge. Schon im Jahre 1529 drohte der Krieg auszubrechen, der damals wohl eine andere Wendung genommen hätte, als 2 Jahre später. Damals waren die reformierten Orte gerüstet. Allein es wurde (wider Zwinglis Wunsch) der sog. erste Landfriede vermittelt, der den evangelisch Gesinnten namentlich auch in den gemeinen Herrschaften sehr günstig war und zur mächtigen Ausbreitung der Reformation beitrug. Aber dies reizte die katholischen Stände und die gegenseitigen Befehdungen nahmen kein Ende. Besonders erbitterte eine unkluge Lebensmittelsperre, die nicht nur von Zürich und Bern, sondern auch von den gemeinen Herrschaften gegen die inneren Kantone verhängt wurde. Im Sommer 1531 wurden mehrere Male deswegen Tagsatzungen in Bremgarten gehalten, die B. benutzte, um in seinen Predigten die Tagherren zum Frieden zu mahnen, indem er an die schlimmen Folgen des Bruderzwistes erinnerte und verlangte, daß der religiöse Gegensatz durch die beiderseitigen Geistlichen ohne Blutvergießen durch die Waffen des Geistes und des Wortes Gottes beigelegt werde. So großen Beifall diese Predigten auch bei den katholischen Abgeordneten fanden, kamen solche Räte jetzt zu spät. Die Reformation war längst aus einer Gewissensfrage eine Machtfrage geworden, die zu einer gewaltsamen Entscheidung drängte. Es kam am 11. Oktober 1531 zur Schlacht von Kappel. Zwar kamen in derselben nicht mehr als 514 Mann um; aber unter den Gefallenen waren die Häupter und Träger der zürcherischen Reformation. Indem aber Zürichs Einfluß lahm gelegt war, war die ganze reformierende Aktion gelähmt, die damals für die deutsche Schweiz von Zürich ausging. Außer Zwingli fielen 25 Geistliche, darunter Abt Wolfgang Joner von Kappel und Komthur Konrad Schmid von Küßnacht. Auch B. mußte bald die Folgen der Niederlage spüren. Besonders die gemeinen Herrschaften, zu denen auch die freien Ämter mit Bremgarten gehörten, bekamen die rücksichtslose Strenge der Sieger zu empfinden. Mit schweren Opfern erkaufte sich Bremgarten den Frieden, von dem aber die Prediger ausgeschlossen waren. In der Nacht des 20./21. November verließ B., begleitet von seinem Amtsgenossen Gervasius Schuler, von seinem Vater und älteren Bruder Johannes, die Heimat und zog nach Zürich. Einige Tage später folgte seine Gattin, durch eine beherzte That das Stadtthor selbst öffnend, mit ihren 2 kleinen Kindern nach.

B. wurde die wichtige und schwierige Aufgabe der Rekonstruktion der in ihren Grundfesten erschütterten zürcherischen Reformationskirche und damit der Erhaltung von Zwinglis Lebenswerk zu teil. Gleich am Sonntag nach seiner Ankunft predigte er im Großmünster so kräftig und tröstlich, daß viele meinten, Zwingli sei auf seine Kanzel zurückgekehrt. Sofort dachte man an ihn als Nachfolger Zwinglis, umsomehr als verlautete, dieser habe selbst in der Vorahnung seines Todes Bullinger als seinen geeignetsten Stellvertreter bezeichnet. Am 9. Dez. 1531 wurde er zum Pfarrer am Großmünster gewählt. Mit dieser Wahl hing ein denkwürdiger Ratsbeschluß zusammen. Die Anhänger der früheren Zustände und des alten Glaubens erhoben nach der Niederlage bei Kappel kühn das Haupt und riefen, die Pfaffen seien am Unglück schuld. Diese Partei vermittelte hauptsächlich den schnellen und schmählichen Frieden, der die reformierten Gemeinden in den gemeinen Herrschaften völlig preisgab. Dagegen erhoben die evangelisch Gesinnten Klage auf Verrat; besonders der Anführer der Zürcher Vorhut bei Kappel, Junker Georg Göldli, wurde in einen Staatsprozeß verwickelt (Vgl. E. Egli, Schlacht von Kappel, Zürich 1873). Diese beiden Parteien bekämpften sich im Rat, und da auf dem Schlachtfeld zu Kappel 7 Mitglieder des kleinen und 19 des großen Rates umgekommen und manche entschieden evangelisch Gesinnte aus demselben herausgedrängt, an ihre Stelle aber reaktionär Gesinnte getreten waren, gelang es den Beschluß durchzusetzen, den Predigern zu verbieten, sich auf der Kanzel irgendwie in die politischen Händel zu mischen. Dieser Ratsbeschluß wurde Bullinger zugleich mit der Ankündigung seiner Wahl mitgeteilt. Allein hierauf erklärte dieser, unter solchen Bedingungen könne er seine Wahl nicht annehmen; erst müsse er sich mit seinen Amtsbrüdern beraten. Nach einigen Tagen gab er mit diesen folgende Erklärung ab: sie seien gern bereit, den Frieden zu befördern und den Wünschen des Rates möglichst zu willfahren; aber sie können an der Räße (Herbheit) des göttlichen Wortes nichts abbrechen, wo es sich um Bestrafung der Gottlosen handle, und wenn sie sich mit weltlichen Händeln nicht beladen wollen, so werden sie doch nach dem Vorbild der Propheten die Laster der Obrigkeit wie des gemeinen Mannes, des Rates und des Gerichtes, des geistlichen und weltlichen Regimentes ohne Ansehen der Person bald sanft, bald scharf bestrafen,

gemäß ihrem Synodaleid. Es handelte sich hierbei offenbar um nichts geringeres als um die Freiheit der evangelischen Predigt. Nach langer Beratung wurde ihnen denn auch die verlangte Freiheit gestattet. Zu diesem erfreulichen Beschluß mochte wohl die Furcht mitwirken, im Fall der Verweigerung der Bitte, B. zu verlieren, der von verschiedenen Seiten her, so von Bern, Berufungen erhalten hatte. Von diesem Rechte machten die Geistlichen alsbald kräftigen Gebrauch zur Abwehr der reaktionären Gelüste. Es war besonders eine scharfe Predigt Leo Juds, Pfarrers zu St. Peter, in der er am Tage Johannis des Täufers die unentschiedene, ja verräterische Gesinnung mancher Ratsglieder geißelte, die ihn und Bull., der zu gleicher Zeit von den Eidgenossen wegen seiner aufreizenden Predigten verklagt wurde, neuerdings vor den Rat brachte. Aber kräftig verteidigten sich beide Prediger und legten dem Rat unter Berufung auf die ihnen gewährte Freiheit der Predigt offen die Übelstände der innern Lage Zürichs dar. Sie wurden denn auch in Ehren entlassen; nur wurde ihnen der Wunsch ausgesprochen, sie möchten, wenn sie sich künftig über die Obrigkeit zu beklagen hätten, erst vertraulich an die Ratsstube anklopfen, wo man sie alsbald vorlassen wolle; erst wenn ihren Klagen dort nicht abgeholfen werde, mögen sie dieselben vor die Gemeinde bringen. Mit dieser Anordnung wurde — dies ist für B. Stellung zur Staatsgewalt sehr zu beachten — der Weg zu einer freundlichen Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche gebahnt; die beiden Sphären wurden geschieden, aber nicht auseinandergerissen. Diese Stellung B.s zum Staat war richtiger als diejenige Zwinglis, der Mitglied, ja die Seele des geheimen Rates gewesen war, wodurch die Kirche zu sehr in die Wechselfälle der Politik hineingezogen wurde; aber andererseits blieben der zürcherischen Kirche auch die Konflikte erspart, wie sie Calvin durchzukämpfen hatte, der den Staat zu sehr den kirchlichen Interessen dienstbar machen wollte. Endlich war auch der Gefahr vorgebeugt, daß die staatlichen Behörden in gewaltthätiger Weise in die kirchlichen Angelegenheiten hineingriffen, wie es in Bern z. B. während der Butzerischen Händel der Fall war. Das im ganzen friedliche und glückliche Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Zürich hat nicht am wenigsten seinen Grund in jenem Abkommen einer vertraulichen Verständigung der leitenden Persönlichkeiten, wie es von B. an bis tief ins 17. Jahrhundert hinein in Zürich Sitte war. Dieses Zusammengehen von Staat und Kirche war um so heilsamer, weil damals die politische Aktion vielfach von religiös-kirchlichen Motiven geleitet war. Von nun an blieb B. von Vexationen seitens der Staatsbehörden fast gänzlich verschont; nur noch einmal, im folgenden Jahre, wurde er wegen einer scharfen Rüge ungezogener junger Stadtbürger vor den Rat zitiert.

Gelang es so B.s Mut, Festigkeit und Ruhe, in Zürich der Reaktion Herr zu werden, so lag ihm nun die noch schwierigere Aufgabe ob, sich der eidgenössischen katholischen Reaktion entgegenzustemmen. Es ist hauptsächlich B.s Verdienst, daß der Landfriede nach der Niederlage nicht noch schlimmere Folgen hatte. Von seite der katholischen Sieger wurde eine vollständige Kontrareformation versucht und in weiten Kreisen durchgeführt. Namentlich litten die evangelischen Gemeinden in den gemeinen Herrschaften. Schutzflehend wandten sie sich nach Zürich, und beinahe wäre es wieder zum Krieg gekommen. Der Zürcher Rat hatte zur Wiederlegung des weitverbreiteten Gerüchtes, Zürich sei auf dem Weg wieder katholisch zu werden, ein tapferes Mandat erlassen, worin er erklärte, Zürich gedenke trotz der Niederlage „handfest und standhaft“ beim Evangelium zu verbleiben. Unklugerweise hatten aber die Staatsmänner gegen B.s Rat auch einige Worte wider die Messe in dasselbe aufgenommen. Als nun die Zürcher infolge der Klagen der evangelischen Gemeinden sich auf den eidgenössischen Tagsatzungen wider die katholischen Stände beschwerten, daß diese den Frieden verletzten, kehrten diese den Spieß gegen die Zürcher und beschuldigten sie des Friedensbruchs, weil sie durch jenes Mandat die Messe beschimpft hätten. Im Streit hierüber wurden die Zürcher schließlich vor das eidgenössische Recht geladen. Zürichs Lage war eine verzweifelte; zum Krieg zu schwach, ohne Bundesgenossen, wäre Zürich auf dem eidgenössischen Tag überstimmt worden. Damals machte B., übrigens den Rat tadelnd, daß er sich in seinem Mandat in solch eine kirchliche Sache eingelassen, und vor ähnlichen Übergriffen warnend, einen Vorschlag, der, wenn er durchgedrungen wäre, die Geschichte der Eidgenossenschaft auf ganz andere Wege geführt hätte; er riet, da man sich des Glaubens wegen nicht mehr vertrage, sich die alten Bundesbriefe gegenseitig herauszugeben, die gemeinen Herrschaften friedlich zu teilen und sich dann mit solchen Gemeinwesen neu zu verbinden, die Gottes Wort lieb haben. Es konnte aber der Friede ohne solche eidgenössische itio in partes erhalten bleiben; doch geschah es nicht ohne Demütigung für Zürich.

Großartig war die Thätigkeit, die nunmehr B., nachdem der Boden in Zürich geebnet war, nach den verschiedensten Richtungen entfaltete. Vor allem war er unermüdlich als Prediger. In den ersten Jahren seines Amtes hatte er wöchentlich 6 bis 7, ja oft 8 mal zu predigen. Erst als im Jahr 1542 sein Amtsgenosse zu St. Peter, Leo Jud, seinen Anstrengungen erlag, fand man für gut, B. mehr zu schonen und seine Predigten auf wöchentlich 2, am Sonntag und Freitag, zu beschränken. Er pflegte wie Zwingli ganze Bücher der heil. Schrift im Zusammenhang zu erklären. Pellican rühmt von seinen Predigten, aufs klarste und allgemein verständlich wisse B. die Schrift auszulegen, z. B. die Propheten so „kommlich“ vorzuführen, wie wenn sie leibhaftig unter uns aufträten und gerade zum Zürcher Volk geschickt worden wären, so daß auch die Geringsten ihn mit Frucht und großem Nutzen hörten. Auch auswärts wurde seine einfache, klare, praktische Predigtweise sehr geschätzt, besonders in England, wo seine gedruckten Predigten (vgl. unten B.s Schriften) den angehenden Predigern als Muster empfohlen wurden.

Eifrig verwendete sich der ehemalige Schullehrer von Kappel als Schulherr in Zürich für das Gedeihen der Schule. Zwar hielt er selbst keine theologischen Vorlesungen; die theologische Professur, welche Zwingli zu seinen übrigen Pflichten versehen hatte, war an Theodor Bibliander übergeben worden, dessen Vorlesungen B. täglich beiwohnte, und die er, wie die noch vorhandenen 42 eigenhändigen Hefte B.s beweisen, fleißig nachschrieb. Er brachte Zürichs Schulen in hohen Flor und sorgte für vorzügliche Lehrkräfte, sowohl für die Präparandenschule, als auch für das sog. Carolinum. Er entwarf eine treffliche Schulordnung, die gleichsehr Professoren und Studenten umfaßte und ihnen ihre Pflichten vorschrieb (Abdruck bei Egli, Actensamml. Nr. 1896). Damit es an geistlichem Nachwuchs nicht fehle, war er dafür besorgt, durch Stipendien das theologische Studium zu erleichtern. Hierfür wurde das sog. Studentenamt geschaffen, das 1527 mit 3 Stipendiaten begann, die aber in der Mitte des Jahrhunderts bis auf 80 anstiegen. Um die Mittel für den Unterhalt der Schulen zu haben, hatte sich B. mit Erfolg gegen das Vorhaben gesträubt, zur Bezahlung der Kappeler Kriegsschulden das reiche Chorherrnstift aufzuheben. Auf solche Weise gelang es B. nicht bloß dem Kt. Zürich, sondern auch auswärtigen Gemeinden tüchtige Prediger heranzubilden. Dies war lange Zeit die wirksamste Unterstützung, die Zürich den Glaubensgenossen gewähren konnte.

Wie für eine tüchtige Vorbildung sorgte B. auch für eine tüchtige Amtsführung der Geistlichen durch seine Prediger- und Synodalordnung (Abdruck a. a. O. Nr. 1899). Die erstere, von ihm und Leo Jud verfaßt, die beinahe 300 Jahre lang unverändert in Kraft bestand, enthielt die nötigen Vorschriften über die Prüfung und Wahl der Geistlichen, ihre Amtspflichten in Predigt, Jugendgottesdienst, Seelsorge und Sakramentsverwaltung, sowie über den Wandel der Geistlichen. Um diese Predigerordnung handhaben zu können, wurde die Synodalordnung daran geknüpft, durch welche die schon im Jahre 1528 von Zwingli geschaffene Synode weiter ausgebaut wurde. Sie kam alljährlich zweimal zusammen, und es wohnten der eine (jeweilen nicht amtierende) Bürgermeister und 8 Mitglieder des großen Rates ihr als Vertreter des Staates bei. Sie hatte die kirchlichen Angelegenheiten, das von der Predigerordnung umschriebene Gebiet, selbstständig zu verwalten. Ihr Hauptgeschäft war die sog. Zensur; jedes Mitglied vom ersten Stadtpfarrer und theologischen Professor bis zum jüngsten Dorfpfarrer mußte in Ausstand treten, worauf über seine Lehre, seinen Fleiß, seinen eigenen und der Seinigen Wandel Zeugnis verlangt wurde. Beachtenswert ist, daß B. eigenhändig im Jahre 1535 folgende Zensur, die ihn betraf, in die Synodalakten eintrug: Herr B. ist zu milt mit seinem Predigen, soll etwas dapferer, rücher, härter und räßer (gesalzener) sein, insonders was die Händel des Rats betrifft.

Hochgeschätzt war B. als Seelsorger. Sein frommer und dabei verständiger Sinn machte ihn hiezu besonders geeignet. Außerordentlich ist, was B. durch seine Wohlthätigkeit und persönliche Hingebung geleistet hat (siehe die schöne Stelle bei C. Pestalozzi S. 153 f.). Namentlich in den Pestzeiten bewies er einen Heldenmut, der das eigene Leben nicht schonte. Vortrefflich ist seine Schrift, quo pacto cum aegrotantibus ac morientibus agendum sit paraenesis.

Hier sei auch der Aufopferung gedacht, mit der B. sich seiner vertriebenen Glaubensgenossen annahm. Die Schweiz, an der Grenzscheide Deutschlands, Frankreichs und Italiens gelegen, war der natürliche Zufluchtsort der in diesen Ländern um ihres Glaubens willen Verfolgten. Aus Deutschland kamen sie namentlich zur Zeit des In-

terims, z. B. Johannes Haller und Wolfgang Musculus, die durch Verwendung in Bern eine gesegnete Wirksamkeit fanden, nachdem er den letztern mit seinen 9 Kindern 6 Monate lang in seinem Hause beherbergt hatte. Ebenso hatte er lange Zeit den Italiener Celio Secondo Curioni, der später in Lausanne ein Arbeitsfeld fand, mit seiner großen Haushaltung bei sich. Für viele andere verwandte er sich mit Wort und Schrift. Besonders edel ist die hingebende Verwendung für die Locarner. Jahrelang suchte Zürich auf B.s Antrieb jene Gemeinde, die sich unter Beccarias Fürsorge und dem Schutz evangelisch gesinnter Landvögte gebildet hatte, vor der Verfolgung und Verbannung zu bewahren. Als dies ohne Krieg zwischen den Eidgenossen nicht möglich war, nahmen die Zürcher die Vertriebenen im Mai 1555 trotz herrschender Teuerung freundlich auf, und B. war unermüdlich thätig für ihre leibliche und geistige Wohlfahrt (vgl. Ferd. Meier, Die evangelische Gemeinde in Locarno; J. C. Mörikofer, Geschichte der evang. Flüchtlinge in der Schweiz S. 30—43). Auch von England her kamen zu verschiedenen Zeiten Flüchtlinge nach Zürich, die sich eng an B. anschlossen, dessen trautes Familienleben sie besonders anzog. Sie blieben, später meistens zu hohen Ehren gelangt, B. und der Zürcher Kirche zeitlebens eng verbunden und zogen viele junge Zürcher zu ihrer Ausbildung nach England (vgl. Mörikofer a. a. O. S. 43—53; Neujahrsbl. d. Stadtbibl. Zürich 1893). Nur beiläufig sei des Briefwechsels zwischen B. und der unglücklichen Johanna Grey gedacht, die ihren evangel. Glauben besonders aus B.s Predigten genährt hat, und die ihm als Andenken die Handschuhe übersenden ließ, die sie auf ihrem Todesgang getragen. Ihre lateinischen Briefe an ihren geistlichen Vater werden auf der Zürcher Stadtbibliothek als Kleinode aufbewahrt. Aber nicht nur der vertriebenen Evangelischen, sondern auch der in ihrer Heimat Verfolgten nahm sich B. kräftig an, besonders derjenigen in Frankreich. Zweimal wandte er sich direkt an Frankreichs Könige um Duldung der Evangelischen, an Heinrich II. (1551) mit seiner Schrift über der Christen Vollkommenheit und an Franz II. (1559) mit seiner Unterweisung in der christlichen Religion. Er betrieb auch mehrfach Gesandtschaften an den französischen Hof, so besonders (1557) die zum Schutz der Waldenser und der evangel. Gemeinde in Paris.

Völlig unübersehbar ist B.s Briefwechsel. Er bemerkt in seinem Tagebuch im Jahre 1569, er habe bloß für seine Briefe dies Jahr mehr als ein Ries Papier verbraucht. Mit den berühmtesten Männern seiner Zeit stand er in brieflichem Verkehr. Könige und Fürsten, Heinrich VIII. und Eduard VI. von England, Elisabeth, Heinrich II. von Frankreich, Christian von Dänemark, Philipp von Hessen, Pfalzgraf Friedrich III. und viele andere gekrönte Häupter wandten sich an ihn. Besonders lebhaft war sein Briefwechsel mit seinen vielen Freunden und mit den Theologen seiner Zeit. Als nach Vadians Tod B. eine Anzahl seiner Briefe an ihn zurückerhielt, bemerkte er, es sei von Tausenden nicht einer. Durch lange Jahre hin zieht sich die Korrespondenz mit den Churer Predigern; wie ein Vater berät B. die Graubündner Kirche in den schweren Wirren dieses Landes.

Dieser vielbeschäftigte Mann war auch ein vortrefflicher Hausvater. In dem kindlich fröhlichen Sinn, mit dem der Mann, welcher in den wichtigsten Welthändeln mitzuraten hatte, mit seinen Kindern scherzen, auf St. Nikolaustag ihnen allerlei lustige und sinnige Verslein machen konnte, erinnert er an Luther. B. hatte 11 Kinder, von denen 8, 3 Söhne und 5 Töchter, ein reiferes Alter erreichten. Außerdem lebten bei ihm sein Vater († 1533) und seine Mutter, bis zu ihrem Tod (1541), eine treue Gehilfin ihrer Schwiegertochter in der Besorgung des weitläufigen Hauswesens und von allen Gästen in B.s Haus hoch geehrt. Bald nach seinem Amtsantritt hatte er auch die Witwe seines Vorgängers, Regula Zwingli († 1538) mit ihren beiden Kindern Huldreich und Regula, die er wie die eigenen erzog, ins Haus genommen. Dazu kam sein Pflegesohn Rudolf Gwalter, den er als Waise bei sich aufgenommen und erzogen hat. Er wurde B.s Nachfolger in der Antisteswürde. Trotz dieser großen Haushaltung wies er alle Geschenke von auswärtigen Personen zurück, oder ließ dieselben zum Besten des Spitals verwerten, bezahlte wohl selbst den Geldwert des Geschenks heraus, wenn die Gabe als Andenken für ihn von Wert war. Wie ernst er es nahm mit der Erziehung seiner Kinder auch in den reiferen Jahren, wie sehr er auf christlichen Sinn, Ordnungsliebe, Fleiß und Sparsamkeit drang, beweisen aufs schönste die noch vorhandenen Briefe an seinen Sohn Heinrich. Vortrefflich ist auch die Anweisung, die er demselben beim Abgang auf die Universität mitgab (bei Pestalozzi a. a. O. S. 588—93 und 594—617). Seine Kinder gerieten alle wohl, und mit Verehrung und Liebe

blickten nicht nur sie, sondern die ganze Gemeinde auf den ehrwürdigen Mann, „den stattlichen Pfarrherrn mit den edlen Zügen und dem schönen weißen Bart, wenn er im schwarzen Pelzrock, weißen Wams und roten Brusttuch, das Stilet im Gürtel, freundlich und doch Ehrfurcht gebietend durch die Straßen schritt".

Eine eigene Betrachtung erfordert die theologische Stellung B.s in den Kämpfen jener Zeit.

Es war hauptsächlich der Abendmahlsstreit, bei dem er in hervorragender Weise als der Hauptvertreter des deutsch-schweizerischen Lehrtypus beteiligt war. In Marburg, wohin Zwingli den B. gern mitgenommen hätte, schien ein leidlicher Friede zwischen den streitenden Konfessionen vermittelt zu sein. Die Schweizer waren auch beflissen, denselben zu halten. Als aber nach Zwinglis Tod die Reformation in Zürich in großer Gefahr stand, benutzten sowohl die Katholiken durch Joh. Faber, als auch Luther in unedler Weise die Bedrängnis der Zwinglischen, um den alten Hader zu erneuern. Luther forderte den Markgrafen Albrecht von Brandenburg, sowie nachher die Frankfurter bei ihrem Gewissen auf, Zwinglis Lehre nicht zu dulden, sondern deren Anhänger des Landes zu verweisen. B. war es, der beiden in maßvoller Weise antwortete, Faber in der Schrift: Uf Johannsen Wienischen Bischofs Trostbüchlein tröstliche Verantwortung; Luther in der an denselben Markgrafen von Brandenburg gerichteten Vorrede zu der von Leo Jud besorgten Übersetzung des Traktats de corpore et sanguine Domini von Ratramnus, Mönch von Corbie. Es ist sehr zu beachten, daß B. schon in diesen ersten Äußerungen über das Abendmahl auch die objektive Seite des Sakraments, das Werk Christi in den Gläubigen betont, im Unterschied von Zwingli, der mehr die subjektive Seite, das Pflichtzeichen, den Bekenntnischarakter, das Gedächtnis an Christi Tod hervorhob. B. schreibt nämlich an Faber: Wir erkennen im Abendmahl ein Mysterium; das Brot ist nicht bloßes Bäckerbrot, sondern ein ehrwürdiges, heiliges, sakramentliches Brot, darinnen Christus zugegen ist, nämlich sakramentlich, geistlich in Anschauung des Glaubens, sintemal er sonst leiblich sitzt zur rechten Hand Gottes. Gleichwie aber die Sonne am Himmel steht und doch mit ihrem Glanz zu uns herabreicht, also sitzt auch Christus zur Rechten Gottes und wirkt doch in aller Gläubigen Herzen. Und in der Rechtfertigung Luther gegenüber bemerkt er: Wir bekennen und glauben, daß der Leib Christi, der für uns in den Tod gegeben wurde und sein Blut, das zur Abwaschung unserer Sünden am Kreuz vergossen wurde, wahrhaft im Nachtmahl zugegen sei und von den Gläubigen genossen werde, aber so wie es dem Glauben und der Schrift gemäß ist, wie es von den Gläubigen erfaßt und genossen werden und insoweit es eine Speise der Seele sein mag. Der Kenner findet unschwer schon in diesen ersten Äußerungen B.s über das Abendmahl die sich wesentlich gleichbleibende Überzeugung desselben bis zum Consensus Tigurinus heraus; nur Unkenntnis kann den Satz aussprechen, im Cons. Tig. habe die deutsche Schweiz Calvins Abendmahlslehre angenommen (so J. Hrch. Kurtz, Lehrbuch d. Kirchengeschichte II § 138. 7). Der Streit zerklüftete aber in Deutschland selbst die protestantische Partei, namentlich die süddeutschen Städte kamen in eine schwierige Lage. Daher ist es begreiflich, daß von dort aus eifrige Unionsversuche ausgingen. Butzer war der unermüdliche, aber nicht immer ganz lautere Beförderer derselben. B. suchte ihm möglichst entgegenzukommen und verfaßte zu seinen Handen das Bekenntnis über das Abendmahl, worin gezeigt wird, wiefern wir mit Luther eine Vereinigung eingehen können. Dies Bekenntnis sandte er im November 1534 mit einer Erläuterung versehen an die übrigen Schweizerstädte, von denen die meisten freudig zustimmten. Nur die Berner fanden es nicht einfach genug; doch wurden auch sie nach mehrfachen schriftlichen Unterhandlungen gewonnen und die Verständigung im April 1535 auf einer Konferenz zu Brugg besiegelt. Es war dies aber mehr nur eine Verständigung der Prediger untereinander; aber teils die erstrebte Konkordie mit Luther, teils die Erwartung eines allgemeinen Konzils machten es wünschbar, daß die schweizerischen Kirchen offiziell ein Bekenntnis ihres Glaubens abgaben. Dies geschah anfangs des Jahres 1536 zu Basel, wo die sog. erste helvetische Konfession aufgestellt wurde. Sie wurde von B., Myconius und Grynäus ausgearbeitet. Als die Arbeit beinahe fertig war, kamen die Straßburger, welche B. lieber bis zum Abschluß der Sache fern gehalten hätte, und auf ihren Wunsch wurden in den Artikel über die Sakramente einige Ausdrücke aufgenommen, die Butzer für geeignet hielt, Luthers Zustimmung zu gewinnen. B., aus Furcht diese Worte könnten mißdeutet werden (was denn auch so sehr geschah, daß Butzer dem B. späterhin geradezu einen Abfall von dieser ersten helvetischen Konfession vorwarf), widersetzte sich anfangs; als er aber um des Friedens

willen nachgab, ließ er doch von Zürich aus am Schluß der Konfession ausdrücklich die Erklärung aufnehmen, daß, wenn jemand diese Konfession durch Mißverstand der Worte fälschen wollte wider ihren gesunden Sinn und Verstand, sie sich allweg vorbehalten, den einfachen gesunden Verstand zu retten. Am 27. März 1536 wurde dieselbe von Ratsboten sämtlicher evangelischer Städte zu Basel unterzeichnet. Die Straßburger übernahmen es, dieselbe Luther persönlich zu übergeben, der sie, obwohl nur mit Mißtrauen in die Aufrichtigkeit der Schweizer, gut hieß.

Inzwischen war von Butzer die Wittenberger Konkordie abgeschlossen worden (vgl. Baum, Capito und Butzer S. 506 ff.). Nachdem die oberdeutschen Städte dieselbe angenommen, mutete Butzer dies auch den Schweizern zu. B. verhinderte dies in Zürich entschieden; auch die Berner wiesen die Zumutung zurück, weil sie nicht aus der Helle ins Dunkel geführt werden wollten. Vielmehr wandten sich die Schweizer mit einer von B. verfaßten Erläuterung der helv. Konfession (Nov. 1536) direkt an Luther, noch einmal durch Butzers Vermittlung. Dieselbe spricht sich über die Sakramente folgendermaßen aus: man möge doch dieselben nicht überschätzen noch unterschätzen. Das hieße freilich dem Abendmahl des Herrn zu wenig beimessen, wenn Brot und Wein nicht anders sollten geachtet werden denn nur als bloße Zeichen christlicher Gemeinschaft bei Abwesenheit Christi. Vielmehr gebe der Herr sich selbst zu essen und zu genießen; denn nichts sei im Himmel und auf Erden, das unsere Seele speisen und sättigen möge als allein der Herr selbst. Also werde der Leib Christi im Abendmahl wahrhaft gegessen und sein Blut wahrhaft getrunken, aber nicht substanzlich d. i. leiblich, fleischlich . . . sondern geistlich mit dem gläubigen Gemüt. Zuviel aber wäre dem Sakrament beigemessen, so man lehrte, das Brot sei an sich selbst der Leib Christi, fleischlich wie er am Kreuz gehangen, und das Sakrament bringe Gnade, auch wenn es ohne Glauben genossen werde. Endlich erschien (Ende 1537) eine freundliche Antwort Luthers, die B. hoch erfreute, so daß er neben der offiziellen Antwort mit Luther persönlich in Korrespondenz trat und ihm vorschlug, sie möchten künftig, so einer wider den andern eine Klage habe, in brüderlicher Weise dies freimütig einander mitteilen und in unmittelbarem Gedankenaustausch den Streit beilegen. Leider dauerte der Friede nicht lange, und wieder war es Luther, der ihn brach. Er beschuldigte Zwingli des Nestorianismus und häufte in verschiedenen Schriften mannigfache Schmähungen auf die Zwinglischen. Die Schweizer antworteten mit einer Herausgabe der gesammelten Werke Zwinglis. Hierdurch gereizt und wahrscheinlich auch durch den Einfluß, den die schweizerische Lehre in Melanchthons Umgebung gewann, erbittert, brach Luther (1544) in seinem kurzen Bekenntnis vom Abendmahl in unedelster Weise gegen die Zwinglischen Sakramentsschänder los. B. antwortete in dem sogenannten Zürcher Bekenntnis vom Jahr 1545 (Wahrhaftes Bekenntnis der Diener der Kirche zu Zürich, was sie aus Gottes Wort mit der heil. allgem. christl. Kirche glauben und lehren 2c.). Er legt die Geschichte der Abendmahlsstreitigkeiten vom Marburger Gespräch bis zu Luthers letztem Ausfall dar und wiederholt das Bekenntnis vom März 1536 samt dessen Erläuterung vom November s. J.; sodann zeigt er, daß die Zürcher Kirche mit dem Wort Gottes und dem orthodoxen Glauben der christlichen Kirche sich in voller Übereinstimmung befinde und sie keineswegs „zwinglisch“, sondern allgemein christlich heißen wolle; endlich zeigt er, daß die Einwendungen der Schweizer gegen Luthers Auffassung vom Abendmahl gar nicht widerlegt worden seien. Am Schluß dieses Werkes wurde Luthers letzte Schrift wörtlich abgedruckt. Leider starb Luther im folgenden Jahr, ohne ein besseres Wort in dieser Sache zu reden.

Kam es zwischen der lutherischen und schweizerischen Kirche zu keiner Verständigung über das Abendmahl, so ward diese um so vollständiger zwischen dem deutschen und französischen Teil der Schweizer Kirche. Da die reformierte Lehrform neben Zürich durch Calvin in Genf ein zweites Centrum gefunden hatte, so war es außerordentlich wichtig, daß nicht auch hier, ähnlich wie in Deutschland zwischen der lutherischen und melanchthonischen Richtung, sich ein Zwiespalt erhob. Dazu war Gefahr vorhanden, weil nicht nur zwischen Genf und Bern ein durch politische Gründe mitverursachtes Mißtrauen bestand, sondern weil Calvin die zwinglische Abendmahlslehre für eine ungenügende hielt und die Zürcher beiläufig tadelt wegen der Hartnäckigkeit, mit der sie stets „das alte Lied singen“ (Calv. Brief an Melanchthon v. 28. Juni 1545 bei Hundeshagen S. 195; Calv. an Viret 28. Januar 1548 ibid. S. 206 Note c). Hinwider hatten auch die Zürcher Calvin im Verdacht, als wolle er mit butzerischen Zweideutigkeiten im Ausdruck die evangelische Wahrheit und Klarheit verdunkeln. Da aber auf

beiden Seiten der Wunsch und das Bedürfnis nach Verständigung vorhanden war, gelang es den freundschaftlichen, freimütigen und beharrlichen schriftlichen und mündlichen Unterhandlungen, ein völliges Einverständnis über die Abendmahlslehre im sog. Consensus Tigurinus zu erzielen, der (1549) zu Zürich im Beisein einiger Ratsglieder in 26 Sätzen abgeschlossen wurde. Derselbe stimmt völlig mit der bisher entwickelten B.schen Auffassung des Abendmahls überein; er hebt neben der subjektiv menschlichen Bedeutung des Sakraments nachdrücklich die reale göttliche Gnadenwirkung desselben hervor, beschränkt aber dessen Heilswirksamkeit auf die Erwählten. Dieser Cons. Tig. war ganz im Stillen zwischen B. und Calvin vorbereitet worden und war eine Art Separatverständigung zwischen der zürcherischen und der genferischen Kirche. Er hatte daher einige Mühe, sich bei den andern reformierten Kirchen Anerkennung zu verschaffen; namentlich in Bern, das durch die Nachwehen der kaum überwundenen butzerischen Konflikte gegen neue Unionsversuche und Bekenntnisformeln mißtrauisch geworden war, wollte der Rat trotz der Zustimmung der Stadtgeistlichen dies Abkommen nicht unterschreiben. Es wurde daher erst im Jahre 1551 gedruckt, erhielt dann aber die Zustimmung der reformierten Kirche im weitesten Umfang. In dem Streit, der von Westphal und Heßhus gegen den „Calvinismus" angehoben wurde, hat auch B. einige Schriften geschrieben, mahnte aber sonst zum Schweigen und Ertragen. In den späteren Jahren wurde er in Sachen des Abendmahls noch mit Brenz, dem eifrigen Verteidiger der Ubiquitätslehre, in einen ziemlich heftigen Streit verflochten, der aber bei der Unklarheit, mit der physische und metaphysische Fragen durcheinander gemengt wurden, zu keiner gegenseitigen Verständigung führte.

Neben dem Streit über das Abendmahl war es besonders das Theologumen der Prädestination, das damals eifrig besprochen und umstritten wurde. Auch in diesem Streit hat B. eine nicht unbedeutende Stellung eingenommen (vgl. Alex. Schweizer, Protestantische Centraldogmen, Bd I, und G. Finsler, Zur Geschichte der Theol. in Zürich, in der Theolog. Zeitschr. a. d. Schweiz 1895). Schon im Erasmischen Streit über den freien Willen äußerte sich der junge B., damals noch in Kappel, sehr scharf gegen des Erasmus gottloses, wahrhaft lästerliches Buch, das durch und durch sophistisch sei; unmöglich könne neben der göttlichen providentia der freie Wille des Menschen bestehen. Später spricht sich B. nicht immer mit der gleichen Entschiedenheit über dieses Dogma aus; es läßt sich vielmehr bei ihm eine Entwicklung in Sachen dieser Lehre erkennen, worin er von der mehr praktisch-gemütlichen Auffassung stets mehr zur streng begrifflichen und damit zur schrofferen Calvinschen Prädestinationslehre geführt wird. In einer Rede vom Jahr 1536 (quae moderatio servanda sit in negotio providentiae, praedestinationis, gratiae et liberi arbitrii) sucht er (ziemlich unsicher schwankend) einen Mittelweg zwischen Pelagianismus und Manichäismus zu gehen. Er behauptet die göttliche Allwirksamkeit; aber er bindet sie stets an endliche Mittelursachen. Dies ist auch in der Erlösung der Fall. Alles Heil kommt von Gottes Gnade; er wirkt auch den Glauben, dem die erwählende Gnade vorausgeht; aber doch ist die Erwählung unabtrennbar von den Mitteln, der Predigt und dem Hören des Wortes. Ungerecht entzieht Gott keinem den Glauben. Durch eigene Schuld fiel Adam und in ihm sind alle in Sünden verstrickt. Wenn Gott nur die einen erwählt und errettet, so ist dies seine Sache, Gott kann mit den Seinen thun, wie er will. Gott will alle retten; daß nicht alle kommen, ist ihre Schuld und ein unergründliches Geheimnis. Im Streit Calvins mit Bolsec sehen wir, daß ihm die schroffen Calvinschen Bestimmungen nicht recht gefallen; er rät darum seinem Freund zur Aussöhnung mit seinem Gegner. Er schreibt Calvin, es sei ihm selbst in dieser Lehre noch manches dunkel, daher er nicht gern abspreche und verketzere. Das Zürcher Gutachten im Bolsecschen Streit drückt sich denn auch sehr sorgfältig aus: die göttliche Erwählung sei eine durchaus unverdiente und alles Heil ein Werk göttlicher Barmherzigkeit. Der Glaube sei ein Geschenk der göttlichen Gnade und werde durch den heil. Geist und das Wort in uns erweckt, erhalten und gemehrt; die Verworfenen, die dem Wort nicht glauben und gottlos leben, gehen durch eigene Schuld zu Grunde. Dies Gutachten befriedigte auch Calvin keineswegs und unter solchen Umständen war es begreiflich, daß der Consensus Genevensis in Zürich nicht unterzeichnet wurde. Entschiedener spricht sich B. schon in seinem Traktat de providentia vom Jahr 1553 aus. Doch wird auch hier noch der Sündenfall infralapsarisch gefaßt. In Adam sind alle Menschen Sünder geworden und die von Gott nicht Erwählten fallen in die durch ihre Sünde selbstverschuldete Verdammnis. Mit aller Entschiedenheit spricht sich das von Peter Martyr verfaßte, aber von B. gebilligte

und unterschriebene Züricher Gutachten vom Jahr 1561 bei Anlaß des sog. Straßburger Zerwürfnisses zwischen Zanchi und Marbach für die strenge doppelte Personenprädestination aus, immerhin in der Meinung, daß unsere Sünden nicht Wirkungen der Vorsehung sind, sondern im angebornen urväterischen Naturverderbnis wurzeln, wie solche Meinung Joh. Wolf in einem Brief an Zanchi ausdrücklich als des letztern Ansicht lobt. Man hat den Fortschritt zu dieser strengen calvinischen Fassung der Erwählungslehre bei B. besonders auf Rechnung des Peter Martyr gesetzt, der seit 1556 an Pellicans Stelle die theologische Professur bekleidete und mit B. aufs engste befreundet war. Unzweifelhaft müssen die Streitigkeiten, die zwischen Martyr und Theod. Bibliander (s. d. A. S. 187) ausbrachen, auch B. genötigt haben, die Konsequenzen seiner bisherigen Überzeugung schärfer zu ziehen. So kam denn auch hier eine völlige Einigung zwischen dem Genfer und Zürcher Lehrtypus zu stande.

Das Ergebnis seiner theologischen Überzeugung sprach B. in der im Jahr 1562 entstandenen berühmten Confessio helvetica posterior aus. Dieselbe verdankt ihre Entstehung nicht etwa einem offiziellen Auftrag, das Bekenntnis der reformierten Kirche vorzulegen, sondern dem rein persönlichen Bedürfnis B.s, in ihr auf die Zeit seines Todes hin ein klares Zeugnis und Denkmal seines und seiner Kirche Glaubens zu hinterlassen als Widerlegung der fortgesetzten Anschuldigungen namentlich von seite lutherischer Zeloten und der Papisten, als sei sein Glaube kein wahrhaft christlicher und apostolischer gewesen. Nur sein Freund Peter Martyr wußte um sie; mit ihm hatte er alle Artikel derselben durchgesprochen. Als er im Jahr 1564 an der Pest auf den Tod erkrankte, verordnete er, daß dies Bekenntnis seinem Testament beigefügt und dem Rat übergeben werde. Da er aber wider Erwarten damals genas, kam das Bekenntnis noch nicht zur Veröffentlichung. Dies geschah erst auf Veranlassung des Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz, der auf dem Augsburger Reichstag (1566) wegen seiner Zuneigung zum Calvinismus aus dem Reichsfrieden ausgeschlossen werden sollte. Dieser Fürst wünschte auf jenem Reichstag ein Glaubensbekenntnis vorzulegen, welches die Anschuldigung gegen seinen Glauben zurückweisen sollte. Von seinen Theologen K. Olevian und Z. Ursinus auf B. aufmerksam gemacht, die ihn bei längerem Aufenthalt in Zürich kennen und schätzen gelernt hatten, wandte er sich mit seiner Bitte an diesen, welcher dem bedrängten Fürsten jenes persönliche Bekenntnis zusandte. Dasselbe gefiel Friedrich so wohl, daß er um die Erlaubnis bat, es drucken lassen zu dürfen. Da die Schweizer damals aus mancherlei Gründen das Bedürfnis hatten, ihren reformierten Glauben neuerdings im ganzen Umfang zu bekennen, so wurde jenes B.sche Bekenntnis von allen Schweizerkirchen, Basel ausgenommen (dessen Antistes, Sulzer, ein geheimer Lutheraner war, und das darum erst 80 Jahre später beitrat), unterzeichnet (1566). Diese zweite helvet. Konfession wurde auch von den Reformierten Frankreichs, Schottlands, Ungarns angenommen und fand bei den Reformierten Deutschlands, Englands und der Niederlande großen Beifall. Sie wurde recht eigentlich das Band, das die weitzerstreuten Glieder der ev.-reformierten Kirche umschlang und war ein wertvolles Schlußgeschenk, das B. seiner Kirche darreichte (Ausgabe von Otto Fridol. Fritzsche 1839).

Wir beleuchten noch kurz die Stellung B.s zu einigen wichtigen kirchlichen Fragen. Sehen wir zunächst, wie er sich das Verhältnis von Staat und Kirche zu einander und im Zusammenhang damit die kirchliche Disziplin geordnet wünschte. Über beide Fragen ist ein schriftlicher Gedankenaustausch zwischen ihm und Leo Jud lehrreich. Der feurige Leo wollte zwischen Staat und Kirche scharf scheiden und letzterer strenge Zuchtmittel gegen Unwürdige in die Hand geben. Dem gegenüber erklärte B., er könne nicht zugeben, daß Staat und Kirche ganz verschiedene Kreise seien; im christlichen Staat einigen sie sich. Die Gesamtheit christlicher Bürger bilde sowohl den Staat als die Kirche; auch die Staatsmänner seien Diener Gottes. Für die Kirche sei die Hauptsache, daß sie das Wort ungehindert predigen dürfe; in dieser Freiheit wurzele ihre Selbstständigkeit gegenüber dem Staat; dies Recht, auch die Obrigkeit, wenn nötig, öffentlich zu rügen und zur Erfüllung ihrer christlichen Pflicht aufzurufen, dürfe sich die Kirche unter keinen Umständen verkümmern lassen. B. will nicht, daß die Kirche und ihre Diener sich in die Politik mischen; hinwider aber wahrt er auch der Kirche streng das Recht, ihre eigenen inneren Angelegenheiten, wie sie die Prediger- und Synodalordnung festsetzen, selbst zu verwalten. Er weist mehrmals die Eingriffe des Staats in kirchliche Dinge entschieden zurück. Beachtenswert ist der Schluß der Synodalordnung, wo B. dem Rat schreibt: Wollet uns die Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten nicht ver-

sperren, die unser Herr Christus uns anbefohlen hat, nicht um zu herrschen und zu verderben, sondern um zu dienen und aufzubauen. Wir begehren solches nicht in der Meinung, uns eine eigene Gewalt aufzurichten, als ob wir, wie im Papsttum geschehen, uns der obrigkeitlichen Gewalt entziehen wollten, sondern damit ein ehrsamer Rat, ohnehin mit Geschäften beladen, nicht mit diesen Kirchenhändeln belästigt, aber auch in der Lehre oder in den kirchlichen Dingen nichts verwahrlost noch versäumt werde. Die äußerlich kirchlichen Verwaltungsangelegenheiten, das Kirchengut, auch die kirchlichen Zuchtmittel überläßt B. zutrauensvoll dem Staat als dem rechten Schirmherrn der evangel. Kirche, der gemäß dem Wort Gottes Verordnungen zu erlassen hat wider alle öffentlichen Laster. Der Geistliche soll als Prophet kräftig predigen, durch sein Wort Zucht üben und zur Selbstzucht mahnen, aber sich hüten, durch Verhängung von äußeren Kirchenstrafen die Kirche zu verwirren, damit man nicht etwa, indem man einen Teller aufhebt, drei Schüsseln umwerfe. Möge auch anderswo die kirchliche Strafgewalt einem Ältestenkollegium — nur nie nach Wiedertäuferart dem großen Haufen, der dort Kirche heiße — anvertraut werden, in seiner Umgebung halte er es zur Vermeidung von Konflikten zwischen Staat und Kirche für zweckmäßiger, der christlichen Obrigkeit die kirchliche Strafgewalt zu überlassen. In diesem Sinn wurden auch die Zürcher Ehesatzungen aufgestellt (Man vgl. auch das Zürcher Gutachten und B.s Brief an Calvin [1553] in Sachen seines Streites über Bertheliers Exkommunikation).

Damit hängt auch B.s Verhalten gegen die Irrlehrer zusammen. In der Schrift an Faber spricht er das schöne Wort: Wir üben keine Gewalt gegen die, so unserem Glauben nicht anhangen; denn der Glaube ist eine freie Gabe Gottes, die sich nicht erzwingen läßt; denn das Herz stehet in Gottes Hand; darum mag der Glaube weder geboten noch verboten werden. Und in seiner Schutzrede für die Freiheit der Presse erinnert er den Rat: Bedenkt unser Amt, das uns von Gott befohlen ist und kein ander Schwert denn sein Wort in unsere Hände gegeben ist und er uns befohlen hat auszureuten und zu pflanzen und alle Unwahrheit und was sich wider Gott und sein Wort auflehnt, zu bestreiten mit Predigen und Schreiben. Aber mit der Zeit kam B. zu dem Standpunkt, daß Predigen und Schreiben gegen Irrtum und Verführung nicht ausreichen, sondern daß hier auch Strafen vonnöten seien. Praktisch wurde diese Frage für B. durch die Wiedertäuferei. Er sprach sich in einem Gutachten vom Jahr 1535 über diese Frage sehr einläßlich und sorgfältig aus. Er warnt davor, häretisch gesinnte Männer in die Stadt aufzunehmen. Jedenfalls habe Gott auch für die Irrenden Zuchtmittel verordnet. Zuerst möge man suchen, sie von ihrem Irrtum zu heilen; gelinge dies nicht und beharren sie auf demselben, so möge die Obrigkeit strafen. Dabei sei aber jeder einzelne Fall wohl zu unterscheiden, sowohl rücksichtlich der Person als der Lehre. Je sittenloser der Mensch, je gotteslästerlicher, der kirchlichen und bürgerlichen Ordnung widerstreitender die Lehre sei, je weiter sie als Gift um sich greife, um so notwendiger sei es, zum Schutz der Guten solche wie andere Übelthäter je nach Gestalt der Sache zu strafen nach göttlichen, weltlichen und kaiserlichen Rechten. Nach diesem Gutachten ist also die Todesstrafe gegen hartnäckige Irrlehrer und Verführer nicht ausgeschlossen; sie wurde aber unter B. gegen die Wiedertäufer nicht mehr angewendet. Hingegen erklärt sich aus diesen Grundsätzen, wie B. zu Servets Hinrichtung raten und Ochinos Ausweisung zustimmen konnte.

Werfen wir noch einen Blick auf B.s Lebensabend. Derselbe war von vielen Wolken verdunkelt. Besonders traurig waren für ihn die beiden Jahre 1564 und 65. Im erstgenannten erkrankte B., durch seine übermäßigen Anstrengungen sonst angegriffen, hoffnungslos an der Pest. Zwei Tage lag er ohne Bewußtsein, und stündlich wurde sein Tod erwartet. Die Gemeinde betete inbrünstig für die Erhaltung seines Lebens. An einem Sonntag, als die Gemeinde eben in der Kirche war, trat eine heilsame Krisis in seiner Krankheit ein. Aber während er selbst darniederlag, ward seine Gattin von derselben Krankheit ergriffen und erlag ihr schon am 9. Tag. Bald darauf erkrankte B.s Tochter Margareta, seines Gehilfen Ludwig Lavaters Gattin. Im selben Jahr verlor er 2 seiner treuesten Freunde, Calvin und Blaurer, letzterer auch ein Opfer der Pest. Im folgenden Jahr griff diese Krankheit mit erneuerter Grausamkeit in B.s Familie ein. Zuerst starb Regula Zwingli, des Reformators Tochter, Rudolf Gwalters Ehefrau. Ihr folgten zwei eigene Töchter B.s, Elisabeth, des Josias Simler Gattin, und Anna, die Gattin des jüngern Huldreich Zwingli. Diese alle starben innerhalb eines Monats. Besonders schmerzlich war ihm auch der Tod Dr. Konrad Geßners, des berühmten Arztes und Naturforschers, seines Schülers und Freundes. Kurz vor

seinem eigenen Tode verlor B. noch seinen Tochtermann Huldreich Zwingli und dessen Sohn Rudolf, der in London als Student starb. Übrigens war auch B.s Gesundheit seit jenem Pestanfall gebrochen. Er litt in steigender Weise an einem Steinleiden, das ihn einigemal an den Rand des Grabes brachte. Zum letztenmal hatte er an Pfingsten 1575 mit großer Anstrengung gepredigt; aber jetzt war seine Kraft gebrochen. Doch dauerte der Kampf noch 4 Monate. Am 26. August berief er alle Stadtgeistlichen und Professoren der Theologie zu sich, um Abschied zu nehmen. Er bezeugte ihnen, daß er in der wahren apostolischen und rechtgläubigen Lehre, die er bisher verkündet habe, mit Gottes Hilfe bis in den Tod verharren wolle; dann sprach er das apostolische Glaubensbekenntnis und fügte hinzu, seine Lehre sei kurz dargelegt in dem helvetischen Glaubensbekenntnis, das er als wahrhaft und wohlbegründet aus voller Überzeugung bekenne. Seinen theologischen Gegnern vergab er ihre Lieblosigkeit und ermahnte die Prediger zur Treue in der Lehre, zur Reinheit im Wandel, zur Eintracht unter einander und zum Gehorsam gegen die Obrigkeit. Vom Rat nahm er schriftlich Abschied. Für die zeitlichen Dinge traf er durch sein Testament (abgedruckt bei Pestalozzi l. c.) die genauesten Anordnungen. Samstag den 17. September 1575 gegen Sonnenuntergang verschied er sanft im Beisein seiner Angehörigen und wurde schon am folgenden Sonntag unter allgemeiner Trauer im Kreuzgang des Großmünsters begraben.

Vergegenwärtigen wir uns schließlich das Gesamtbild dieses Mannes, so ist offenbar sein unsterbliches Verdienst, daß er die durch Zwinglis Tod tief erschütterte schweizerische Reformationskirche aufrecht erhielt. Als er die Leitung der Zürcher Kirche übernahm, glich diese einem Schifflein, das, vom Sturm erfaßt, auf dem Meer umher geschleudert wurde, nachdem es den Steuermann und die kräftigste Besatzung vorloren hatte. Da war B. mutig und gottvertrauend an das Steuer getreten, und er hat das Schiff 44 Jahre lang glücklich geleitet. Hiezu befähigte ihn neben seiner hohen Bildung die selbstständige, klare und feste evangelische Überzeugung, die ihn mit solcher unerschütterlicher Festigkeit das einmal Ergriffene festhalten ließ, daß er vielen als eigensinnig erschien. Allen zweideutigen Vermittlungen, wie sie Butzer und später Beza versuchten, war er abhold, und so sehr er eine friedlich gesinnte Natur war, und auch in seinen polemischen Schriften sich gehässiger Ausfälle enthielt, so stand ihm doch die Klarheit, Einfachheit und Wahrhaftigkeit einer aus der Schrift geschöpften Überzeugung höher als eine erkünstelte Einigkeit oder ein unwahrer Friede. Nach seiner stetigen Geistesrichtung suchte er besonders den geschichtlichen Zusammenhang mit der wahren Kirche aller Zeiten festzuhalten. Dabei war er ein organisatorisches Talent und besonders zur Leitung der Kirche befähigt durch seine Ordnungsliebe, seine volkstümliche Art, sein praktisches Geschick und nicht am wenigsten durch seinen patriotischen Sinn, durch den er sich besonders von Calvin unterschied, der durch seine universale Geistesart den Genfern doch stets ein Fremdling blieb. Im Glauben rein, im Geiste klar, im Herzen fest, hat er die Sache der reformierten Kirche mutig und mild zugleich verfochten als ein Mann der Entschiedenheit ohne Leidenschaft, des Friedens ohne Halbheit und Zweideutigkeit. Fehlte ihm die geistige Orginalität eines Zwingli, Luther, Calvin, so war er von Gott gesandt, durch seine treue, stille, unermüdliche Arbeit das angefangene Werk auszubauen; billig bewahrt nicht nur die zürcherische, sondern die ganze reformierte Kirche diesem ihrem Vater und Mitbegründer ein dankbares Andenken.

B.s Schriften sind außerordentlich zahlreich, aber noch nie gesammelt herausgegeben worden; manche sind nur handschriftlich vorhanden (Abdruck von B.s eigner Zusammenstellung seiner Schriften bei J. H. Hottinger, Schola Tig. Carolina p. 75—89). Der Katalog der Zürcher Stadtbibliothek weist etwa 100 Druckschriften auf, ungerechnet Übersetzungen, neue Auflagen und Dubletten. J. J. Scheuchzer rechnet die Zahl der gedruckten Schriften B.s auf 150. Zu nennen sind besonders seine lateinischen Auslegungen sämtlicher Bücher des NT.s (außer der Apokalypse), die bis 1548 erschienen, Von da an traten an ihre Stelle Predigtsammlungen, die meisten ebenfalls lateinisch; es erschienen 100 Predigten über die Apokalypse, 66 über Dan, 170 über Jer, 190 über Jes. Sehr geschätzt waren seine in Dekaden erschienenen Predigten über den Dekalog, Symbolum apostol., Sakramente ꝛc., die zusammengefaßt auch das Hausbuch genannt wurden und besonders in Holland und England viel gelesen wurden. Von seinen theologischen Werken dürften außer den im Artikel genannten noch folgende eine besondere Hervorhebung verdienen: De gratia Dei justificante Libri IV. (von Melanchthon geschätzt): de scripturae sanctae autoritate et certitudine deque episcoporum institutione et functione Libri II. Summa christlicher Religion. — Nicht zu vergessen

sind B.s poetische und historische Arbeiten. Es spiegelt sich in ihnen das antike und das patriotische Interesse des Humanismus. Aus den Kappeler Jahren stammt das Schauspiel „Lucretia und Brutus“; es gehört zum Trefflichsten, was die Schweiz neben Manuel im 16. Jahrh. besitzt (Bächtold, Geschichte der deutschen Litt. in d. Schweiz S. 303 ff., wo ein Auszug). Erwähnung verdient das nach der Schlacht von Kappel gedichtete Lied: „O heil'ger Gott, erbarm dich doch“. Historische Darstellungen gerieten B. bei seiner Milde und Sachlichkeit vortrefflich, zumal wenn er sie zur Abwehr übertriebener Angriffe aufsetzte, so nach des Luzerners Salat „Tanngrotz“ die Verteidigung „Salz zum Salat“ (vgl. Bächtold, Hans Salat 1876). Für einen geistlichen Reformator überraschend sind einige Arbeiten zur mittelalterlichen, namentlich Klostergeschichte. Unter diesen ist die bedeutendste die Chronik und Beschreibung von Kappel, der kunstgeschichtliche Teil ganz hervorragend (Abdruck bei Simler, Samml. von Urkunden II. 397 ff.; Übersetzung der Baubeschreibung durch Markus Hottinger in den Zürcher Antiq. Mitteil. 1892). Später hat B. eine ähnliche Arbeit für Zürich begonnen: Antiquitates aliquot ecclesiae Tigurinae 1540, handschriftlich auf der Stadtbibliothek; auf dem Titel steht, bezeichnend für seine Neigung zu solchen Studien: sum Henrici Bullingeri, nec muto dominum. Für die Täufergeschichte wichtig ist das Werk: „der Wiedertäufern Ursprung, Fürgang, Sekten“, gedruckt 1560. Verloren ist leider das Original von B.s Tagebuch, „Diarium“. Das historische Hauptwerk ist die ausgedehnte Schweizer, „besonders Zürcher“ Chronik (Würdigung bei G. von Wyß, Geschichte der Historiographie in der Schweiz 1894, S. 202 ff.). Davon ist die Reformationsgeschichte, bis 1532, der wertvollste Teil (Ausgabe durch Hottinger und Vögeli, 3 Bde, 1838 40). Die angeborne Neigung für Geschichte, die hervorragende Stellung, der Zutritt zu den besten Quellen, der Abschluß erst nach Jahrzehnte langer Vorbreitung, haben es dem Verfasser, der ohnehin Augenzeuge und Mithandelnder war, ermöglicht, ein Werk von seltenem Wert zu schaffen. Mit der naiven Weise jener Zeit verbindet sich ein weiter Blick und mit der entschieden protestantischen Überzeugung ein wohlthuendes Streben nach Sachlichkeit und Würde. Zahlreiche Aktenstücke sind im Wortlaut eingerückt. Der Erzählung liegen neben Selbsterlebtem gute mündliche und schriftliche Erkundigungen zu Grunde, auch solche von der Gegenpartei, wie z. B. über den gegnerischen Anteil an der Schlacht von Kappel wesentlich nach einer katholischen Quelle berichtet wird. Aus keinem ähnlichen Werk tritt die Eigenart und Lebensfülle der schweizerischen Reformation so anschaulich entgegen wie aus B.s Reformationschronik.

Justus Heer † (E. Egli).

Bund, evangelischer. — Litteratur: Warneck, Der Ev. Bund und seine Gegner 1889; Meyer-Herrmann, Der Kampf des Ev. Bundes gegen Rom und seine Wirksamkeit in der ev. Kirche, 1890; Rogge, Ist der Ev. Bund ein Friedensstörer?, 1890; Nippold, Ziele und Vorgeschichte des Ev. Bundes, 1890; v. Bamberg, Laienzeugnisse für den Ev. Bund, 1890; Witte, Der Ev. Bund, sein gutes Recht und sein gethanes Werk; 1896; Blankmeister, „Das Reich muß uns doch bleiben“, Handbuch für Freunde des Ev. Bundes 1896. Außerdem die Kirchliche Korrespondenz für die Mitglieder des Ev. Bundes (Leipzig, Carl Braun, 1887 f.), die Mitteilungen des württembergischen, badischen und rheinischen Hauptvereins, und die Flugschriften des Ev. Bundes (Leipzig, Braun).

Der „Evangelische Bund zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen“ ist eine noch junge kirchengeschichtliche Erscheinung, hervorgegangen aus der vor zehn Jahren besonders fühlbar gewordenen Notlage des deutschen Protestantismus gegenüber der modernen Machtentfaltung des Papsttums. Er ist ein Versuch, dieser Machtentfaltung gegenüber den deutschen Protestantismus zu sammeln, das evangelische Bewußtsein zu wecken, die landeskirchlichen Trennungen und lähmenden Parteigegensätze zu überbrücken und alle, welche unter uns an den christlichen und reformatorischen Grundsätzen festhalten, zu einigen behufs Überwindung der unserer nationalen wie kirchlichen Existenz vom Romanismus bereiteten Gefahren. Als erster Anreger und seitheriger Mitvorsteher des Unternehmens ist der Unterzeichnete in der Lage, über die Entstehung, Entwicklung, Wirksamkeit und öffentliche Stellung desselben in Kürze Rechenschaft zu geben.

Die Idee entstammt dem Frühling 1886, und zwar einem Aufenthalte in Rom, der zur Erörterung der Zeitlage mit zwei dortigen deutschen Freunden Gelegenheit gegeben hatte. Der „Kulturkampf“ hatte soeben mit schwerer Niederlage des führenden deutschen Staates geendet; der Übermut des siegreichen Ultramontanismus verstieg sich bis zum Traume einer Rekatholisierung Deutschlands; der deutsche Protestantismus, verlassen von seiner historischen Schutzmacht, der Staatsgewalt, die jetzt sogar in politischen Verlegen-

heiten Hilfe beim Papste suchte, dazu in 26 Landeskirchen eingesperrt und von theologisch-kirchlichem Parteiwesen zerklüftet, erschien in der hilflosesten Lage. Die Abwehrmittel, welche die Freunde in Rom anregten, wesentlich Preßthätigkeit, genügten mir nicht; es entstand mir der Gedanke eines Schutz- und Trutzbündnisses aller lebendigen oder lebendig zu machenden Protestanten. Nach Deutschland zurückgekehrt fand ich seitens der Jenenser Kollegen Lipsius und Nippold eine Anfrage in betreff gemeinsamen Handelns vor; ich bat dieselben an der eben in Halle eintretenden Frühjahrskonferenz der „Landeskirchlichen evangelischen Vereinigung" gastweise teilzunehmen; nach derselben bat ich etwa zwanzig vertraute Teilnehmer besonders und legte ihnen den Gedanken eines „Evangelischen Bundes zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen" vor. Derselbe fand allseitige Zustimmung, und es wurde zu weiterem Verfolg der Sache ein Ausschuß gewählt, bestehend aus den HH. Senior Dr. Bärwinkel, Oberschulrat Dr. v. Bamberg, Prof. D. Nippold, Prof. D. Riehm und mir. Um auch nach rechts hin Fühlung zu gewinnen, ergänzten wir uns durch Konsistorialrat D. Leuschner, von dem wir wußten, daß er ähnliche Gedanken hege. Eine Denkschrift zur Motivierung unseres Unternehmens ward mir aufgetragen und dieselbe einem weiteren Kreise von Vertrauensmännern vorzulegen beschlossen. Wir waren uns darüber klar, daß alles darauf ankomme, von der Sache den Anschein eines einseitigen Parteiunternehmens fern zu halten; andererseits konnten wir uns nicht an die Parteien und Parteileitungen als solche wenden, deren An- und Widersprüche alles von vornherein vereitelt haben würden; wir wandten uns an einen Kreis von Männern, die wir möglichst gleichmäßig den Gruppen der Rechten und Linken und der Mittelpartei entnahmen, und denen wir zutrauen durften, daß sie sich über die Schranken der Partei zu erheben vermöchten. Nicht alle, namentlich von den Rechtsstehenden, aber doch bei weitem die meisten, die wir angegangen, kamen uns entgegen, und so kam am 5. Oktober 1886 zu Erfurt eine Vorversammlung von 70 Vertrauensmännern zu stande.

Die Schwierigkeit einer Einigung erschien in einer Zeit, die namentlich durch die sog. Hammersteinischen Anträge zu Für und Wider tief erregt war, nicht gering, aber sie wurde durch die allseitig empfundene Notlage und den allseitig vorhandenen brüderlichen Sinn überwunden. Ein glücklicher Zufall hatte uns am selben Morgen unseren forthinigen Vorsitzenden, Grafen v. Wintzingerode-Bodenstein, zugeführt. Ein ehrwürdiger Mann, der mehr als achtzigjährige Superintendent a. D. Greeven aus Büderich bei Wesel, weihte unsere Zusammenkunft durch sein Gebet. Die bewegten Ansprachen, mit denen ich und nach mir Leuschner die Verhandlung eröffneten, machten tiefen Eindruck; als Vertreter der Rechten antworteten Prof. Witte von Pforta und Pf. D. Warneck in ebenso freimütiger wie friedfertiger Weise. Nach einer lebhaften Erörterung von einigen Stunden war man einig; als Bekenntnisstandpunkt des Bundes wurde nach dem Antrag des vorbereitenden Ausschusses einmütig angenommen: „der Evangelische Bund bekennt sich zu Jesu Christo, dem eingeborenen Sohne Gottes, als dem alleinigen Mittler des Heils, und zu den Grundsätzen der Reformation". Eine einfache Gliederung nach dem Vorbilde des Gustav-Adolfsvereins, Centralvorstand, Hauptvereine, Zweigvereine wurde verabredet und ein provisorischer Vorstand (Bärwinkel-Erfurt, Beyschlag-Halle, Fricke-Leipzig, Göbel-Halle, Greeven-Büderich, Kawerau-Kiel, Leuschner-Merseburg, Lipsius-Jena, Nippold-Jena, Riehm-Halle, v. Voß-Halle, Warneck-Rothenschirmbach, Graf Wintzingerode-Merseburg, Witte-Pforta) gewählt. Das nunmehr gerüchtsweise bekanntwerdende Unternehmen stieß in der kirchlichen Presse zunächst auf wenig Gunst und vieles Mißtrauen, und die in Preußen damals maßgebende Partei wurde von ihrem Vorstande von der Beteiligung dringend abgemahnt; andererseits fehlte es auch innerhalb konservativer Kreise nicht an angesehenen Männern, welche wie Generalsuperintendent D. Möller (Magdeburg) und Konsistorialrat Niemann (Münster) sich offen zu dem Unternehmen bekannten, und so konnte am 15. Januar 1887 ein öffentlicher Aufruf mit 243 guten Namen ergehen.

Auf der ersten Jahresversammlung, 15. bis 17. August in Frankfurt a. M., waren bereits 10000 Mitglieder beigetreten, 30°/₀ Geistliche und 70°/₀ aus andern Ständen. Hier wurde das einfache Statut des Bundes, das seine Zwecke und seine Organisation skizzierte, endgiltig angenommen, der Bekenntnisparagraph mit der hinzugefügten Erklärung, daß der Bund in keiner Weise beabsichtige, etwas am Bekenntnisstand der Landeskirchen zu ändern. Die herzlichen Begegnungen aus allen Teilen des evangelischen Deutschlands, die öffentlichen und nicht-öffentlichen Vorträge und Mitteilungen,

die gegen interkonfessionelle Ärgernisse der Tagesgeschichte beschlossenen Resolutionen erzeugten eine hoffnungsvolle, ja begeisterte Stimmung.

Seitdem ist das Leben des Evangelischen Bundes vor allem in solchen jährlichen Kongressen, die nur einmal, im Jahre 1892 durch die Choleragefahr, unterbrochen wurden, zu Tage getreten. Auf Frankfurt ist 1888 Duisburg, 1889 Eisenach, 1890 Stuttgart, 1891 Kassel, 1893 Speyer, 1894 Bochum, 1895 Zwickau und jetzt eben Darmstadt gefolgt. Diese Jahresversammlungen ähneln den ehemaligen Kirchentagen, nur daß auf ihnen ein freierer Geist und Ton, und, weil sie Zusammenkünfte eines arbeitenden Vereins sind, eine praktischere Art waltet; den „deutschen Katholikentagen" stehen sie als evangelische Gegenbilder gegenüber. Neben die öffentlichen und in engerem oder weiterem Kreise geschlossenen Verhandlungen traten festlich-gesellige Volks- oder Bürgerversammlungen, in denen die Bestrebungen des Bundes sich an Tausende wenden; in Bochum war eine solche (im Freien gehaltene) Volksversammlung von elftausend Teilnehmern, zum guten Teile Fabrikarbeitern, besucht. In größeren Vorträgen wurden von namhaften Referenten Lebensfragen der Gegenwart verhandelt. So sprach in Frankfurt D. Fricke über „Aufgabe und Charakter des Evangelischen Bundes", D. Benrath über „die nationale Bedeutung des evangelischen Protestantismus", Ref. über „die innerkatholische Reformbewegung der Gegenwart". In Duisburg derselbe „über echte und falsche Toleranz" und Professor Oncken „über Luthers Fortleben in Volk und Staat". In Kassel Witte über „die Pflicht fortgesetzten religiösen Protestes gegen Rom"; daneben wurde das für die Verständigung zwischen liberaler und positiver Theologie höchst bedeutsame Referat des erkrankten D. Lipsius „über unseren gemeinsamen Glaubensgrund gegenüber Rom" mitgeteilt. In Kassel sprachen Prof. D. Kawerau über „die Stellung der römischen und evangelischen Kirche zum Staate", und Prof. D. Haupt über „die Bewährung des protestantischen Charakters in unserer Zeit". In Stuttgart Ref. über Reformation und sociale Frage, D. Warneck über die Pflichten des Evang. Bundes in Sachen der evangelischen Mission und D. Sulze über Organisation der Gemeinde. In Speyer redete D. Leuschner über das „deutsche Reich und die kirchliche Frage", und D. Witte über „Glaube und Aberglaube". In Bochum erörterte Professor Scholz „die weltüberwindende Macht des evangelischen Glaubens", Prof. Kahl die konfessionelle Erziehung der Mischehenkinder, Pf. Hummel die Frage: „Was giebt der Protestantismus den ihm zugehörigen Völkern bis heute vor den römisch-katholischen voraus?" In Zwickau schilderte Dr. Hermens „die gemeinsame Gefahr des evangelischen Protestantismus und der deutschen Nationalität in unsern westlichen und östlichen Grenzmarken", und D. Nippold in einem höchst wirkungsvollen Vortrag „die internationale Seite der päpstlichen Politik"; in Darmstadt endlich sprach Ref. über „Protestantismus und Volksschule" und Pf. Brecht über „Autorität und Gewissen". Alle diese inhaltlich bedeutenden Vorträge sind samt den trefflichen Eröffnungsreden des Präses Grafen von Wintzingerode und einer Anzahl kleinerer Ansprachen und Referate in den „Flugschriften des Evang. Bundes" (Leipzig, C. Braun) veröffentlicht und haben so noch auf weitere Kreise gewirkt.

Die Wirksamkeit des Evangelischen Bundes läßt sich schwer überblicken, nicht nur weil sie sich auf Centralvorstand, Hauptvereine und Zweigvereine verteilt, sondern weil sie neben der unmittelbaren Abwehr römischer An- und Übergriffe alle zur Weckung und Pflege des evangelischen Bewußtseins dienlichen Mittel und Wege umfaßt, die noch nicht von anderen Arbeitskräften benutzt werden. Abgesehen von dem, was zu fortgehender Anregung und Ausbreitung des Vereins selbst durch Wort und Schrift immer wieder zu geschehen hat, läßt sich die Arbeit des Bundes unter die drei Gesichtspunkte fassen: Widerstand gegen öffentliches Unrecht, Preßthätigkeit, und materielle Hilfeleistung an bedrängtes evangelisch-kirchliches Leben. 1. Es ist seit zehn Jahren kein römischer Übergriff und keine Schädigung unserer Kirche im deutschen öffentlichen Leben zu Tage getreten, die der Bund, insonderheit der Centralvorstand nicht zum Gegenstand einer Gegenbemühung gemacht hätte, sei es in Eingaben an die Behörden, sei es in Resolutionen der Generalversammlungen, oder sonst in Anregung öffentlicher Proteste. Nicht alles, aber manches ist ihm gelungen, wie z. B. die Abwehr römischer Kollekten von evangelischen Häusern, die Festhaltung der evangelischen Theologen beim Heeresdienst gegenüber den Anträgen des Centrums auf Militärbefreiung der künftigen Geistlichen; auch in der Jesuitenfrage haben die Freunde des Bundes das Ihre gethan. Er hat als Antwort auf die systematische Beschimpfung und Verleumdung Luthers die jährliche Lutherfeier am 10. November im evangelischen Deutschland eingebürgert

und bei der schwedischen Gedächtnisfeier Gustav Adolfs das evangelische Deutschland in eindrucksvoller Weise mitvertreten. 2. Das weiteste Arbeitsgebiet that sich dem Bunde auf dem Felde der Presse auf, welches er vom Ultramontanismus im weitesten Umfang, bis in die Beeinflussung konservativer und demokratischer Blätter, angeblich neutraler Zeitschriften, Revuen, Lexika, Volks- und Adelsblätter beschlagnahmt fand. Er suchte eine protestantische Kontrole dieses zum Einfangen der öffentlichen Meinung gewobenen Netzes zu organisieren, stiftete eine evangelische Korrespondenz für die Tagespresse, daneben eine Monatskorrespondenz samt Litteraturblatt für die Bundesmitglieder, welche gegenwärtig in 22000 Exemplaren gelesen wird, und setzte der überreichen römischen Flugschriftenlitteratur eine deutsch-evangelische entgegen. Als Heerd dieser litterarischen Thätigkeit wurde im Jahre 1889 eine Buchhandlung in Schwäbisch-Hall übernommen und bald darauf nach Leipzig verpflanzt; sie verlegt auch größere Werke, teils im Auftrag des Bundes, teils unter eigener Verantwortung. 3. Materielle Hilfeleistungen erforderte vor allem die Kranken- und Waisenpflege in der Diaspora. Gleich im Jahre 1889 ging der Bund auf das Anerbieten ein, ihm in Schwäbisch-Hall ein eigenes Diakonissenhaus einzurichten; er beschaffte die Bau- und Unterhaltungskosten desselben, mußte aber die Erfahrung machen, daß der Dualismus einer Leitung in der Nähe und aus der Ferne nicht aufrecht zu erhalten war, und gab daher das Unternehmen in die an Ort und Stelle leitenden Hände zurück. Das aufgegebene Unternehmen fand seinen Ersatz in dem vom badischen Hauptverein ausgehenden Bundesdiakonissenhaus in Freiburg, das auf der Zwickauer Generalversammlung eine freigebige Unterstützung fand. Außerdem leistet der Bund in Ergänzung der Thätigkeit des Gustav-Adolfsvereins Beihilfen zu zahlreichen anderen Diasporaanstalten, regt auch selbst an gefährdeten Punkten, wie in dem von dem verbündeten Polonismus und Romanismus überfluteten Westpreußen solche an. Es liegt in der Natur der Sache, daß diese Wirksamkeit des Bundes nach der außerordentlichen Rührigkeit und Reichlichkeit der römischen Propaganda am wenigsten noch in greifbaren Früchten hervortritt und noch am meisten der Ausdehnung und materiellen Unterstützung bedarf, aber unfruchtbar ist sie nicht.

Was endlich das öffentliche Ansehen des Evangelischen Bundes angeht, so versteht sich von selbst, daß er seitens der ultramontanen Presse mit jeder möglichen Schmähung und Verdächtigung empfangen ward und begleitet wird. Die Angriffe waren so leidenschaftlich und pöbelhaft, daß einige Mitglieder des Bundesvorstandes wie Graf Wintzingerode und Senior Bärwinkel wiederholt genötigt waren zur Wahrung ihrer Ehre die Gerichte anzurufen, und erst die erfahrenen Verurteilungen haben jene Blätter etwas vorsichtiger gemacht. Aber auch die im Jahre 1890 in Fulda versammelten Erzbischöfe und Bischöfe des deutschen Reiches widmeten dem Bunde einen Hirtenbrief, der die Fabel vom Wolf und Lamm überbot, indem er den Ultramontanismus als den frommen Abel bezeichnete, dem der protestantische Kain nach dem Leben trachte; in „unerfreulichem Gegensatz" gegen den von der weltlichen Autorität angestrebten Frieden entdeckte man hier eine „neubegonnene organisierte und planmäßige Polemik" zu der „von katholischer Seite nicht der mindeste Anlaß gegeben worden sei". Das durch und durch unaufrichtige Altenstück hat aus dem Vorstand des Evangelischen Bundes eine schwer anzufechtende Beantwortung erhalten und ist auch von altkatholischer Seite in einer geistreichen Flugschrift („Die vierzehn Nothelfer", Halle, Strien) scharf beleuchtet worden. Seitens der national-gesinnten Presse ist der Bund als ein berechtigtes und in den Zeitverhältnissen wohlbegründetes Unternehmen anerkannt worden; die gehässigen Angriffe einiger konservativen Blätter haben im Kreise der eigenen Partei nur geteilten Anklang gefunden. Wurde dem Bunde auch bei jedem Streitfall in der eigenen Kirche, der seinen Zusammenhalt auf die Probe stellte, der Untergang geweissagt, so haben doch niemals Secessionen stattgefunden. Vielmehr ist die Ausbreitung von Jahr zu Jahr gewachsen; die Mitgliederzahl, schon in Duisburg auf 37000, in Eisenach auf 60000 gestiegen, hat das erste Hunderttausend gegenwärtig überschritten. Allerdings verteilt sich dasselbe sehr ungleich; allen voran ist von Anbeginn die rheinische und die württembergische Kirche gegangen; Baden hat sich an Rührigkeit ihnen gleichgestellt, Mitteldeutschland, die sächsischen und thüringischen Lande sind kräftig eingetreten, während der stark gefährdete, aber schwer bewegliche Nordosten noch sehr zurücksteht. Doch thun sich auch dort neuerdings die Thüren auf. Die Kirchenregierungen, anfangs zurückhaltend, haben bald begriffen, daß ihnen in ihrer durch die politische Zeitlage erschwerten Stellung der Evangelische Bund eine je länger je weniger entbehrliche Hilfe sei, und haben das auch bei der Begrüßung der Jahresversammlungen ausgesprochen, zuerst in Eisenach

seitens des weimarischen Kirchenregiments, dann auch in Stuttgart, in Bochum und Zwickau. Unter den deutsch-evangelischen Fürsten hat vor allen der ehrwürdige Großherzog von Weimar, der Tradition seines Hauses eingedenk, seine warme Teilnahme für die Bestrebungen des Bundes bekundet.

Sind das alles hoffnungsvolle Anfänge, so doch erst Anfänge, welche mit der Umfassung und Vielseitigkeit der Aufgabe noch in keinem Verhältnis stehen. Aber wer die Bewahrung des Erbes der Reformation, des religiösen wie des allgemein-kulturellen, für die unerläßliche Bedingung unserer deutschen Zukunft hält, wird dem Evangelischen Bunde ein festeres Wurzeln und reicheres Aufblühen wünschen müssen und auf die Dauer seinen Bestrebungen nicht fremd bleiben können. **Willibald Beyschlag.**

Bund, schmalkaldischer s. schmalkaldischer Bund.

Bundeslade. — Die Litteratur betreffend, so sind zu vergleichen die betreffenden Abschnitte in den Bd I S. 776, 18 ff. aufgeführten Werken über biblische Archäologie und in den Arbeiten über die mosaische Stiftshütte (s. d. A.); ferner Kurtz, Beiträge zur Symbolik des alttest. Kultus ZlThK 1851 S. 27f. und Der alttestamentl. Opferkultus (1862) §§ 11 u. 15; Köhler, Lehrbuch der bibl. Gesch. AT.s I S. 368f.; Seyring, Der alttest. Sprachgebrauch in betreff des Namens der sog. Bundeslade, ZatW 1891, XI S. 114f.; Schick, Die Stiftshütte, der Tempel in Jerusalem u. s. f. S. 32f. S. 69f.

Die Bundeslade, אֲרוֹן הָעֵדוּת (Ex 25, 22. 26. 33f.; 30, 6. 26), אֲרוֹן הַבְּרִית (Nu 10, 33; 14, 44; Dt 10, 8) genannt, weil die den göttlichen Willen bezeugenden Gesetzestafeln, die Grundlage des zwischen Gott und Israel bestehenden Gemeinschaftsverhältnisses (לֻחֹת הָעֵדֻת Ex 31, 18; 32, 15; 34, 29; לֻחוֹת הַבְּרִית Dt 9, 9. 11. 15) enthaltend (vgl. *κιβωτὸς τῆς διαθήκης* Hebr. 9, 4), war nach der Ex 25, 10—22; 26, 33f.; 37, 1—9; 40, 20f. von ihr gegebenen Beschreibung ein auf vier Füßen ruhender Kasten aus Akazienholz, 2½ Ellen lang und 1½ Ellen breit und hoch, inwendig und auswendig mit Goldblech überzogen, rings mit einem goldenen Kranz verziert, an den vier Ecken oberhalb der Füße mit goldenen Ringen versehen, durch welche 7 Ellen lange vergoldete Tragstangen gesteckt wurden, die laut Ex 25, 15 nie entfernt werden durften. Ringe und Stangen wird man sich auf der Langseite der Lade zu denken haben. Ihren Deckel bildete eine massiv goldene Platte, über deren beiden Enden zwei Cherubimgestalten angebracht waren, welche mit ihren ausgebreiteten Flügeln die Lade überdeckten und ihre Angesichte gegeneinander, zugleich aber auf den Deckel gerichtet hielten. Ihren Standort hatte sie in dem Hinterraum, dem Allerheiligsten der Stiftshütte.

Auf diese Cherubimgestalten richten wir unsere Aufmerksamkeit zuerst. Die Cherube erscheinen im Alten Testament stets in Beziehung zur Manifestation Gottes in der Welt; sie dienen dazu, seine Weltgegenwart zu vermitteln, daher auch in der Vision Ez Kap. 1 und 10, wo sie den lebendigen Wagen bilden, auf welchem der Gott Israels einherfährt — vgl. 1 Chr 28, 18, wo הַכְּרֻבִים erklärt wird durch תַּבְנִית הַמֶּרְכָּבָה —, die als Zahl der Welt bedeutsame Vierzahl eine große Rolle spielt. Hat man nun dort, wo die Cherube erscheinen, Gott als den in der Welt gegenwärtigen als von ihnen getragen zu denken (vgl. die Bezeichnung Gottes als יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים d. i. der über den Cherubim Thronende Ps 80, 2; 1 Sa 4, 4; 2 Sa 6, 2), so werden auch die Cherubimgestalten auf dem Deckel der Lade darauf hinweisen, daß hier die Stätte der Offenbarung Jahves, der Ort seiner Gegenwart unter seinem Volke ist, mithin das Allerheiligste, in welchem sich die Lade befindet, die Wohnung Gottes *κατ' ἐξοχήν*. Für die Richtigkeit dieser Auffassung spricht 1. die Stelle Ex. 25, 22, wo Gott nach dem Befehl an Mose, einen Deckel über der Lade anzubringen, sagt, daß er dort mit ihm zusammenkommen werde und mit ihm reden von dem Deckel, von dem Ort zwischen den beiden Cheruben aus u. s. f.; 2. die Bezeichnung der Lade als Thron Gottes Jer 3, 16f., als sein Fußschemel 1 Chr 28, 2; Ps 99, 5; 132, 7; ferner der Umstand, daß, wie niemand Gott ohne Gefahr seines Lebens schauen konnte Ex 33, 20; vgl. Ri 13, 22; Ex 19, 21; 1 Kg 19, 13; Jes 6, 5, so auch die Lade von keinem Israeliten gefahrlos angesehen (Nu 4, 20; 1 Sa 6, 19) oder unmittelbar berührt werden durfte (2 Sa 6, 6); daher sie denn auch beim Aufbruch in der Wüste von den Leviten, die allein zu dieser Dienstleistung zugelassen wurden 1 Sa 6, 15; 2 Sa 15, 24, speziell von den Kahathiten Nu 7, 9, nicht aufgehoben und getragen werden durfte, ohne daß sie zuvor in den Vorhang des Allerheiligsten und in zwei andere Decken eingehüllt war 4, 15. 20, und auch der Hohepriester, wenn er am großen Versöhnungs-

tage das Sühnblut gegen den Deckel der Lade sprengte, diesen zuvor in eine Rauchwolke einhüllen mußte Lev 16, 12 f.

In der Lade, über welcher Jahve sich offenbarte, befanden sich die zwei Gesetzestafeln, auf welchen die zehn Gebote, die Worte des Grundgesetzes, verzeichnet standen, das von Israel als für sein Verhalten maßgebend anerkannt sein mußte, ehe Gott mit ihm das Verhältnis der Gemeinschaft einging, kraft dessen er sich herabließ, in seiner Mitte zu wohnen. Aber eben dieser fordernde Wille Gottes, dessen Anerkennung seitens Israels die Voraussetzung der göttlichen Gegenwart ist, zeugt von Israels Sünde. Denn wäre Israel nicht ein sündiges Volk, so bedürfte es einer solchen Forderung nicht, wie sie der Dekalog enthält. Hätte Gott nun stets diese seine Forderung im Auge, die er an sein Volk stellen muß, so könnte er nicht in seiner Mitte Wohnung nehmen, ohne es zu verzehren in dem Feuereifer seiner Heiligkeit. So läßt er denn dieselbe für sein heiliges Auge zugedeckt sein, damit er nicht ein „eifriger“ Gott sei, sondern ein gnädiger. Die zugedeckte Lade, auf welcher die Cherube stehen, weist also darauf hin, daß der Heilige Israels hier seine Gnadengegenwart offenbart. Wir fassen sonach das Wort כַּפֹּרֶת in der Bedeutung „Deckel“ und erklären es nicht durch „Sühngerät“, wie man es vielfach thut im Anschluß an die Übersetzung der LXX, welche כַּפֹּרֶת durch *ἱλαστήριον* wiedergeben (Vulg. propitiatorium, Luth. Gnadenstuhl; vgl. dagegen v. Hofmann, Weiss. und Erf. I, 141; Knobel zu Ex 25, 17 und Josephus Antt. 3. 6. 5: *ἐπίθεμα*). Stellen wie Le 16, 14 f. und 1 Chr 28, 11 nötigen nicht zu letzterer Deutung. Denn wenn der Hohepriester laut ersterer Stelle am großen Versöhnungstag das Sühnblut auf die vordere Seite der Kapporeth sprengt, so geschieht dies deshalb, weil sie den Thron Gottes trägt, dem das Blut nahe gebracht werden soll; und ebenso kann man die Bezeichnung des Allerheiligsten durch בֵּית הַכַּפֹּרֶת in der Chronikstelle bei unserer Fassung des Worts nur dann für „unpassend“ erklären, wenn man übersieht, daß die כַּפֹּרֶת nicht gedacht sein will ohne die Cherube, welche die Gegenwart Gottes tragen, auf welcher die Bedeutung des Allerheiligsten beruht. Die Annahme Ewalds (Alterth. S. 165), כַּפֹּרֶת sei so viel als Schemel und bezeichne einen zweiten Deckel über einem darunterliegenden ersten, bedarf keiner weiteren Widerlegung.

Ebensowenig befassen wir uns weiter mit der Meinung Benzingers (Hebr. Archäol. S. 368), welcher in der Theorie von den Gesetztafeln als Inhalt der Lade „eine spätere Umdeutung“ sieht, da „Gesetzestafeln hermetisch in eine Lade einzuschließen und diese unnahbar im Heiligtum aufzustellen das denkbar zweckwidrigste“ sei. Er hält es mit Wellhausen, Stade u. a. für wahrscheinlich, daß die Lade ursprünglich „das Palladium des Stammes Joseph“ war! Mit den Götterladen, welche manche Völker des Altertums hatten, hat die Bundeslade ganz und gar nichts gemein. Denn jene Laden enthielten entweder Götterbilder oder, wie die im Mysteriendienst des Dionysus, der Demeter, der Venus gebräuchlichen mystischen Kisten, eine geheimnisvolle Symbolik. Die Bundeslade barg nichts dergleichen. Im stärksten Gegensatz gegen das heidnische Geheimnis war das, was sie in sich schloß, aller Welt bekannt und offenbar; aber wie jedermann kund, so heilig als Gottes Wort, zu Israel geredet, und als die Urschrift der Grundbedingungen des zwischen ihm und seinem erwählten Volke bestehenden Gemeinschaftsverhältnisses.

Nach der ausdrücklichen Versicherung 1 Kg 8, 9, eine Stelle, welche jeden Gedanken einer Veränderung des altmosaischen Heiligtums durch Salomo ausschließen will, wurde in der Lade nichts weiter aufbewahrt als die beiden Gesetzestafeln. Wenn dagegen der Verfasser des Hebräerbriefs 9, 4 sagt, es sei in der Bundeslade das Mannagefäß Ex 16, 33 und der blühende Stab Aarons gelegen Nu 17, 25, so folgt er einer Tradition, welche aus einer ungenauen Auffassung dieser Stellen floß. Denn wenn Ex 16, 33 Aaron befohlen wird, den Mannakrug niederzusetzen לִפְנֵי יְהוָה, und Nu 17, 25 Mose gesagt wird, den Stab Aarons zurückzubringen לִפְנֵי הָעֵדוּת, so folgt daraus keineswegs, daß der Aufbewahrungsort dieser Gegenstände innerhalb der Bundeslade war. Heißt es doch sogar von dem Vorhang, welcher das Allerheiligste vom Heiligen schied, nicht bloß, daß er עַל־אֲרוֹן הָעֵדוּת, sondern עַל־הָעֵדוּת sich befunden habe Ex 30, 6, und von dem im Heiligen befindlichen Räucheraltar, er habe לִפְנֵי אֲרוֹן הָעֵדוּת gestanden, Ex 40, 50. Im Zusammenhalt mit diesen Stellen berechtigt obige Ausdrucksweise nicht einmal zu dem Schluß, Mannagefäß und Stab seien im Allerheiligsten aufbewahrt worden, sondern weist uns sogar an, sie dem Heiligen zuzuweisen (vgl. Köhler a. a. O. I, S. 256 Anm. 1 und Ewald a. a. O. S. 437 f.).

Laut Ex 24, 21 brachte Mose „die Lade in die Wohnung und machte den Vorhang der Verhüllung (d. h. den Deckenvorhang, der das Allerheiligste abtrennt) an und deckte ihn vor die Lade der Bezeugung", wie Jahve ihm geboten. Beim Aufbruch aus dem Lager ward sie vor dem Volk vorausgetragen. Beim Übergang über den Jordan bewegte sie sich 2000 Schritt vor dem Volke durch den vor ihr austrocknenden Strom (Jos 3); um Jerichos Mauern ward sie siebenmal unter Posaunenschall hinter den Kriegsleuten hergetragen (Jos 6). Nachdem sie bis zur Einnahme des Landes in Gilgal, vorübergehend in Bethel gewesen (Ri 20, 26), erhielt sie ihren Standort in Silo (Jos 18, 1), woselbst sie bis auf Eli blieb. Wenn laut 1 Sa 4 Elis Söhne, Hophni und Pinhas, sie mit in den Krieg nahmen, so war dies eine Handlungsweise, durch welche sie sich an dem Heiligtum Israels versündigten, indem sie es seinem Standort im Allerheiligsten der Stiftshütte entnahmen und eine rein abergläubische Hoffnung daran knüpfend zu einem heidnischen herabwürdigten und mißbrauchten. Um so nothwendiger war dann ihre wunderbare Bezeugung im Hause des Philistergottes Dagon, infolge deren sich die Philister des in ihre Gewalt gekommenen Heiligtumes Israels wieder entledigten. Sie gelangte nach Beth-schemesch, dessen Einwohner infolge der an ihr gemachten Erfahrung die Bewohner des nahe gelegenen Kirjath-Jearim baten, sie in ihre Mauern aufzunehmen. So kam sie in ein Privathaus dortselbst, in das Haus Abinadabs unter die Obhut seines dazu geweihten Sohnes Eleasar (1 Sa 7, 1 f.). Hier blieb sie bis in die Zeit Davids, der sie nach Jerusalem bringen, erst in einem Privathause 2 Sa 6, 10, dann in einem für sie gefertigten Interimszelt (2 Sa 6, 17) auf dem Zion aufstellen ließ.

Die Frage nach der Existenz des Stiftshüttenzeltes, welche bekanntlich bestritten wird, indem man in ihm „nicht das Urbild, sondern die Kopie des jerusalemischen Tempels" sieht, muß ich hier unerörtert lassen und auf den Artikel „Stiftshütte" verweisen. Ich halte meinerseits an der Existenz einer mosaischen Stiftshütte, wie sie uns der „Priesterkodex" schildert, fest und leugne, was Wellhausen behauptet, daß die hebräische Überlieferung für die Zeit der Richter und ersten Könige von einer mosaischen Stiftshütte nichts wisse; daß die Bundeslade in dieser Zeit unabhängig von einem ihr geweihten Haus oder Zelt gedacht worden sei (vgl. meine Schrift: Heilige Schrift und Kritik [Erlangen und Leipzig 1897] S. 130 ff.). Laut Jos 18, 1 im Zusammenhalt mit 1 Sa 4, 4 ist die Stiftshütte mit der Bundeslade in der Zeit Josuas und der Richter in Silo gewesen. Nach 1 Sa 21 finden wir das h. Zelt in dem kleinen Ort Nob bei Jerusalem, ohne daß man weiß, wie es dorthin gelangt ist, und später in Gibeon, wohin es wohl infolge des Blutbades kam, das Saul laut 1 Sa 22 aus Zorn Davids halber über das Haus Elis verhängte. Die für unglaubwürdig gehaltenen Angaben 1 Chr 16, 39; 21, 19; 2 Chr 1, 3 über die Aufstellung der Stiftshütte in Gibeon werden durch die Stelle 1 Kg 8, 4, deren unanfechtbares Zeugnis für die Existenz einer Stiftshütte nicht nur, sondern auch ihren Aufenthalt in Gibeon während der ersten Zeit Salomos Wellhausen freilich kurzer Hand dadurch beseitigt, daß er sie für eine Interpolation erklärt, als richtig erwiesen. Denn אֹהֶל מוֹעֵד 1 Kg 8, 4 ist nicht das oben erwähnte, von David für die Lade auf dem Zion errichtete Zelt, das niemals so bezeichnet und 2 Chr 1, 4 (vgl. mit V. 3) ausdrücklich davon unterschieden wird, sondern die Stiftshütte zu Gibeon, vor der Salomo laut 1 Kg 3, 4 geopfert. Die Frage, warum David die Lade nicht wieder mit dem Stiftszelt vereinigte, wenn dieses noch vorhanden war, sondern ein neues für sie herstellte, hat man dahin beantwortet, daß die Vereinigung mit dem alten Stiftszelt unmöglich gewesen sei, weil jeder Ort, an dem man dieses aufgeschlagen hätte, ein willkürlich gewählter gewesen wäre, indem sich Jahve noch keine neue Wohnung in Israel erkoren, was erst in den 2 Sa 7 und 1 Chr 21, 18—22, 1 berichteten Ereignissen durch die Erwählung Zions sich vollzogen habe. Allein derselbe Grund hätte auch gesprochen gegen die 2 Sa 6 erzählte Verbringung der Lade auf den Zion, welche ja als der Thron Jahves dem Zelte seine Bedeutung verlieh. Unseres Erachtens kann der Grund davon, daß David nur die Lade auf den Zion brachte und die alte Stiftshütte zu Gibeon beließ, nur der sein, daß er von vorneherein mit dem Plane umging, Jahve ein festes Haus zu bauen. Dieser Bau erfolgte durch seinen Sohn und Nachfolger Salomo. Er führte die Lade in den von ihm erbauten Tempel über, wo sie in dessen Allerheiligstem, in der Mitte des 20 Ellen langen Raumes ihren Standort erhielt zwischen zwei kolossalen Cherubimgestalten, welche mit den äußeren Flügelspitzen an die Wände des Allerheiligsten, in der Mitte aber mit den Spitzen der inneren Flügel aneinander stießen 1 Kg 6, 19; 8, 3. 4; 6, 23—28; 2 Chr 3, 10—13.

Später muß sie unter den abgöttischen Königen Manasse-Ammon von diesem ihren Standort entfernt worden sein, da Josia laut 2 Chr 35, 3 befahl, sie in den Tempel zurückzubringen. Bei der Zerstörung des salomonischen Tempels scheint auch die Lade mitverbrannt zu sein; wenigstens hatte der zweite Tempel ein leeres Allerheiligstes. Nach dem talmudischen Traktat Joma fol. 53b lag an der Stelle der Bundeslade ein drei Finger über dem Boden erhabener Stein, auf welchen der Hohepriester am jährlichen Versöhnungstage das Rauchfaß niedersetzte (Delitzsch, Komm. zum Hebräerbrief S. 759 f.). Diesen Stein soll nach einigen Auslegern Sach 3, 9 im Auge haben: eine Deutung, welche sich schon bei den Rabbinen findet, die dann unter dem Einen Stein, von dem der Prophet sagt, daß sieben Augen auf ihn gerichtet seien, die Schechina verstehen. Der Prophet Jeremia, der nach der apokryphischen Überlieferung 2 Mak 2, 4 ff. auf göttlichen Befehl die Bundeslade in einer Höhle des Berges Nebo verborgen haben soll mit der Erklärung, daß diese Stätte kein Mensch finden werde bis auf die Zeit, da Gott sich seines Volkes wieder erbarmen und ihm seine Herrlichkeit zu schauen geben werde, stellt vielmehr eine Zeit in Aussicht, von der er sagt 3, 16—17: „Und es wird geschehen in jenen Tagen, ist der Spruch Jahves, wird man nicht mehr sagen: die Bundeslade Jahves; und sie wird keinem in den Sinn kommen, und man wird ihrer nicht gedenken und nicht erwähnen, und es wird keine wieder gemacht werden. In derselbigen Zeit nennt man Jerusalem Thron Jahves." Dieser jeremianische Ausspruch erinnert an die Schilderung des neuen Tempels, welche Ezechiel in den letzten Kapiteln seines prophetischen Buches entwirft, wo wir nichts lesen von einer Bundeslade, wo an die Stelle der von Menschenhänden gemachten Cherube der Stiftshütte und des salomonischen Tempels die lebenden Cherube treten, welche Gottes Herrlichkeit tragen: ein Hinweis auf eine Zeit des rechten Wohnens Gottes in seiner vollendeten Gemeinde, der er sein Gesetz in das Herz geschrieben hat (Jer 31, 33), eine Zeit, in welcher sich erfüllt, was die Bundeslade der mosaischen Gesetzgebung samt der Stiftshütte weissagend abbildete als *σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν* (Hebr 10, 1). **Volck.**

Bundesopfer s. Opferkultus im AT.

Bunsen, Christian Karl Josias, gest. 1860. — Die beste Schilderung von B.s Leben gab seine Witwe. Dieses zweibändige englische Werk (A Memoir of Baron Bunsen etc.) erschien, von Nippold in deutscher Bearbeitung herausgegeben und durch neue Mitteilungen vermehrt, zu Leipzig 1868—71 in 3 Bänden; letztere sind gemeint, wenn ich kurz „B.s Leben" oder einfach „Leben" citiere. Vgl. Nippold, Handbuch der neuesten Kirchengeschichte III, 1, S. 292, Berlin 1890. Die Biographie der Frau v. Bunsen ist von Augustus Hare nach ihren Briefen zusammengestellt. Das Lebensbild der im J. 1876 gestorbenen vortrefflichen Frau (London 1879 2 voll.) hat unter den Christen englischer Zunge die weiteste Verbreitung gefunden. Auch die deutsche Uebersetzung (1881, 4. Aufl. 1885 bei F. A. Perthes) „Freifrau von Bunsen ꝛc." ist in vielen Familien ein beliebtes Hausbuch geworden.

Christian Karl Josias Bunsen, geb. 25. August 1791 zu Korbach im Fürstentum Waldeck, gest. 28. November 1860 zu Bonn, hat als preußischer Staatsmann (vgl. R. Paulis Artikel „Bunsen" in der AdB 3. Bd S. 541—552) und gelehrter Schriftsteller einen bedeutenden Namen gewonnen, und auch auf dem Gebiete der evangelischen Theologie und Kirche reicht sein Einfluß weiter, als in der Kürze dieses Artikels beschrieben werden kann. Sein Vater, ein früherer Wachtmeister, gab dem einzigen Sohne die Namen seiner drei gräflichen Paten und erzog ihn in der ehrenfesten Weise eines schlichten deutschen Bürgers. Schon auf dem Gymnasium seiner Vaterstadt zeichnete Christian B. sich durch die herrlichsten Gaben des Geistes und Gemütes aus und bewies die wunderbare Arbeitskraft, welche ihn bis in sein Alter nicht verlassen hat. In Marburg, wohin B. im Herbst 1808 zum Studium der Theologie zog, blieb er nur ein Jahr, um sich dann zu Göttingen 5 Jahre lang hauptsächlich der Erforschung des klassischen Altertums zu widmen; den akademischen Preis gewann er hier durch seine lateinische Schrift über das Erbrecht der Athener mit solcher Auszeichnung, daß ihn im Februar 1813 Jena mit seinem philosophischen Doktorgrad honoris causa überraschen konnte. B. hatte wie seine Freunde Lücke, Lachmann und Brandis die akademische Laufbahn im Sinne, und der Unterricht seines reichen Zöglings Astor gewährte ihm die Mittel zur umfassenden Vorbereitung für die Ausführung seines weitangelegten Studienplanes. Als das Ziel all seiner Arbeiten, welches B. lebenslänglich vor Augen behielt, galt schon dem jungen Gelehrten „die Erkenntnis Gottes im Menschen, besonders in der Sprache

und Religion". Die Reisen, welche Bunsen in den beiden Jahren vom Herbst 1814 an machte, führten ihn nach Holland und Dänemark, dann nach Berlin, wo er Niebuhr kennen lernte, im Frühjahr 1816 zu Sylvestre de Sacy nach Paris; aber die lang genährte Hoffnung auf den Besuch Indiens, der ihm für seine Studien unerläßlich schien, hatte die Fortsetzung seines Verhältnisses zu dem genannten Amerikaner zur Voraussetzung, so daß es eine schmerzliche Enttäuschung für B. war, als ihn Astor, von seinem Vater nach New-York heimgerufen, plötzlich allein in Florenz zurücklassen mußte. Welch herrlichen Ersatz ihm das nahe Rom bringen sollte, wohin damals Niebuhr und Brandis als preußischer Gesandter und Legations-Sekretär gingen, konnte B. nicht ahnen, als er im November 1816 diesen Freunden in die päpstliche Hauptstadt folgte.

Tholuck hat sich 1836 in seiner Widmung des Kommentars zum Hebräerbriefe an B. über das glückliche Leben, welches B. mehr als zwei Jahrzehnte lang in Rom führen sollte, in warmen Worten ausgesprochen; die beste Schilderung von dieser Periode hat nach seinen Briefen und aus ihrer eigenen Erinnerung erst seine Witwe geben können; war doch die Ehe, welche B. am 1. Juli 1817 mit der hochbegabten Francess Waddington schloß, der frommen Tochter einer wohlhabenden englischen Familie, für ihn bis an sein Ende eine Quelle des reichsten Segens. Nächst Gott verdankte er es seiner Frau, daß er nun „das Christentum zum Mittelpunkte seines Denkens und Handelns machte". Als Nachfolger von Brandis trat B. 1818 in die diplomatische Laufbahn ein und führte, als Niebuhr 1823 ins Vaterland zurückgekehrt war, die Geschäfte der Gesandtschaft selbstständig mit solchem Geschick, daß er durch das wohlwollende Vertrauen seines Monarchen dessen Vertreter bei dem päpstlichen Stuhle ward, 1827 den Rang eines Ministerresidenten erhielt und 1834 durch Beförderung zum außerordentlichen Gesandten und bevollmächtigten Minister auf die höchste Stufe erhoben wurde, welche es damals in der preußischen Diplomatie gab. Schon im November 1822 bei einem Besuche Friedrich Wilhelms III. in Rom hatte B. durch die Anziehungskraft seiner bedeutenden Persönlichkeit, insbesondere auch durch die umfassenden liturgischen Arbeiten, zu welchen ihn sein lebendiges kirchliches Interesse führte, die Gunst des Königs sich dauernd erworben, so daß dieser 1827 nicht nur die Einführung der von B. mit dem innig befreundeten Gesandtschaftsprediger R. Rothe ausgearbeiteten Liturgie in der römischen Gesandtschaftskapelle gerne erlaubte, sondern dieselbe sogar vor ihrem Drucke eigenhändig mit einem Vorwort ausstattete. Noch folgenreicher aber wurde für B. das nahe persönliche Verhältnis, in welches er 1827 in Berlin, und noch inniger 1828 in Rom, zu dem geistreichen Kronprinzen trat. Die verwandten Naturen, gleich ausgezeichnet durch christliche und vaterländische Begeisterung wie durch warme Liebe für Kunst und Wissenschaft, hatten sich für immer gefunden, und wie später Friedrich Wilhelm IV. seines Herzens Gunst dem teuern Freunde auch in schweren Zeiten, da ihre Wege ziemlich auseinandergingen, niemals entzog, so hat auch B., der (B.s Leben III. S. 488) den Unsegen alles Absolutismus klar erkannte, seinem königlichen Herrn stets mit größter Treue und mit der opferwilligsten Liebe gedient. Das von Leop. von Ranke 1873 zu Leipzig herausgegebene Buch „Aus dem Briefwechsel Friedrich Wilhelms IV. mit Bunsen" läßt B.s edle Züge deutlich hervortreten, und ich zweifle nicht, daß durch weitere Veröffentlichungen sein Andenken noch mehr gewinnen könnte, als durch die von seinem Sohne Georg von Bunsen (gestorben 22. Dezember 1896 in London) in R. Fleischers Deutscher Revue seit dem November 1895 gegebenen interessanten Mitteilungen bereits geschehen ist.

Was B. als „Vertreter auch der deutschen Wissenschaft bei dem römischen Altertum" für das 1828 gegründete archäologische Institut in Rom und durch seine unermüdliche Mitarbeit an der „Beschreibung der Stadt Rom" (Stuttgart 1830—43 in 3 Bänden) geleistet hat, gehört nicht hierher; auch seine Verdienste um die damals entstehende deutsche evangelische Gemeinde Roms, z. B. die Stiftung des protestantischen Krankenhauses, seien nur kurz erwähnt, sowie der erläuternde Text, den B. zu dem Kupferwerke „Die Basiliken des christlichen Roms, aufgenommen von Gutensohn und Knapp" 1843 zu München erscheinen ließ. Dagegen muß ich der gründlichen hymnologischen Arbeiten, welche B. mit befreundeten Theologen trieb, ausführlicher gedenken. Nachdem er nämlich in Hengstenbergs Kirchenzeitung 1829 und 30 eine Reihe namenloser Aufsätze veröffentlicht hatte, erschien 1833 bei Perthes in Hamburg sein rasch vergriffenes Buch „Versuch eines allgemeinen Gesang- und Gebetsbuchs zum Kirchen- und Hausgebrauch" mit einer Vorrede, worin B. seine Grundsätze ausführlich darlegte. Erst 1846 (B.s Leben II, S. 228) brachte der Verlag des Rauhen Hauses eine Um-

arbeitung des mit so großer Gunst aufgenommenen Werks unter dem Titel „Allgemeines evangelisches Gesang- und Gebetbuch zum Kirchen- und Hausgebrauch", welche in vielen tausend Exemplaren ohne B.s Namen Verbreitung gefunden hat. Die Freundschaft, welche B. in Rom mit den frommen Engländern Thomas Arnold und Hare, die dem Puseyismus immer gründlich abgeneigt blieben, für das ganze Leben schloß, zeigt schon, wie ferne B. bei aller Wärme seines christlichen Glaubens der in Deutschland immer mehr aufkommenden Repristinationstheologie stand. Mit gutem Grunde behauptet Gelzer (Protestantische Monatsblätter, Januar 1861), daß B. den engen Rückschrittsmännern stets zu frei und zu idealistisch gewesen sei und den gewöhnlichen Fortschrittsmännern doch noch zu positiv in Glaube und Sitte. Gewiß hat B. „die naive Voraussetzung, daß mit dem alten evangelischen Glauben auch die alte evangelische Theologie wieder aufstehen müsse" (vgl. Rothe in Schenkels Zeitschrift, Elberfeld 1862, S. 38 f.), in gewissem Maße geteilt und sich nur allmählich von ihr losgemacht, gleichwie er Niebuhrs Ansichten gegenüber nur allmählich ein Anhänger des Repräsentativsystems geworden ist. Aber wie sehr B. in Deutschland lange Zeit hindurch verkannt wurde, wenn man ihn für einen unfreien, heimlich dem Romanismus zugeneigten Mann hielt, zeigt folgende Stelle des am 15. Juni 1835 von B. (Leben I, S. 439 f.) an Lücke gerichteten Briefes: „Es gilt jetzt sehr, den guten Kampf für das heilige Besitztum unserer geistigen Freiheit und unseres sittlichen Ernstes durchzukämpfen, nicht allein gegen heidnische, sondern auch gegen jüdische Rationalisten. Denn so möchte ich Männer wie Hengstenberg und Gerlach nennen. Sie wollen dem Herrn vorschreiben, wie er sich hätte offenbaren sollen, nämlich nach den locis theologicis und allen möglichen kanonischen Bekenntnissen, mit pragmatisch-historischer aktenmäßiger Prosa und Genauigkeit. Daniel muß alt sein, trotz alles Klopfens des philologischen Gewissens, a) weil Ungläubige das Gegenteil gesagt (in odium auctoris, bei der römischen Inquisition) und b) weil Gott sich sonst sehr unwürdig geoffenbart und der Herr sehr ungenau gesprochen hätte. O welcher Abweg! Willst du — möchte ich ihnen sagen — dem Herrn vorschreiben, wie er uns die Kunde von dem Fortschreiten seines Reiches auf Erden zukommen lassen soll? Die alten Formeln sind unbrauchbar geworden. So wird jenes aber- und übergläubige Volk auch Neander verketzern über seine Darstellung der apostolischen Lehre. Er hätte noch freier reden können; allein die Bruderliebe hat ihn abgehalten. Und das sage ich mir auch oft, wenn ich im Geiste ergrimme über das unsinnige Wesen der Hengstenbergschen Schule. Sie sind aufrichtig gläubige, obwohl beschränkte Jünger Christi, die dem Herrn treu zu sein meinen wie die Judenchristen in Jerusalem, wenn sie Paulum angreifen. Sie sind also doch unsere Brüder wie jene Pauli. Wenn sie uns aber unsere Freiheit verkümmern wollen, und die unserer Mitbrüder, dann wollen wir sie aus dem Felde treiben mit des Herrn Wort. Die flachen Rationalisten sind uns ebenso fremd als jene, und hassen uns zum Teil noch mehr." Obschon B. (Leben I. S. 462—465) furchtlos für die berechtigten Interessen der Katholiken eintrat, auch manche edle Männer unter ihnen zu Freunden hatte, wurde doch von dem mit der politischen Reaktion verbündeten Ultramontanismus niemals der Gegner in ihm verkannt, und leider wußte man seine eifrigsten Bemühungen zu vereiteln. Weder konnte B.s Memorandum vom Mai 1831 die schreiendsten Mißbräuche in der Regierung des Kirchenstaats abstellen, noch vermochte er den zwischen der preußischen Regierung und der römischen Kurie über die gemischten Ehen ausgebrochenen Streit zu einem glücklichen Ende zu führen (vgl. Heinrich Abekens vorzüglichen Aufsatz über B. im Brockhausschen Jahrbuche „Unsere Zeit" Bd 5, S. 352 ff.), nachdem der Kölner Erzbischof Droste zu Vischering (s. d. A.) 1837 gewaltsam nach Minden abgeführt worden war. Als B. zu der Erkenntnis gelangte, daß seine amtliche Stellung zu Rom unhaltbar geworden sei, erbat er seine Entlassung, welche der König ihm in der Form gnädigen Urlaubs gewährte, und verließ im April 1838 ungebeugten Mutes den Palazzo Caffarelli, „um sich ein anderes Kapitol zu suchen".

Ueber München, wo B. einige Monate mit Schelling, Schubert, Thiersch u. a. verkehrte, zog er nach England, dem Heimatlande seiner Frau, wo er alte Bekanntschaften erneuerte und neue Verbindungen aller Art anknüpfte, indem er Land und Leute gründlich kennen zu lernen suchte. Über ein Jahr lang hatte so B. als Privatmann in stets reger geistiger Thätigkeit gelebt, da wurde er im November 1839 als preußischer Gesandter bei der helvetischen Eidgenossenschaft nach Bern versetzt. Aber auf diesem verhältnismäßig stillen Posten sollte er nicht lange bleiben, da Friedrich Wilhelm IV., der am 7. Juni 1840 den Thron bestieg, ihn für größere Dinge be-

stimmt hatte. Zunächst sandte ihn im Frühjahr 1841 der König, dem von Jugend auf die schimpfliche Stellung der evangelischen Christen im gelobten Lande (B.s Leben II, S. 163 ff.) zu Herzen gegangen war, nach England, um hier die Gründung eines anglo-preußischen Bistums zu Jerusalem zu erwirken. Die gewünschte nähere Verbindung der englisch-episkopalen mit der deutsch-evangelischen Kirche kam zwar nicht zu stande; doch gelang es nach schwierigen Unterhandlungen B., eine Parlamentsakte durchzusetzen, wodurch das neue Bistum als ein anglikanisches gegründet wurde, aber als ein abwechselnd von England und Preußen zu besetzendes, zugleich mit der Bestimmung, daß in demselben deutsche Gemeinden und Geistliche Fürsorge und Schutz finden sollten. Nach Abschluß der Verhandlungen über das jerusalemische Bistum, welches überschwängliche Hoffnungen, aber wohl noch mehr unbegründete Befürchtungen erregt hatte (vgl. die in B.s Sinn von H. Abeken verfaßte Schrift: Das englische Bisthum in Jerusalem. Geschichtliche Darlegung mit Urkunden, Berlin 1842), ward B. zum preußischen Gesandten am englischen Hofe ernannt und blieb bis zum Ausbruch des Krimkrieges (1854) in dieser glänzenden einflußreichen Stellung, 1845 von seinem Könige zum Wirklichen Geheimen Rat ernannt, worauf noch 1857 die Erhebung in den Freiherrnstand folgte.

In London trat die überraschende Vielseitigkeit B.s, die ihm zu Rom eine sehr hervorragende Stellung gegeben hatte, noch viel großartiger hervor. Er verstand es (Preußische Jahrbücher 7. Bd S. 61), „deutscher Wissenschaft und deutschem Unternehmungssinn bei den Briten Anerkennung und Verwertung zu verschaffen", und trotz der schmerzlichen Enttäuschungen, welche seinen kühnen, aber oft wahrhaft prophetischen Hoffnungen bereitet wurden (vgl. Leben II, S. 317 u. 419), ermattete er nie in dem Streben, seinem geliebten Vaterlande die hohen Güter zuzuwenden, in deren Besitz er England glücklich sah. Wußte er die Dienste anderer zu benutzen, so machte es seinem edeln Herzen doch noch größere Freude, strebsame Männer und gute Unternehmungen uneigennützig zu unterstützen. Kurz seine Wirksamkeit in London war eine ungewöhnlich reiche, und er ward dabei durch den großen Einfluß unterstützt, welchen er nicht nur durch seine hohe amtliche Stellung ausübte, durch die Gunst des preußischen und englischen Königshauses, durch die Leichtigkeit und Sicherheit seines Verkehrs mit den Engländern, denen er schon durch seine Frau und seine Schwiegerkinder anzugehören schien, sondern ganz vorzüglich auch durch die umfassenden Beziehungen, in denen er mit so vielen in Wissenschaft und Kunst, Staat und Kirche hervorragenden Persönlichkeiten stand. Als B. im Juni 1854 von London Abschied nahm, ward sein Weggang nicht nur von den Deutschen Londons (Leben III, S. 362. 366), namentlich dem deutschen Hospital (vgl. Leben II, S. 254 f.), als ein schwerer Verlust empfunden, sondern auch in den weitesten Kreisen des englischen Volks herzlich bedauert; weigerten sich doch sogar die Lastträger der St. Katharinen-Docks, die B.s viele Gepäckstücke an Bord beförderten, Bezahlung anzunehmen, da sie diese Arbeit als Beweis ihrer ganz besonderen Hochachtung angesehen wissen wollten. In dankbarer Freude über die endlich gewonnene volle Muße widmete nun B., der zu Heidelberg seinen Wohnsitz aufschlug, seinen Lebensabend so ausschließlich dem geistigen Schaffen, daß er, gestützt auf die Vorarbeiten seines früheren fleißigen Lebens, in kurzer Zeit die Welt mit einer Reihe von schriftstellerischen Werken überraschen konnte. Seit Herbst 1855, wo B. mich nach Heidelberg zur Mitarbeit am Bibelwerk berief, mich aber zunächst noch mit Arbeiten für die letzten Bände von „Ägyptens Stelle in der Weltgeschichte" und für gewisse Abschnitte von „Gott in der Geschichte" beschäftigte, hatte ich reichliche Gelegenheit, die gewaltige Arbeitskraft B.s und die hohe Begeisterung zu bewundern, mit welcher er rastlos für die höchsten Aufgaben der Menschheit thätig war. Eine kurze Unterbrechung der Arbeit brachte im Herbst 1857 der Wunsch des Königs, welcher B. zur Teilnahme an der Versammlung des evangelischen Bundes nach Berlin führte, und ein Jahr später die feierliche Einsetzung der Regentschaft, der B. als Mitglied des Herrenhauses beiwohnte. Aus Rücksicht auf seine Gesundheit, die schon seit längerer Zeit durch ein Herzübel mit asthmatischen Beschwerden beeinträchtigt wurde, brachte B. den Winter von 1858 auf 59 und ebenso den folgenden zu Cannes mit seiner Familie zu. Aber der zweite südliche Aufenthalt brachte keine Erquickung mehr; um Pfingsten 1860 kam B. mit gebrochener Gesundheit in Bonn an, wo er in der Nähe seines damals hier ansässigen Sohnes Georg den Rest seiner Tage ruhig in dem für ihn gekauften, jetzt durch die Rheinbrücke verdrängten Hause zubringen wollte und die auch in Cannes nicht unterbrochene Arbeiten mit eiserner Willenskraft fortzusetzen suchte.

Leider steigerte sich die schmerzliche Krankheit immer mehr, bis am Morgen des 28. November 1860 ein sanfter Tod den Qualen ein Ziel setzte, in welchen B. seinen Christenstand aufs herrlichste (Leben III, S. 587 ff.) bewähren sollte.

Stellen wir nun, so viel der hier gestattete Raum es zuläßt, die wichtigeren Arbeiten B.s zusammen, welche oben noch nicht zur Sprache gekommen sind. Um die Ägyptologie hat B., der 1826 von Champollion am Fuße der Obelisken Roms die Anfangsgründe der Hieroglyphik erlernte, schon dadurch unsterbliches Verdienst, daß er Lepsius für diese Wissenschaft gewann, und ihm die Wege zu der 1842 ausgeführten preußischen Expedition nach Ägypten bahnte. Seine eigenen anregenden Untersuchungen über Geschichte, Sprache und Religion der alten Ägypter legte B. in dem langsam reifenden großartigen Werke „Ägyptens Stelle in der Weltgeschichte" nieder, das bei Perthes in Hamburg und Gotha in 5 Büchern oder, da das letzte zu doppeltem Umfange anschwoll, in 6 Bänden erschien, die ersten drei 1844 und 45, die andere Hälfte 1856 und 1857. Noch wertvoller ist die englische Ausgabe (London 1847—67), eine Umarbeitung der deutschen, welche nicht nur wegen des beständig neu zuströmenden wissenschaffentlichen Stoffes und der wichtigen additions by Samuel Birch, sondern auch infolge von B.s ganzer Art zu arbeiten, wesentliche Vorzüge hat. Eine Frucht von B.s liturgischen Studien liegt vor in der 1841 zu Hamburg erschienenen Schrift „Die heilige Leidensgeschichte und die stille Woche", während sein 1842 durch das Rauhe Haus verlegtes Schriftchen „Elisabeth Fry an die christlichen Frauen und Jungfrauen Deutschlands" seine unermüdliche Teilnahme für die Werke der innern Mission bezeugt. Zu wenig beachtet, aber immer noch sehr lesenswert ist das 1845 durch das Rauhe Haus veröffentlichte geistvolle Buch „Die Verfassung der Kirche der Zukunft", das neben unpraktischen Vorschlägen eine Fülle fruchtbarer, evangelisch freier Gedanken enthält. Auch die durch Handschriftenfunde veranlaßten wissenschaftlichen Arbeiten B.s über Ignatius und Hippolytus (s. die A.) dienen praktischen Zwecken. Die beiden Schriften „Die 3 echten und die 4 unechten Briefe des Ignatius von Antiochien; hergestellter und vergleichender Text mit Anmerkungen" und „Ignatius von Antiochien und seine Zeit; sieben Sendschreiben an August Neander" (Hamburg 1847, 4°) wollen den apostolischen Vater in seiner innerlichen Auffassung des Christentums als gewichtigen Zeugen gegen die spätere dogmatische und hierarchische Starrheit darstellen. Noch wichtiger war das besonders für die Engländer (Leben III, S. 203 f.) bestimmte Werk Hippolytus and his age (London 1852 in 2 Bändchen), welches in Rauhs Übersetzung unter dem Titel „Hippolytus und seine Zeit. Anfänge und Aussichten des Christenthums und der Menschheit" 1852—53 in 2 Bänden bei Brockhaus erschien und nicht nur bei den Römischen, sondern auch bei den hochkirchlichen Orthodoxen im evangelischen Lager großes Ärgernis erregte. Leider ist die zweite Ausgabe des Hippolytus, zu der zahlreiche Gelehrte ihre Beiträge B. zur Verfügung stellten, so daß das reiche Material über Christianity and Mankind zu 7 Bänden anschwoll, nur in England (London 1854) erschienen. Der Stoff ist hier zu folgenden 3 Werken umgearbeitet und vermehrt: 1. Hippolytus and his age; or the beginnings and prospects of Christianity, in 2 Bänden; 2. Analecta Ante-Nicaena, welche in 3 lateinisch geschriebenen Bänden die kritisch bearbeiteten Reliquiae Literariae, Canonicae, Liturgicae der alten Kirche enthalten, eine Urkundensammlung von bleibendem Werte, mit Beiträgen von Bernays, Haupt, Hertz, Lachmann und besonders de Lagarde; 3. Outlines of the philosophy of universal history as applied to language and religion, mit Beiträgen von Aufrecht und Max Müller. Nach Deutschland zurückgekehrt, empfand B., der schon mit dem Eichhornschen Ministerium unzufrieden (Leben III, S. 71 ff.) gewesen war, die Folge der von Stahl (Leben II, S. 136 f., III, S. 420 ff.) und Hengstenberg (Leben III, S. 347) inspirierten Mißregierung in unmittelbarer Nähe; der Druck der Reaktion im politischen, kirchlichen und wissenschaftlichen Leben lastete so schwer auf den Gemütern, daß B.s gegen die sophistischen und fanatischen Lehren Stahls und Kettelers gerichtete Gelegenheitsschrift „Die Zeichen der Zeit" (2 Bändchen, Leipzig 1855) als ein Aufschrei nicht nur des gesunden Menschenverstandes, sondern auch des für die teuersten Güter kämpfenden christlichen Gewissens durch ganz Deutschland hin mit dankbarster Freude begrüßt wurde (Leben III, S. 434 ff. 448), und trotz des Umfangs von mehr als 600 Seiten in wenigen Monaten 3 Auflagen erlebte. Es blieb bei diesen an E. M. Arndt gerichteten zehn Briefen über die Gewissensfreiheit und das Recht der christlichen Gemeinde, da B. trotz der heftigsten Angriffe (vgl. z. B. Hengstenbergs Kirchenzeitung November 1855 und Januar 1856)

der empfindlich getroffenen Gegner auf Fortsetzung der Polemik durch ein „zweites Zehent“ von Zeitbriefen verzichtete, um lieber durch positives Ausführen einer Offenbarungsphilosophie und eines Bibelwerks seinem Volke, dessen Ohr er durch das erste Zehent gewonnen hatte, die evangelische Wahrheit und Freiheit an das Herz zu legen. So entstand das „Fürsten und Völkern“ zugeeignete Werk „Gott in der Geschichte oder der Fortschritt des Glaubens an eine sittliche Weltordnung“ (Leipzig 1857—58 in 3 Bänden), welches den Glauben an die endliche Vollendung der durch die Zeitalter und Völker fortschreitenden Offenbarung Gottes in Jesus Christus und seiner Gemeinde in den Gemütern stärken sollte. So entstand endlich die umfangreichste und vielleicht auch wichtigste unter allen von B. unternommenen Arbeiten, B.s erst 1870 von Heinrich Holtzmann zum Abschluß gebrachtes „Vollständiges Bibelwerk für die Gemeinde“ (Leipzig 1858ff. in 3 Abteilungen oder 9 Bänden), welches die unnatürliche Kluft zwischen den wissenschaftlichen Ergebnissen der neueren geschichtlichen Kritik und vielen, infolge der mechanischen Inspirationslehre als scheinbar kirchlich und fromm festgehaltenen Annahmen durch eine gleichmäßig den Forderungen der Wissenschaft und der Frömmigkeit entsprechende Bibelbehandlung überbrücken wollte. Die erste Abteilung sollte nach einer allgemeinen Einleitung den überlieferten Bibeltext in treuer, verständlicher und möglichst an Luther sich anschließender (vgl. Kamphausen, Die berichtigte Lutherbibel, Berlin 1894, S. 16) Übersetzung geben, unter derselben aber als Anmerkungen, mit kleinerer Schrift in 2 Spalten gedruckt, dem gegenwärtigen Stande der Exegese entsprechende einfache Wort- und Sach-Erklärungen, textkritische Bemerkungen und biblische Parallelstellen bringen. Diese Abteilung umfaßt nach der Einteilung der kanonischen Bücher in Gesetz, Propheten, Schriften und NT. 4 Bände. Ebenso viele Bände sind der zweiten Abteilung oder den Bibelurkunden gewidmet, d. h. „der Geschichte der biblischen Bücher und Herstellung der urkundlichen Bibeltexte“; Bd 5, noch von B. selbst herausgegeben, umfaßt das Gesetz und die älteren Propheten, Bd 6 das übrige AT., Bd 7 die alttestamentlichen Apokryphen nebst Übersetzung und kurzer Erklärung, Bd 8 das NT. Die dritte Abteilung endlich oder Band 9 führt den Titel „Bibelgeschichte. Das ewige Reich Gottes und das Leben Jesu“. Obgleich B. alle seine früheren Forschungen als Vorarbeiten für das Bibelwerk betrachtete, beschränkten sich doch seine wirklichen Vorarbeiten fast ausschließlich auf die beiden letzten Abteilungen, welche ihn mehr anziehen mußten als „das philologische Bibelwerk“ (Leben III, S. 465), bei welchem ihm außer mir eine Zeit lang Martin Haug († 3. Juni 1876 als Professor des Sanskrit in München) und für das Buch Ezechiel Johannes Bleek († 3. August 1869 als Pfarrer in Winterburg) behilflich waren. Meine Mitarbeit erstreckt sich auf die 5 ersten Bände, am wenigsten auf den vierten, von welchem mir der Galaterbrief zufiel, am meisten auf die 3 ersten, besonders den von mir herausgegebenen dritten Band, welchen ich ganz verfaßt habe, so daß ich an der Übersetzung und kurzen Erklärung des AT.s stärker beteiligt bin als B. und die übrigen Mitarbeiter zusammen. Mein Freund Holtzmann, dem wir die Vollendung des Bibelwerks verdanken, hat 5 Bände (nämlich den 4. und die vier letzten) herausgegeben und in den Vorreden zu denselben über ihre Entstehung, namentlich über die Verwertung von B.s Vorarbeiten, nähere Rechenschaft abgelegt; ohne Heranziehung mehrerer jüngerer Gelehrten für die Übersetzung und kurze Erklärung einer Reihe neutestamentlicher und apokryphischer Bücher wäre für Holtzmann die rasche Vollendung des Ganzen schwerlich möglich gewesen. Es war eine viel mühevollere Arbeit, als B. anfangs ahnen mochte, und er erlebte nur die Vollendung der beiden ersten Bände der ersten Abteilung außer der von Bd 5. Aber seine Liebe zum Bibelwerk erlahmte keinen Augenblick, und seinem treuen Streben, womit er nicht die eigene Ehre, sondern die Förderung des Reiches Gottes suchte, war daher Gottes Segen noch über das Grab hinaus gewiß. Dem Vorgehen B.s ist es wohl mit zu verdanken, daß endlich unter der Regierung des ersten deutschen Kaisers zur Berichtigung von Luthers Bibelübersetzung geschritten wurde.

In mancher Beziehung hat die Kritik an B.s Arbeiten gegründete Ausstellungen zu machen; ich erinnere nur an das Hohelied (B.s Leben III, S. 553 und Bibelwerk VI, S. 783ff.) und an die außerordentliche Fruchtbarkeit des Baruch, der nicht nur die Bücher Jeremia und Jesaja, namentlich das letztere, mit bedeutenden eigenen Zuthaten herausgegeben, sondern auch die Klagelieder und das Buch Hiob verfaßt haben soll. Überhaupt ward B. bei dem an und für sich löblichen Streben, positive Ergebnisse zu gewinnen, nicht selten durch seine lebhafte Phantasie, die ihn über die wirklich vorliegenden Schwierigkeiten täuschte, zu gewagten Annahmen verleitet, von

denen er sich trotz der großen Beweglichkeit seines Geistes und der stets frischen Lernlust nicht immer losmachen konnte. Ohne Zweifel hat B. an dem, was er als den wissenschaftlichen Beruf der Deutschen bezeichnete, nämlich an der „Reform des europäischen Lebens durch tieferes Ergründen des Gedankens Christi und durch weltgeschichtliche Durchbildung der ganzen semitischen Offenbarung“ nicht vergeblich mit seinen reichen Gaben so unermüdlich gearbeitet; aber indem er zuweilen mit einem gewissen Ungestüm Früchte, die nur durch angestrengte Arbeit ganzer Geschlechter allmählich der Reife entgegengeführt werden können, wie durch kühne Griffe pflücken wollte, konnte es nicht fehlen, daß einzelne Formeln, mit welchen er persönlich die lebendigste christliche Frömmigkeit verband, auch wohlwollenden und freigesinnten Zeitgenossen mehr oder weniger als ungenügende Schlagwörter erschienen, die den vollen Reichtum des biblischen Christentums nicht in sich faßten. Man hat B. vielfach den Vorwurf des Pantheismus gemacht; bedenken wir aber die zwar prächtige, jedoch mitunter gar hoch einherfahrende, leicht etwas schillernde Art seines Ausdrucks, sowie seinen oft ungestüm auf die höchsten Ziele gerichteten Drang, welcher der klaren Ausprägung scharfer Begriffe wenig günstig war, so werden wir es begreiflich finden, daß die Konsequenzmacherei in B.s Schriften nicht minder als in denen anderer philosophierender Theologen zahlreiche Ketzereien entdecken kann, und uns daran genügen lassen, daß B. selber den Pantheismus ausdrücklich verworfen hat. Mit Recht bekennt E. de Pressensé (Revue chrétienne du 15. Décembre 1860) von B.: Nous n'avons jamais cessé de sentir battre son coeur chrétien sous la forme parfois étrange du système. Das gilt auch von seiner Polemik, die trotz der feurigen, mannhaften Sprache stets die Sache, nicht die Personen treffen wollte. Kein Unbefangener wird in dieser Beziehung B. von allem Vorwurf frei sprechen; es ist doch nur aus einer gewissen Einseitigkeit zu erklären, daß der Name „Theologen“ im Gegensatze zu dem Ehrennamen „Philologen“ in seinen letzten Schriften einen übeln Beigeschmack annahm. Aber es ist eine offenkundige Thatsache (vgl. Schlottmanns Nachweisungen in Hollenbergs Deutscher Zeitschrift, Berlin 1861, S. 169 f.), daß sich bei B. mehr Würde der Polemik, eine größere christliche Humanität findet als bei einzelnen seiner Gegner, die in weiten Kreisen (vgl. Keerl, Die Apokryphenfrage, S. VII), als „Väter in Christo“ angesehen waren.

Wie ein Linguist, der viele Dutzend Sprachen vergleicht, unmöglich jede einzelne derselben gründlich versteht und sich daher denjenigen gegenüber, die sich das Studium bestimmter einzelner Sprachen zur Lebensaufgabe gemacht haben, in diesen leicht eine Blöße giebt, während er andererseits von seinem höher gelegenen Standpunkt aus sehr wichtige Dinge sieht und richtig erkennt, welche der auf einen kleinen Umkreis Beschränkte trotz alles Forschens nie gefunden hätte: so war auch mit B.s ungemeiner gelehrter Ausbreitung ein Nachteil und zugleich ein Vorteil verbunden. Sehr ferne lag für B. die Gefahr des geistlosen gelehrten Handwerkers; aber desto näher stand ihm, der schon früh in hoher Stellung zahlreiche Gelehrte um sich sah, die fast noch schlimmere Gefahr, durch gelehrte Näscherei und leichtes, geistreiches Treiben seine schönen Talente zu vergeuden. Was ihn davor bewahrt hat, das ist nicht nur jene gründliche klassische Bildung, welche er sich schon in Göttingen als Lieblingsschüler des großen Philologen Heyne erwarb, sondern vor allem sein tiefer sittlicher Ernst, seine ungeheuchelte Gottesfurcht; er bekennt selbst, daß die Erfahrungen eines nach vielen Seiten der Wirklichkeit gerichteten Lebens ihm als der Forschung höchstes Ziel immer mehr die Nützlichkeit für die Gemeinde vor Augen gestellt haben. B. war ein wirklicher Forscher, der im Schweiße des Angesichts zu arbeiten verstand und auf verschiedenen Gebieten die Wissenschaft selbstständig weiter geführt hat; das sollte nie verkannt werden, mag auch ein ihm befreundeter Staatsmann sein Hauptverdienst mit den Worten „an Frische der Anregung in großen Dingen ersetzt ihn niemand“ richtig bezeichnet haben.

Adolf Kamphausen.

Bunyan, John, gest. 1688. — Browns, J. B., his Life, Times and Work 1885; J. A. Froude, English Men of Letters, Bunyan, London und New-York 1880; Macaulay Biographische Skizzen, deutsch von Steger, Braunschweig 1858 S. 95 ff.

John Bunyan, der Verfasser von The Pilgrims Progress, Holy War, Grace abounding, war als der erste Sohn zweiter Ehe von Thomas Bunyan und Margaretha Bentley geboren im Jahre 1628. Sein Vater war ein armer Kesselflicker, stammte jedoch aus einer wohlhabenden Familie; einen Teil des einstigen Besitzes hatten sie

noch in Elstow nahe bei Bedford. Von der geringen Schulbildung, die John genossen, schreibt er selbst: nur lesen und schreiben lernte ich, das ich mir in dem Maße wie andere arme Kinder aneignete, obgleich ich zu meiner Schande gestehen muß, daß ich bald das wenige, was ich gelernt, wieder vergaß. Er betrieb dasselbe Geschäft, was sein Vater hatte. „Von Kindheit an thaten es mir wenige gleich im Fluchen, Lügen und in der Gotteslästerung, ja das war alles so bei mir eingewurzelt, daß es mir zur zweiten Natur geworden". Doch fehlte es ihm auch nicht in seiner Jugend an Mahnungen, von solchem gottlosen Treiben zu lassen. Als er mit 16 Jahren seine Mutter verloren, trat er in die Parlamentsarmee ein und erlebte im Jahre 1645 eine wunderbare Errettung. Bei der Belagerung von Leicester nämlich wurde der Soldat, der ihm den Wachtposten abgedrungen hatte, auf seinem Posten durch den Kopf geschossen. Als 1648 die Armeen aufgelöst wurden, kehrte er in seine Heimat zu seinem Handwerk zurück und verheiratete sich mit einem armen Mädchen, das ihm nichts in die Ehe brachte außer 2 alten Büchern, der ehrlichen Leute Fußsteig zum Himmel und die praktische Anweisung zur Frömmigkeit, welche den schlummernden Keim der Religion in ihm weckten. Aber sein Streben war auf Spiel und Tanz und Lustbarkeiten aller Art gerichtet, dabei war er ein Held im Schwören und Fluchen. Doch beeinflußte ihn seine Frau auf das vorzüglichste. Mit ihr besuchte er fleißig den Gottesdienst, las er die Bibel, besonders die Geschichtsbücher, weniger die dogmatischen und praktischen. Von dieser Zeit schreibt er: „Man hielt mich für einen gottesfürchtigen Menschen, dennoch war ich nur ein geschminkter Heuchler. Ich bildete mir auf meine Frömmigkeit etwas ein und meinte, daß ich dem lieben Gott ebenso sehr gefiele als irgend jemand in England". Allmählich jedoch, besonders durch die Rede einiger übelbeleumdeter Frauen ward er auf die Leere in seinem Innern aufmerksam. Die geistigen Kämpfe, die er durchmachen mußte, beschreibt er in Grace abounding.

Das Ende davon war, daß er sich an die nonkonformistische Gemeinde der Sanct Johns Church in Bedford anschloß, wohin er im Jahre 1655 übersiedelte. Den Schmerz über den Verlust seiner Frau und seine angegriffene Gesundheit, es drohte ihm Auszehrung, überwand seine starke Konstitution. Bald begann er zu predigen und der vordem fluchende Kesselflicker fand rasch einen großen Zulauf. Sein Handwerk führte ihn weit umher im Lande, wobei er bald in Wäldern oder Dörfern oder Flecken oder Städten predigte; ebenso wie sein Anhang wuchs die Feindschaft gegen ihn. Als Hexenmeister, Jesuit, Wegelagerer ward er verschrien. 1656 begann er seine schriftstellerische Thätigkeit mit einem Protest gegen die mystischen Lehren der Quäker. Durch die eintretende Restauration drohte ihm und seiner Thätigkeit große Gefahr. Alle Gesetze gegen die Nonkonformisten wurden verschärft, so daß alle Personen bei Androhung harter Strafen bei den Gottesdiensten in den Pfarrkirchen erscheinen mußten; es durfte auch keiner, der nicht der Episkopalkirche angehörte, einen Gottesdienst abhalten und auch dann in keiner anderen als der episkopalen Form. Trotzdem führte Bunyan sein Predigtamt entschlossen weiter fort, immer neue Anhänger gewinnend durch das Talent seiner Volkstümlichkeit, durch die Tiefe seines Glaubens wie auch durch die reiche Kenntnis der Schrift. 1660 ward er in einem Flecken nahe bei Harlington, wiewohl ihm die Möglichkeit zu entfliehen gegeben war, mitten im Gottesdienst verhaftet. Sein Richter Wingate würde ihn freigelassen haben, wenn er das Versprechen gegeben hätte, nicht predigen zu wollen; aber darauf ging Bunyan natürlich nicht ein. 12 Jahre, mit einer kurzen Unterbrechung i. J. 1666, dauerte seine Gefangenschaft. Auch der Gerichtshof in Bedford wäre so milde wie möglich gegen ihn verfahren, wenn Bunyan nicht erklärt hätte, sofort bei seiner Freilassung das Gesetz von neuem zu verletzen. Einflußreiche Persönlichkeiten vermochten nicht ihn zum Nachgeben zu bewegen. Auch verschmähte er ein Bittgesuch bei Gelegenheit der Krönung Karls II. am 23. April 1661 einzureichen. Seine Frau (er hatte kurz vor seiner Gefangennahme zum zweiten Male geheiratet, um seine 4 Kinder nicht ohne mütterliche Pflege zu lassen) wandte sich an das Oberhaus und wiederholt an das höchste Appellationsgericht, ohne irgend etwas zu erreichen, zumal seine Richter meinten, er wäre bei seiner Hartnäckigkeit am besten aufgehoben, wo er eben wäre. In der ersten Zeit seiner Gefangenschaft durfte er die Gottesdienste und wen er wollte besuchen, ja er konnte oft Nächte lang außerhalb des Gefängnisses verweilen. Freigelassen im Jahre 1666 auf die mächtige Fürsprache einiger Gönner, wurde er schon nach wenigen Wochen wieder gefangen gesetzt. Zum Unterhalte für sich und seine Familie verfertigte er Strumpf- und Schuhbänder. Doch Gottes Wort war bei ihm allezeit ungebunden. Die Bibel und das Märtyrerbuch von Foxe waren

seine treuen Gefährten. Während seiner Gefangenschaft entfaltete er eine reiche schriftstellerische Thätigkeit. Bücher, Traktate teils in Prosa, teils in Versen entstanden mit unglaublicher Schnelligkeit, darunter auch The Pilgrims Progress, das aber erst 1678 veröffentlicht ward. 1672 hob Karl II. alle Strafverfügungen gegen die Dissenters auf. Somit kam auch Bunyan frei; er wurde der Prediger der nonkonformistischen Kirche in Bedford. Nun begann eine reiche Thätigkeit für ihn in einem sich immer mehr erweiternden Wirkungskreise; daneben arbeitete er mit der Feder in angestrengtester Weise. Unter der immerhin noch sehr schwankenden Haltung der Regierung war seine Predigtthätigkeit oft mit Gefahren verbunden, so z. B. konnte er nach Reading zu einer nonkonformistischen Versammlung nur in Verkleidung eines Fuhrmanns im Kittel und mit der Peitsche kommen. Auch in London stieg sein Ruhm gewaltig, so daß, wenn er predigte, oft die Hälfte der herbeigeströmten Menge, ohne ihn gesehen und gehört zu haben, wieder umkehren mußte. Den berühmten Dr. John Owen, der in reger Verbindung mit Bunyan stand und ihn gern predigen hörte, frug Karl II. einst, wie es komme, daß er, der Gelehrte, dem ungelehrten Kesselflicker zuhören könne? und dieser antwortete: er wolle seine ganze Gelehrsamkeit hingeben für des Kesselflickers Macht, die Herzen zu erreichen. An vielen Versuchen, ihn zu bewegen von Bedford wegzugehen, fehlte es nicht, aber alle Anerbietungen von Stellen mit mehr Macht und größerem Einfluß schlug er durchweg aus, denn er trachtete weder für sich noch für seine Familie danach, Reichtümer zu erwerben. Durch alle die politisch bedrängte Zeit und in all den vielen Anläufen Roms gegen den Protestantismus blieb er ruhig auf seinem Posten. Der katholische König Jakob II., der am 18. März 1687 die Indulgenzakte erlassen hatte, suchte besonders ihn für seine Pläne zu gewinnen. Es war nämlich seine Absicht, durch Begünstigung der Dissenters und eine einstweilige Verbindung derselben mit der katholischen Partei, der letzteren zur Herrschaft zu verhelfen und die Hochkirche zu stürzen. Hatte Bunyan wohl auch so Schweres in seinem Leben von der Hochkirche erlitten, so konnte er doch bei seinem starken evangelischen Bewußtsein nicht mit deren Feinden sich verbinden. In der Ahnung, daß neue Verfolgungen und Anfechtungen bevorstünden, ordnete er seinen irdischen Besitz seiner Frau über. Doch sollte er sie nicht erleben; er ging heim im Jahre 1688, als er auf der Rückreise von Reading sich befand, wohin er, um einen Streit zwischen einem Vater und Sohn auszugleichen, unter furchtbaren Regengüssen geritten war. Er erlag am 31. August einem schweren Fieber in London, fest und unerschütterlich im Glauben an seinen Herrn beharrend bis ans Ende. Er wurde auf den Bunhill Fields im Centrum Londons begraben. — Bunyan verstand leicht und geschickt die Feder zu führen, wenn auch die Sprache der damaligen Zeit uns etwas schwerfällig erscheint. Unter den 59 Schriften, von denen eine geringe Anzahl während seiner Gefangenschaft entstanden, so z. B. Profitable Meditations fitted to Mans Different Conditions und der Katechismus für Kinder, ist am meisten gelesen und auch jetzt noch am bekanntesten: The Pilgrims Progress oder die Pilgerreise. Kein Buch außer der Bibel ist so oft aufgelegt und in so viele Sprachen übersetzt als dieses. Die Lenox Bibliothek in New-York besitzt 258 englische Ausgaben und 74 Übersetzungen desselben (s. Schaff, A religious Encyclopaedia I, S. 340). Ins Deutsche übersetzt erschien es zum erstenmal 1751 in London, 1833 und 1856 in Hamburg, Niedersächsische Gesellschaft, 1845 von Dr. F. H. Ranke Erlangen, 7. Aufl. 1894; 1853 Dr. Fr. Ahlfeld, Leipzig, nebst Biographie, 1870 in Bremen, Traktathaus; 7. Aufl. 1889, u. ö.

Bald nach Bunyans Tode erschien von seinem Freunde und Anhänger Charles Doe eine Gesamtausgabe seiner Schriften, mit deren Korrektur Bunyan noch auf seinem letzten Krankenlager viel beschäftigt war (London 1692, 2 Bde). Die letzte Gesamtausgabe ist 1853 in London in 3 Bden erschienen. **G. Mätzold.**

Buraburg, Bistum s. Bonifatius oben S. 304, 12.

Burchard, Bischof von Worms, 1000—1025. — Burchardi decretorum libri XX bei MSL 140. Bd S. 537; Lex familiae Wormatiensis ecclesiae in den MG Const. Imp. I S. 639 Nr. 438; Vita Burchardi, verfaßt einige Jahre nach B.s Tod, MG SS 4. Bd S. 829, daraus abgedruckt bei MSL S. 505; Grosch, B. I. Bisch. zu Worms, 1890; Nitzsch, Ministerialität und Bürgertum 1859, S. 122 ff.; Hauck, KG. Deutschlands 3. Bd, 1896 S. 435; Manitius in NA 13. Bd (1888) S. 197; Gengler, Das Hofrecht des B. Burchard von Worms, 1859; vgl. auch FdG 14. Bd S. 397.

Burchard stammte aus Hessen, wurde in Koblenz erzogen, und in dem flandrischen Kloster Laubach, wo der berühmte Olbert sein Lehrer war (Gesta abb. Gembl. 27

MG SS 8. Bd S. 536), gebildet. Er trat unter Willigis in den Mainzer Klerus ein; der Erzbischof benützte ihn bei der Einrichtung des Stiftes St. Victor; da er sich hierbei bewährte, stellte er ihn an die Spitze der erzbischöflichen Kammer. Nach dem Tode seines Bruders Franko, Bischofs von Worms (28. August 999), und dem noch im Laufe desselben Jahres rasch hintereinander folgenden Hingang seiner beiden Nachfolger Erfo und Razo, übertrug ihm Otto III. das genannte Bistum. Es war in jeder Hinsicht heruntergekommen; Burchard gelang es nicht nur die Stadt zu heben, sondern auch die bischöfliche Gewalt in ihr zu befestigen und zu vermehren. Er erneuerte die Stadtmauer, erwarb das feste Haus des Herzogs Otto, brach es ab und baute aus den Steinen das Paulskloster; auf die Kirche setzte er die Inschrift: Ob libertatem civitatis. Der kirchlichen Versorgung diente die Teilung der Stadt in 4 Pfarreien (Schannat, Episc. Worm. II, 60 Nr. 66). Am 29. Juli 1014 übertrug ihm Heinrich II. die Gerichtsgewalt über die Leute des Bistums (Stumpf, Kaiserurk. 1631). Diese Macht benützte er, um Rechtssicherheit in seiner Diöcese herzustellen. Das wertvolle Denkmal dieses Bestrebens ist sein berühmtes Hofrecht. Die steigende Wohlhabenheit im Bistum machte es ihm möglich einen Neubau des Doms zu unternehmen; er hat ihn im Jahr 1016 geweiht. Am bekanntesten ist Burchards Name geworden durch sein Dekret. Bei der Herstellung dieser Sammlung kirchlicher Rechtssätze wurde er unterstützt durch den Bischof Walther von Speier, den Propst Brunich von Worms und seinen einstigen Lehrer, den Abt Olbert von Gembloux (Sigib. de script. eccl. 142 MSL 160 S. 579). Sie fand eine ungemein weite Verbreitung sowohl in Deutschland wie in Italien (s. über sie die Art. Kanonen- und Dekretalensammlungen). Burchard starb am 20. August 1025 (Necrol. Weissenb., Annal. necrol. Fuldens.).

Hauck.

Burchard, Bischof von Würzburg, 741—754. — Die Vita Burchardi in den MG SS XV S. 47 ist ein Werk des 9. oder 10. Jahrhunderts ohne Quellenwert. Auf ihr beruht die im 12. Jahrh. von einem Würzburger Mönch geschriebene jüngere Biographie AS. Oct. VI, S. 575, Auszug MGSS XV, S. 30. Einzige Quelle für das Leben B.s sind demnach die Briefe des Bonifatius. — Nürnberger, Aus der literarischen Hinterlassenschaft des h. Bonifatius 1888, S. 26; Rettberg, KG Deutschlands 2. Bd 1848, S. 313; Hauck, KG Deutschlands 1. Bd 1887;

Burchard war ein Angelsachse, der nach dem Tode seiner Eltern und Verwandten England verließ und sich an Bonifatius anschloß, um seine Arbeit zu teilen (ep. 41 S. 109 ed. Jaffé). Der Zeitpunkt, wann dies geschah, ist nur dadurch annähernd festgestellt, daß Bonifatius bereits Erzbischof war, als Burchard bei ihm eintraf (l. c.). Seine Ankunft in Deutschland fällt also nach 732. Als Bonifatius die Bistümer seines Missionsgebiets in Mitteldeutschland organisierte, stellte er ihn an die Spitze des neuen Bistums Würzburg (ep. 42 f. S. 111 ff.; 45 S. 124). Spätestens im Sommer 741 muß er die Bischofsweihe erhalten haben; denn an der Konsekration Willibalds von Eichstädt im Herbst 741 nahm er bereits als Bischof teil (Vita Willibaldi 5 MG SS XV S. 105). Am 1. April 743 bestätigte Papst Zacharias in einem an Burchard gerichteten Schreiben das neue Bistum (ep. 45 S. 124). Wir treffen nun Burchard als Teilnehmer der ersten deutschen Synode (21. April 742 MG capit. I S. 24) und als Gesandten des Bonifatius in Rom (Frühjahr 748 ep. 66 S. 185). Mit Fulrad von S. Denis war er der Überbringer der berühmten Frage Pippins an Zacharias, deren Beantwortung die Entthronung der Merovinger rechtfertigen sollte (Ann. regni Franc., Einh. z. 749 S. 8 ed. Kurze). Zeigen die ersteren Notizen ihn als Genossen der Arbeiten des Bonifatius, so beweist die letztere, daß er sich auch politisch als brauchbar bewies. In Bezug auf seinen Tod ergiebt sich aus seiner Unterschrift (Böhmer-Mühlbacher Reg. imp. 70), daß er im Juni 753 noch lebte, andererseits wissen wir, daß er vor Bonifatius starb (vita Greg. Traj. 6 MG Scr. XV S. 72). Wahrscheinlich fällt also sein Tod in d. J. 754. Unter den älteren Würzburger Handschriften mögen manche aus seinem Nachlaß stammen; das sog. Homiliar Burchards gehört jedoch nicht dazu: die Handschrift ist jünger (s. KG Deutschlands 2. Bd S. 222 Anm. 5).

Hauck.

Burdinus, s. Gregor VIII., Gegenpapst.

Burger, Karl Heinrich August von, kgl. b. Oberkonsistorialrat, Doktor der Theologie und Philosophie, wurde zu Bayreuth am 1. Mai 1805 geboren und starb am 14. Juli 1884 zu Schönau bei Berchtesgaden. Dies lange bis ins 80. Jahr

reichende Leben zeigt keine überraschenden Wechselfälle, keine für weitere Kreise beachtenswerten Ereignisse. Aus ärmlichen Verhältnissen, aus einer gedrückten Jugend arbeitete sich der Mann hindurch zum akademischen Studium. Von dem Amt eines Gymnasiallehrers ging er ins Pfarramt über. Von diesem weg wurde er, 50 Jahre alt, in die oberste Kirchenbehörde Bayerns berufen. Nach 28jähriger Thätigkeit als Mitglied dieses Kollegiums trat er in den zeitlichen Ruhestand und wurde ein Jahr später zur ewigen Ruhe des Volkes Gottes heimgeholt, nach welcher er sich lange vorher, ja man darf sagen stets, gesehnt hatte.

Was ihm ein Recht verleiht in diesem Werk genannt und geschildert zu werden ist indes nicht nur seine treue Mitarbeiterschaft an den beiden ersten Auflagen der Realencyklopädie, sondern seine geistige Bedeutung, welche über seine öffentliche Stellung weit hinausragte. Er war ein Schrifttheologe ersten Ranges, ein gesegneter Prediger, ein mit der Gabe der Leitung in seltenem Maße ausgerüsteter Kirchenmann.

Zum Schrifttheologen machte ihn durch Gottes Führung sein Schwiegervater, der sel. Professor Krafft in Erlangen (vgl. den A.). Burger war 1823 zur Universität gekommen um Philologie zu studieren, und hatte nur auf Wunsch seines Vaters auch als Theologe sich inskribiert. Aus seinem christlich ehrbaren bürgerlichen Elternhause und vom Bayreuther Gymnasium brachte er tiefere religiöse Anregung nicht mit. Er fand sie auch auf der Hochschule nur bei dem reformierten Professor, während der rührige und strebsame Freundeskreis, in welchem er verkehrte, außer für das klassische Altertum für Hegels Philosophie sich begeisterte, den theologischen Vorlesungen der übrigen Fakultät aber wenig Geschmack abgewinnen konnte. Unter Kraffts Anleitung legte er den Grund zu der umfassenden und tief eindringenden Schriftkenntnis die ihn sein Leben lang auszeichnete und von welcher seine späteren exegetischen Arbeiten: Erklärung der Korintherbriefe, der 4 Evangelien, der Apokalypse, sattsam Zeugnis geben. Die Schrift aus der Schrift erklären war sein exegetischer Grundsatz, der ihn freilich, zum Schaden der Verbreitung jener Bücher, auf alles gelehrte Beiwerk verzichten ließ. Sie sollten nicht der Wissenschaft dienen, sondern der Gemeinde, wie sie denn auch alle aus Bibelstunden hervorgewachsen sind, welche er viele Jahre hindurch einem Kreise von Schriftliebhabern, Männern und Frauen, im Gotth. von Schubertschen und im eigenen Hause gehalten hat. — Von der Schrift her kam er zu seinem konfessionellen lutherischen Standpunkt. Aber Schroffheit und Gehässigkeit gegen das reformierte Bekenntnis rechnete er allerdings nicht zu den Erfordernissen echten Luthertums. Hinneigung zur Union kann ihm mit Grund niemand nachsagen. Aber mit leidenschaftlicher Polemik gegen die Union sich zu befassen, hielt er auch nicht für unerläßlich. Maßhaltende Besonnenheit, eine Eigenschaft, durch die man weniger glänzt als wirkt, charakterisiert ihn als Theologen.

Den Umfang und die Gediegenheit seiner theologischen Bildung bewährte er namentlich als Examinator. Dogmengeschichte und alttestamentliche Exegese, später Dogmatik, waren die Fächer, aus denen er selbst prüfte; für alle Disziplinen hat er hunderte von lateinischen und deutschen Thematen zu den Prüfungsaufsätzen gegeben, die durch knappe Fassung und klare Anordnung kleine Meisterstücke sind. In der mündlichen Fragestellung und Durchführung des Examens entfaltete er eine Fülle des Wissens, die den Tüchtigsten imponierte, und zugleich eine Freundlichkeit und Geschicklichkeit, womit er die Schwächsten ermutigte und ihnen Gelegenheit gab, ihre Kenntnisse an den Tag zu bringen. Wohl der größte Teil der bayerischen Geistlichkeit ist bei diesem Anlaß mit Burger in persönliche Berührung getreten.

Als Prediger wirkte er in großem Segen. Seine Predigtarbeit in Fürth bei Nürnberg, wo er von 1838—1846 als dritter Pfarrer stand, ist heute noch im Frankenland unvergessen. Burger selbst hat jene Jahre oft als seine glücklichsten gerühmt. Und wie ärmlich einfach lebte er damals mit seiner ersten Gattin, die viel kränkelte und seinem großen Kinderhäuflein! Aber die erweckten und geförderten Gemeindeglieder hingen an ihm mit rührender Liebe. In München fand er ebenso Eingang, nicht bei der großen Masse, aber bei den geistlich gerichteten und Grund ihrer Hoffnung suchenden Seelen. Seine Predigtweise hatte nichts äußerlich bestechendes. Weder Gestalt noch Organ des Predigers zog von vornherein an. Und so lange er sprach, mußte man genau folgen, sonst verlor man den Faden des Zusammenhangs, der die Predigt vom Anfang bis zum Ende durchzog und zur geschlossenen Einheit verknüpfte. Wer sich aber die Mühe des Aufmerkens und der geistigen Mitarbeit nicht verdrießen ließ, trug bleibenden, nachhaltigen Gewinn davon. Es entspricht ganz der Art dieser Predigten,

daß sie gelesen fast ebenso, manche sogar noch mehr erbauen (zwei Sammlungen, eine von 20 Predigten, die andere einen ganzen Jahrgang umfassend, sind im Druck erschienen), und daß man zu ihnen immer wieder gerne zurückkehrt. Sie sind eben aus ernster Arbeit entstanden, Frucht des Gebets, der christlichen Erfahrung und vor allem auch des gründlichsten Fleißes. Das Predigen ist ihm nie leicht geworden, wie überhaupt nichts im Leben; er hat aber auch nie etwas leicht genommen.

So namentlich auch nicht seine kirchenregimentliche Stellung! Seit 1855 hatte er sie inne; er hat bis zu seinem Tode viel über sie geseufzt und oft gesagt, eine Sonntagschristenlehre schaffe mehr Frucht für das Reich Gottes, als ein Jahr Bureaudienst im Oberkonsistorium.

Als er Oberkonsistorialrat wurde, schien es mit raschen Schritten auf ein Ziel loszugehen, welches von kleinen aber rührigen Kreisen, aus Geistlichen und Laien zusammengesetzt, lange schon erstrebt und ersehnt wurde: Herstellung der bayerischen Landeskirche zu einer lutherischen Musterkirche in Lehre und Bekenntnis, Gottesdienst, Sakramentsverwaltung, Gemeindezucht. Harleß war 1852 an die Spitze des Kirchenregiments berufen worden. Sein Name galt schon für ein Programm. Die Stimmen, welche seit 1849 zum Verlassen der Landeskirche getrieben hatten (vgl den A. „Löhe"), schwiegen. Ihre Wünsche sollten sich jetzt erfüllen. 1854 gelang ohne erhebliche Schwierigkeit die Einführung des neuen Gesangbuches, eines der besten unter den guten neueren Gesangbüchern, an dessen Zustandekommen B. mit anderen seit Jahren gearbeitet hatte. Die liturgische Form des Hauptgottesdienstes, in einzelnen Landesteilen niemals ganz abgeschafft, wurde zu allgemeinem Gebrauch dringend empfohlen und an vielen Orten ohne, an manchen gegen schwachen Widerstand angenommen. Man veranstaltete im Lande hin und her Konferenzen, bei welchen die Dekane sich einfanden, um einem Mitglied des Oberkonsistoriums über den glücklichen Fortgang des Regenerationswerkes zu berichten und Instruktion für ihr ferneres Verfahren zu empfangen. 1856 glaubte man einen Schritt weiter thun zu dürfen. Rasch hintereinander ergingen im Juni und Juli eine Anzahl von Verordnungen, die auf Beichte und Kirchenzucht sich bezogen, nicht etwa deren sofortige Aufrichtung befahlen, nur zur Erhaltung ihrer noch bestehenden Überreste und zur behutsamen allmählichen Wiedergewinnung der abhanden gekommenen Stücke anwiesen, — nichtsdestoweniger aber einen Sturm der Entrüstung heraufbeschworen, auf den man im Kirchenregiment nicht gefaßt war.

Zu rechtfertigen ist dieser Sturm in keiner Weise. Die Verordnungen enthielten nichts Bedenkliches, keinen Angriff auf protestantische Freiheit, keine hierarchische Tendenz. Aber zu erklären ist er wohl. Man hatte in München die wirklichen religiösen Zustände in den mittleren Schichten der Bevölkerung, in Bürger- und Beamtenkreisen nicht gewürdigt; man hatte auf die Berichte der Dekanate, auf die in der Generalsynode des Jahres 1853 vorwaltende Gesinnung zu sehr gebaut; man hatte die Macht des Liberalismus in der „Bourgeoisie" unterschätzt; man hatte nicht in Rechnung gebracht, daß dieser Liberalismus, durch die damals herrschende Reaktion auf politischem Gebiet gewaltsam niedergehalten, sich auf das kirchlich-religiöse Gebiet mit solcher Wucht werfen, und daß die Öffnung dieses Ventils für die stark gespannten Gase politischer Leidenschaft von mancher Seite gar nicht so ungerne gesehen werden würde. Eine unter landesherrlichem Summepiskopat verfaßte protestantische Landeskirche hat in solchen Konflikten nur den Rückhalt der staatlichen Macht, und dieser Rückhalt versagte. Harleß wurde zwar nicht, wie Nürnberger, Augsburger und andere Adressen stürmisch forderten, entlassen, aber das Oberkonsistorium mußte nachgeben. Den angefochtenen Erlassen wurde durch Interpretation die Spitze abgebrochen, die Liturgie verschwand aus vielen Kirchen wieder, mit Mühe blieb das Gesangbuch erhalten.

Eine weit vorgeschobene Position ging verloren. Es war die Frage, wie weit der Rückzug gehen sollte? Vergleichen wir heute den Verlauf, den die kirchliche Bewegung im diesseitigen Bayern genommen, mit dem der rheinpfälzischen anfangs der sechziger Jahre, so springt der Unterschied in die Augen. Mit dem Sturz Ebrards 1861 erlangte dort die protestantenvereinliche Richtung die Oberhand. Sie beutete ihren Sieg rücksichtslos aus. Sie steht heute noch im Besitz der kirchlichen Macht. Daß es bei uns anders kam, daß unser Kirchenregiment nicht weiter wich, als für den Augenblick unvermeidlich war, daß es seitdem mehr und mehr erstarkte und die kirchliche Ordnung, unter manchen bedrohlichen Angriffen von rechts und links, sich nicht nur behaupten, sondern in der 1852 eingeschlagenen Richtung, wenn auch bedächtiger und langsamer

ausgebildet werden konnte: das ist, nächst Gott, ein Verdienst des Oberkonsistoriums und des in ihm mehr und mehr Gewicht und Einfluß gewinnenden B.

Seine Aufgabe, an sich schwierig, wurde ihm durch so manche hier nicht wohl zu schildernden Umstände erschwert. Er hat auch schwer an ihr getragen. Aber er hat sie mit unverdrossener, stiller, alles Geräusch, alles Hervortreten an die Öffentlichkeit fast ängstlich vermeidender Anstrengung gelöst und als ein kluger Steuermann, das Auge stetig auf den Kompaß des göttlichen Wortes gerichtet, das Schifflein unserer Landeskirche durch die Klippen geführt in das verhältnismäßig ruhigere und freiere Fahrwasser, wo es zur Zeit sich bewegt. Daß sein Name genannt, sein Verdienst gerühmt werde, lag nicht in seinen Wünschen, ist auch nicht geschehen. Nach Harleß's Quieszierung wurde ein jüngerer Rat über ihn hinweg Präsident. Er blieb nicht nur im Kollegium unter dem neuen Vorstand, sondern arbeitete in herzlichster Einigkeit des Sinnes mit demselben weiter. Nach Präsident von Meyers frühem Hinscheiden war B. berufen, die Präsidialgeschäfte bis zur Ernennung eines Nachfolgers zu führen, und erst als er sie in dessen nahbefreundete Hände legen konnte, trat er vom Amt zurück.

Noch dieses und jenes wäre zu erwähnen: seine erfolgreichen Bemühungen um die Einführung des Gustav-Adolf-Vereins in Bayern, seine höchst ersprießliche Thätigkeit als Vorstand des Münchener Predigerseminars, sein Verhältnis zu den Königinnen Therese und Maria und vor allem zu König Maximilian II., seinem edlen Gönner, dessen Tod 1864 für ihn ein noch tieferer Schmerz war, als der Übertritt der königlichen Witwe zur römischen Kirche 1874. Doch wir beschränken uns hier, dem Zweck dieses Werkes entsprechend, auf die drei hervorgehobenen Gesichtspunkte.

B. war ein Diener der Kirche. Ihr gehörte er ganz. Allem politischen Treiben stand er grundsätzlich ferne, obgleich er sehr bestimmte und sehr eigentümliche politische Anschauungen besaß, die er nur im vertrautesten Gespräch kundgab. In geselliger Beziehung vereinsamte er immer mehr, je älter er wurde. Seine Freunde starben meist vor ihm hinweg. Ihm selbst war ein überaus sanftes Ende beschieden, ohne Schmerz und Kampf schlummerte er ein. Abseits vom Lärm der Stadt, inmitten der von ihm geliebten hohen Berge, liegt er auf dem Berchtesgadener Friedhof begraben. Phi 1, 23 steht auf seinem Leichenstein, wie lange schon zuvor in seinem Herzen, geschrieben.

Karl Burger.

Burgunder. — MG Concilia, 1. Bd herausgegeb. v. Maassen 1893; Leges, 3. Bd 1863; Chronica min. ed. Mommsen, 2 Bde 1892 und 1894; A. E. Aviti opera rec. Peiper, 1883; Apoll. Sidonii ep. et carm. ed Luetjohann, 1887. — Derichsweiler, Geschichte der Burgunden, Münster 1863; Binding, Geschichte des burg.-roman. Königreichs, Leipz. 1868; Jahn, Die Geschichte der Burgundionen, 2 Bde, Halle 1874; Rettberg, KG Deutschlands 1. Bd, Göttingen 1846; Hauck, KG Deutschlands 1. Tl. Leipzig 1887; Egli, KG der Schweiz, Zürich 1893; W. Schultze, Deutsche Gesch. 1. Bd 1894 S. 402, 2. Bd 1896 S. 82. Ueber die unechte Collatio episc. coram rege Gundobaldo s. Havet, Questions Merov., Oeuvres 1. Bd Paris 1896, S. 46.

Die Burgunder, ein germanisches, den Vandalen und Goten verwandtes Volk, wohnten in der frühesten Zeit an der Ostsee, zwischen Oder und Weichsel. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. waren sie bereits von der Küste südwärts abgerückt; um die Mitte des dritten wurden sie von den Gepiden weiter nach Südwesten gedrängt: sie nahmen nun in dem heutigen Franken östlich und nördlich vom Limes ihre Sitze. Ihre südwestlichen Nachbarn waren die Alamannen. Hatten sie mit diesen mancherlei Kämpfe zu führen, so suchten sie dagegen Anlehnung an die Römer; im Jahre 370 erschienen sie, von Valentinian I. zu einem gemeinsamen Zug gegen die Alamannen aufgefordert, am Mittelrhein (Ammian. Marc. XXVIII, 5, 9 ff.). Da der Kaiser wortbrüchig die beabsichtigte Aktion unterließ, sahen sie sich zum Rückzug genötigt. Wahrscheinlich nahmen sie indes schon in den nächsten Jahrzehnten das rechte Rheinufer ein. Der Einbruch der Vandalen und Alanen nach Gallien im Jahre 407 führte sie auf die linke Seite des Stromes (Hieron. ep. 123, 16; Oros. Hist. VII, 38, 3). Es entbehrt nicht der Wahrscheinlichkeit, daß sie Gallien nicht wieder verließen; sicher ist, daß sie im Jahre 413 durch Landanweisung von seiten der Römer Sitze in Gallien, d. h. in der Provinz Germania prima erhielten (Prosp. chron. z. J. 413, S. 467; Cassiod. chr. z. 413 S. 155). Sie traten dadurch in ein Unterthanenverhältnis zum Reich.

In den Römerstädten am Rhein, die auf diese Weise in burgundischen Besitz kamen, war das Christentum im Beginne des fünften Jahrhunderts, wenn nicht allein

herrschend, so doch überall verbreitet, und als die herrschende Religion anerkannt. Wenn nun Orosius recht berichtet, so entschlossen sich die Burgunder kurze Zeit, nachdem ihnen die neuen Sitze eingeräumt waren, die Religion der Römer, mit denen sie das Land teilten, anzunehmen. Er erzählt (VII, 32, 13): Providentia Dei christiani omnes facti catholica fide nostrisque clericis, quibus obedirent, receptis blande mansuete innocenterque vivunt, non quasi cum subiectis Gallis sed vere cum fratribus christianis. Diese Worte sind im Jahre 417 oder 418 geschrieben. Schon daraus ergiebt sich, daß nicht an allmähliche Belehrung einzelner zum Christentum zu denken ist. Dazu wäre die Zeit von 413 an zu kurz. Vielmehr hat das Volk als solches den Übergang zu der neuen Religion vollzogen. Da ihre Aufnahme in das Reich durch Vertrag erfolgt war, so war die kirchliche Organisation ungestört geblieben. Die Burgunder traten also unter den römischen Episkopat der Rheinstädte.

Ein Teil des Volkes war auf dem rechten Rheinufer zurückgeblieben. Er folgte ungefähr 15 Jahre später dem Vorgang seiner Stammesgenossen. Sokrates erzählt in einer allerdings nicht einwandfreien Stelle seiner KG (VII, 30), daß diese Burgunder unter dem Eindruck einer schweren, von den Hunnen drohenden Gefahr den Entschluß zum Übertritt faßten; sie wandten sich mit der Bitte um die Taufe an einen gallischen Bischof; dieser bereitete das Volk durch Fasten und Unterricht vor, dann vollzog er an allen insgesamt die Taufe. Das Ereignis fällt in das Jahr 430.

Der Friede zwischen den Burgundern und den Römern dauerte nur noch wenige Jahre. Im J. 435 unternahm der König Gundicar einen Angriff auf die erste belgische Provinz, er wurde indes von Aëtius zurückgeschlagen. Schon im nächsten Jahr erlitten die Burgunder durch die hunnischen Hilfsvölker der Römer eine neue schwere Niederlage; der König selbst fiel (Prosp. chron. z. 435 S. 475; Chron. Gall. z. 436 S. 660; Idat. z. 436 S. 22; Cassiod. z. 435 S. 156; vgl. Sidon. Carm. VII, 234 S. 209). Dadurch war für einige Zeit die Kraft des Volkes gebrochen, dasselbe jedoch nicht vernichtet. Wenn nun die Chron. Gall. z. J. 443 S. 660 die Nachricht bringt: Sapaudia Burgundionum reliquiis datur cum indigenis dividenda, so wird man anzunehmen haben, daß von neuem Bedenken gegen die Treue der Burgunder erwachten, und daß sie deshalb vom Rhein in das Hochgebirg verpflanzt wurden. Dort muß nun eine starke Vermehrung des Volkes eingetreten sein; denn i. J. 457 besetzten sie unter ausdrücklicher oder stillschweigender Zustimmung der Westgoten die Lugdunensis prima (Auct. Prosp. Havn. z. 457 S. 305; Marius Avent. chron. z. 456 S. 232; vgl. auch Fredeg. chr. II, 46). Schon im Beginne des nächsten Jahrzehnts dehnte sich ihre Herrschaft auch über die Provincia Viennensis aus: nun erscheinen die Bischöfe von Vienne und Arles als unter der Botmäßigkeit des Burgunderkönigs Gunduich stehend (vgl. Jaffé 556 v. 10. Okt. 463). Um 472 endlich vereinigten die Burgunder den größten Teil der Provinz Maxima Sequanorum mit ihrem Gebiete (s. Jahn I S. 501 ff.).

Gunduich war der Sohn des i. J. 436 gefallenen Gundicar. Mit ihm scheint sein Bruder Chilperich I. die Herrschaft geteilt zu haben (vgl. Greg. Tur. Vitae Patr. I, 5); nach Gunduichs Tod regierte er allein; als er starb ging die Herrschaft an Gunduichs Sohn Gundobad über; er hatte drei Brüder, Godegisel, Chilperich II. und Godomar (Greg. Tur. Hist. Franc. II, 28). Godegisel erscheint neben ihm als Teilkönig (ib. II, 32; Pass. Sigism. 2). Chilperich II. wurde auf seinen Befehl samt seiner Gemahlin getötet (Greg. II, 28): so erzählte man wenigstens im fränkischen Reich. In Burgund wurde geleugnet, daß Gundobad der Urheber des Mordes sei; Chilperichs und Godomars Tod — denn auch der letztere muß im Anfang von Gundobads Regierung gestorben sein — wurde vielmehr als ein Unglück, das den König betraf, betrachtet. Das ergiebt sich mit aller Sicherheit aus Aviti Vienn. ep. 5 S. 32: Flebatis quondam pietate ineffabili funera germanorum, sequebatur fletum publicum universitatis afflictio et occulto divinitatis intuitu instrumenta moestitiae parabantur ad gaudium. Minuebat regni felicitas numerum regalium personarum et hoc solum servabatur mundo, quod sufficiebat imperio. Es ist unmöglich zu entscheiden, ob Gregor eine Erfindung des fränkischen Hasses wiederholt, oder ob Avitus eine an Blasphemie grenzende Schmeichelei ausspricht. Sicher ist nur die Thatsache der Herrschaft Gundobads; da schließlich auch Godegisel beseitigt wurde (Greg. Tur. II, 32; Marius Avent. chr. z. 500 S. 234), so regierte er allein. Er starb im J. 516 (Mar. Avent.). Ihm folgte sein Sohn Sigismund, der im J. 523 von den fränkischen Königen besiegt, gefangen und im nächsten Jahr getötet wurde (Marius

Avent. S. 235; Greg. Tur. III, 6). Ein Jahrzehnt lang vermochte sein Bruder Godomar II. seine Selbstständigkeit den Franken gegenüber zu behaupten; dann erlag auch er den mächtigeren Nachbarn: Burgund wurde im J. 534 mit dem fränkischen Reich vereinigt (Mar. Avent. S. 235; Greg. Tur. III, 11).

Höchst eigentümlich ist nun die kirchliche Entwickelung der Burgunder während dieser Zeit. Sie waren als katholische Christen vom Rhein an die Rhone gekommen. Dort aber schlossen sie sich zum großen Teil dem Arianismus an. So viel wir sehen können, erfolgte der Übertritt des Königshauses einige Jahrzehnte nach dem Einzug. Denn aus dem Verkehr Gunduichs mit dem römischen Bischof Hilarius (s. Jaffé 556) wird man schließen dürfen, daß er am Katholizismus festhielt. Auch sein Sohn Chilperich II. war katholisch; denn es ist schwer anzunehmen, daß seine Tochter Chrotechilde erst infolge ihrer Vermählung mit Chlodovech zur katholischen Kirche überging. Dagegen bezeichnet Gregor von Tours Gundobad als Arianer, ebenso seinen Bruder Godegisel (H. Fr. III prol.; vgl. Pass. Sigism. 4). Wie im Königshaus so hatte der Arianismus auch unter dem Volke Anhänger (vgl. Sid. Apoll. ep. VI, 12 S. 101). Und zwar muß das Volk vor den Herrschern arianisch geworden sein; denn nach dem um 475 geschriebenen Briefe befand sich der Arianismus damals schon wieder im Rückgang. Es ist nun an sich klar, daß der Anschluß der Burgunder an die arianische Kirche durch die Anlehnung derselben an das mächtigere Westgotenreich hervorgerufen wurde. Man möchte vermuten, daß der Umstand anziehend wirkte, daß die arianische Kirche das Gotische als Kirchensprache hatte; denn die Burgunder sprachen in der zweiten Hälfte des 5. Jahrh. noch deutsch (s. Sid. Apoll. carm. 12 S. 230, ep. V, 5 S. 80 f.). Über alles einzelne aber liegt Dunkel. Den Katholiken wurden einzelne Kirchen weggenommen (Conc. Epa. c. 33); aber als Verfolger der katholischen Kirche ist Gundobad nicht aufgetreten; der Beweis dafür liegt in seinem Verkehr mit Avitus von Vienne (ep. 4 S. 29—35; 51 f. S. 54) und Patiens von Lyon (Sid. Apoll. ep. VI, 12 S. 101). Avitus scheint die freilich vergebliche Hoffnung gehegt zu haben, daß der König zum Rücktritt zur katholischen Kirche bewogen werden könne (vgl. Greg. Tur. H. Fr. II, 34 und die Fragmente des Dialogs mit Gundobad S. 3 ff.). Was ihm bei dem Vater mißlungen war, gelang ihm bei dem Sohne: Sigismund trat noch zu Lebzeiten Gundobads zur katholischen Kirche über (vgl. ep. 8 S. 40, ep. 23 S. 55; Agob. adv. leg. Gundob. 13). Seinem Beispiel folgte eine Menge Volksgenossen. Avitus sagt: Catervatim populi ad caularum quas regitis saepta concurrunt (ep. 8 S. 40; vgl. hom. 20 S. 133). Die Gründung des Klosters Agaunum (S. Maurice im Wallis) im J. 515 durch Sigismund war ebensosehr ein Bekenntnis zum Katholizismus wie eine Förderung desselben (s. Mar. Avent. z. 515 S. 234; Avit. hom. 25 S. 145; vit. abb. Agaun. bei Arndt, Kl. Denkmäler 1874 S. 12). Doch brachte erst Gundobads Tod die endgiltige Entscheidung gegen den Arianismus. Nun entschloß sich Sigismunds Sohn Sigerich zum Übertritt (vgl. Aviti Homilia dicta in conversione domini Sigistrici S. 146). Schon vorher war auch Godomar katholisch geworden (Passio Sigism. 4). Man konnte an die Unterdrückung des Arianismus denken. Im Jahre 517 fand eine Synode der katholischen Bischöfe Burgunds in Epao, dem heutigen Albo, südlich von Vienne, statt. Anwesend waren die beiden Metropoliten Avitus von Vienne und Viventiolus von Lyon, 22 Bischöfe und der Vertreter eines abwesenden. Die Beschlüsse zeigen, daß der Episkopat gewillt war, den Arianismus möglichst rasch zu beseitigen: man belegte den Verkehr katholischer Kleriker mit arianischen mit einjähriger Exkommunikation (c. 15), andererseits wurde die Aufnahme in die Kirche jedem gewährt, der darum nachsuchte (vgl. c. 16) und erleichterte man auch denen, die als Katholiken getauft und dann zum Arianismus übergegangen waren, den Rücktritt (c. 29). Die in arianischen Besitz übergegangenen katholischen Kirchen forderte man zurück, dagegen sahen die Bischöfe davon ab, Kirchen, die die Arianer gebaut hatten, zu beanspruchen (c. 33 vgl. Aviti ep. I, 7 S. 35, hier die Motive).

Seitdem verschwand der Arianismus, ohne daß man den Zeitpunkt konstatieren kann, wann er völlig erlosch. Durch die Vereinigung Burgunds mit dem fränkischen Reich verlor die burgundische Kirche ihre Selbstständigkeit: sie wurde ein Teil der fränkischen Landeskirche. **Hauck.**

Buridan, Joh., gest. nach 1358. — Ausgaben: Aelteste Drucke der summula de dialectica oder compendium logicae, Paris 1487 und Venedig 1489, Gesamtausgabe von J. Dullardus 1500, 1513, 1516, 1518; spätere Drucke Oxford 1637, 40, London 1641. —

Litteratur: Fabricius, bibl. lat. med. aevi; P. Bayle, dictionnaire; Bulaeus, Hist. Univers. Par. Bd IV S. 996; Geschichten der Philosophie von Tennemann, Ritter, Erdmann, Ueberweg ꝛc.; Prantl, Geschichte der Logik IV, S. 14 ff.; Stöckl, Geschichte der Phil. des Mittelalters II, S. 1023—28; Hauréau, Philos. scolast. II, 483; Gieseler, Kirchengeschichte II, 3 S. 238.

Johannes Buridanus ist geboren zu Ende des 13. Jahrhunderts in Bethune (Artois), studierte von c. 1310 an in Paris, ist Schüler und begeisterter Anhänger W. Occams, lehrt zu Paris mit großem Beifall als Mitglied der Artistenfakultät, ist 1327 Rektor (vgl. Bulaeus IV, S. 996 und 211—212). Nach seinem Herausgeber Dullardus wäre er schon 1320 Rektor gewesen (vgl. Bayle, dict. ed. Maizeaux, Basel 1738 Bd I S. 708). 1345 beteiligt er sich an einer Gesandtschaft an die päpstliche Kurie in Avignon. 1348 ist er jedenfalls nicht Rektor gewesen, wie manche Angaben behaupten (vgl. Bul. IV. S. 302 ff.) Aventin (Annales Boior. l. VII c. 21) erzählt, daß er, von Paris vertrieben, durch seine Lehrthätigkeit in Wien den ersten Anstoß zur Gründung der dortigen Universität gegeben habe. Französische Schriftsteller (Boulay, Gaguin, Launoi) wissen nichts davon. Für die Vertreibung würden die Verbote gegen den Nominalismus sprechen, die von 1329 an in Paris wiederholt erlassen wurden (vgl. Bul. IV, S. 257, 265). Jedenfalls war Buridan 1348 in Paris: denn in diesem Jahr wird er von der Universität dem Erzbischof zur Verleihung einer Pfründe vorgeschlagen (Bul. IV. S. 302 ff.). Er befand sich auch 1358 dort und zwar in so angesehener Stellung, daß er bei einem Streit der Nationen als Schiedsrichter auftreten konnte (Bul. IV, 350 ff.) und hat nach Bul. S. 997 sein Haus der Nation der Pikarden als Vermächtnis hinterlassen. Todesjahr unbekannt. — Geschrieben hat er eine summula de dialectica, auch unter dem Titel compendium logicae bekannt, und Quästionen zur aristotelischen Politik, Ethik, Physik, Metaphysik, Psychologie. Mit Theologie hat er sich gar nicht beschäftigt, gehört also ganz in die Geschichte der Phil. Wie Durandus und Occam gehört er derjenigen Periode der Scholastik an, in welcher die Grundvoraussetzung der letzteren, die Einheit von Glauben und Wissen wankend geworden ist, und wo nun durch die Selbstverzweiflung der Vernunft an der Lösbarkeit ihrer eigenen Probleme, wie an der Beweisbarkeit des Kirchenglaubens der Fall der mittelalterlichen Theologie und Philosophie und der Anfang einer neuen Weltanschauung sich vorbereitet. Kein origineller Denker, ist B. konsequenter Nominalist im Sinne Okkams. Daher bei ihm das Interesse an ethischen und psychologischen Fragen neben den logischen und metaphysischen, sowie die charakteristische Verbindung von Skepsis und Autoritätsglauben (nullus debet de via communi recedere propter rationes sibi insolubiles, specialiter in his quae fidem tangere possunt aut mores. Qui enim credit omnia scire et in nulla opinionum suarum decipi fatuus est; in eth. 3 vgl. Stöckl S. 1025). Berühmt ist er vor allem geworden durch seine eingehende Beschäftigung mit dem Problem der Willensfreiheit. Die Differenz seiner Darsteller (s. Tennemann u. Ritter S. 615) ob er zu den Deterministen oder Indeterministen zu zählen ist, kann wohl dahin entschieden werden, daß er zwar die Willensfreiheit (quod voluntas ceteris eodem modo se habentibus potest in actus oppositos; in eth. 3, Stöckl S. 1025) festhält, „zugleich mit einiger Erfahrung aus den Heiligengeschichten und den Philosophen, die dem gläubig beistimmen" (in eth. 3, Stöckl S. 1025), also um der Autorität willen, daß aber nach seiner Psychologie eine solche freie Entscheidung des Willens ohne Veranlassung durch das Urteil des Verstandes über den Vorzug des einen anzustrebenden Gutes vor dem anderen nicht eintreten kann. Daraus folgen gequälte Vermittlungsversuche, die nichts vermitteln als die Einsicht in die Schwierigkeit der theoretischen Lösung des Problems. — Die Sage hat sich vielfach des berühmten Namens bemächtigt. Über seine Liebesabenteuer mit einer französischen Königin oder Prinzessin (Johanna, Gemahlin Philipps VI. von Valois?) vgl. Bayle. Am bekanntesten ist sein Name heute noch durch das ihm zugeschriebene Gleichnis vom Esel, der zwischen zwei Heuhaufen in der Mitte stehend entweder verhungern oder indeterministisch für den einen oder andern Haufen sich entscheiden muß. Das Gleichnis konnte aber bis jetzt in seinen Schriften nicht nachgewiesen werden; so bleibt es ungewiß, ob er sich desselben bedient hat, oder seine Gegner, oder ob nur spätere Sage das schon bei Aristoteles sich findende Argument in dieser Fassung ihm zugeschrieben hat. Auch zu dem sprichwörtlichen Ausdruck „Eselsbrücke" (pons asini) soll er durch sein logisches Kompendium, speziell seine Anleitung zur leichten Auffindung des Mittelbegriffs im Schluß Anlaß gegeben haben.

(Wagenmann †) R. Schmid.

Burmann, Frans, gest. 1679. — Lebensbeschreibung in der Leichenrede von Graevius, welche B.s Orationes academicae (Traj. 1700) beigedruckt ist. A. J. van der Aa, Biographisch Woordenboek der Nederlanden, Haarlem 1852 ff. II, 2 p. 1592 ff.; W. Gaß, Geschichte der protest. Dogmatik, Berlin 1857 II, p. 310 ff.; J. A. Dorner, Gesch. der protest. Theologie, München 1867 p. 460 f.; Ch. Sepp, het godgeleerd onderwijs in Nederland, Leiden 1873 f. II, p. 180 ff.

F. Burmann, als Sohn des nachmals zu Emmerich verstorbenen Predigers Peter B. im Jahre 1628 zu Leiden geboren, wurde im dortigen Staten-Collegium unter Festus Hommius theologisch gebildet. Mit 23 Jahren übernahm er eine Predigerstelle bei der neugegründeten niederländischen Gemeinde zu Hanau; 1661 wurde er Subrektor des Kollegiums zu Leiden, 1662 Professor der Dogmatik in Utrecht (Antrittsrede 12. November, gedruckt im Tractatus de passione Christi, cui accedit sermo inauguralis de doctrina christiana ecclesiae novi instrumenti per omnia saecula, Herborn 1695). Dazu übernahm er seit 1664 ein Predigtamt, seit 1671 auch den Unterricht in der Kirchengeschichte. In diesen Stellen verblieb er trotz zweimaliger Berufung an die Universität Leiden bis zu seinem Tode, am 12. November 1679. B. war der Schwiegersohn seines theologischen Gesinnungsgenossen Heidanus (s. d. A.). Von seinen Söhnen wurde der älteste, Pieter B., ein hervorragender Jurist, Dichter und Philologe; ein anderer, Franz B., hat theologische Schriften hinterlassen. Burmanns vielgelesene Synopsis theologiae, et speciatim oeconomiae et foederum Dei, ab initio saeculorum usque ad consummationem eorum (2 Bd. Traj. 1671 f. und öfter, holländisch 1683) zeigt ihn als den klarsten Systematiker der Coccejanischen Schule. Seine Bedeutung als solcher kann nur in größerem Zusammenhange gewürdigt werden (siehe Coccejus und seine Schule). — Außerdem verfaßte B. holländische Kommentare über sämtliche geschichtliche Bücher des alten Testaments (gesammelt unter dem Titel: Verklaring over de H. Schrift van Genesis tot Esther, Amst. 1740. Einzeln: over de vijf boeken Mozes, Utr. 1660; over de boeken Jozua, Ruth en de Rigteren, Utrecht 1675; over de boeken van Samuel, Utrecht 1678; over de boeken der Koningen, Kronijken, Ezra, Nehemia, Esther, Amst. 1683; dazu andere, teilweise auch hochdeutsche Ausgaben. — Von kleineren Schriften liegen außer den oben schon genannten vor: De moralitate Sabbati hebdomadalis, Traj. 1665; Narratio de controversiis nuperius in Academia Ultrajectina motis, et depulsio eorum, quae contra objecta fuerunt, in quibus praecipue de natura mentis humanae et congenitae vitiositatis in infantibus agitur, Traj. 1677; Exercitationes academicae, 2 vol. Roterod. 1683.

E. F. Karl Müller.

Burnet, Gilbert, gest. 1715. — Litt.: Life of G. B., by his son Sir Thomas B., ist der Clarendon Ausgabe von B.s History beigegeben (mit Vorsicht zu gebrauchen); Hist. Comission Report (Lord Preston's Letter from Paris), London 1843; Macaulay, Hist. of Engl. vol. III, und Essays; Goldney (?), Life of Bish. B., London 1770; A true copy etc., contain. an account of the hist. of B.s life and times, 4. ed. London 1717; die 3 Werke von Abbey & Overton, Engl. Church in the 18. century, London 1887; The Engl. Church and its Bishops, ibid. 1887; Life in the Engl. Church, ibid. 1885; Stoughton, Hist. of Religion in Engl. (1640—1800), London 1881; Pearson, Bish. B. and contemporaneous schemes of Church comprehension, London 1882; Molesworth, Hist. of Ch. of England from 1660, London 1882; Lumby, Comp. of Church Hist. from 1688, London 1883.

B., geboren den 18. September 1643 in Edinburgh als jüngster Sohn des (nachmaligen) Lord Crimond, studierte, dem väterlichen Wunsche entgegen, in Aberdeen Jura, wandte sich aber bald, einem plötzlichen Impulse Folge gebend, dem Kirchendienste zu und empfing im 18. Jahre die Weihen. Seine Begabung zog die Aufmerksamkeit früh auf ihn. Pfründen, die ihm angeboten wurden, schlug er aus, vielleicht im Hinblick auf die Wirren, unter denen sein Vaterland durch die auf Einführung des Bistums gehenden englischen Vergewaltigungen litt, und ging mehrere Jahre lang auf Reisen nach England, Holland und Frankreich. Hier setzte er seine theologischen Studien fort und trat mit den hervorragendsten Männern der von ihm bereisten Länder in Verbindung, mit Lutheranern, Calvinisten, Arminianern, Anabaptisten, Brownisten und Unitariern. Der persönliche Umgang mit diesen z. T. hochbegabten und weitblickenden Männern, deren sittlicher Ernst und herzliche Frömmigkeit tief auf ihn einwirkten, hat seinem kirchlichen Urteil und Streben im wesentlichen die später von seinen Feinden vielgeschmähte Richtung gegeben. Nach seiner Rückkehr wurde er Pfarrer von Saltoun (Schottland) und griff, bald bemerkt, in die kirchlichen Streitfragen ein mit einer Druckschrift gegen die

Irrtümer der den Schotten aufgezwungenen Bischöfe, deren Amt er nicht als biblisch begründet ansah. Damit hatte er sich zum Vorkämpfer einer Partei gemacht, ohne doch deren Standpunkt mit Entschiedenheit zu vertreten. Dies schuf ihm eine unhaltbare Stellung zwischen den Starrköpfen der beiden Richtungen: den Presbyterianern waren seine bischöflichen und liturgischen Neigungen ein Dorn im Auge, und die Bischöfe befehdeten seine hochkirchliche Lauheit und Milde gegen die Nonkonformisten. Das Pfarramt gab er bald auf und ging etwa zwei Jahre in die Stille, behufs kirchengeschichtlicher Studien; den Grund zu seinem umfassenden und tiefgegründeten Wissen hat er in diesen Jahren gelegt. Eine im Jahre 1669 veröffentlichte Schrift (Modest and Free Conference between a Conformist and Nonconformist), obwohl eine Quelle der Verbitterung und Anfeindung, führte dann zu seiner Neuanstellung an der Universität Glasgow als Professor der Theologie.

Hier lernte er die Herzogin von Hamilton kennen, die ihm alles in ihrem Besitze befindliche handschriftliche Material über das politische Wirken ihres Vaters und ihres Onkels zur Bearbeitung überließ, als deren Frucht im Jahre 1676 die Memoirs of the Dukes of Hamilton erschienen. Diese erste historische Arbeit brachte ihn in Verbindung mit dem Staatssekretär Lord Lauderdale, einem der einflußreichsten und skrupellosesten Männer seiner Zeit, der sich die rücksichtslose Durchführung der absolutistischen Ideen der Stuarts zur Aufgabe gesetzt. Lauderdale erkannte in dem hochbegabten B. zweifellos ein Werkzeug für seine Kirchenpläne, zog ihn in seine Nähe und bot, um ihn zu fesseln, dem 27jährigen Mann die Wahl unter 4 schottischen Bistümern. Aber B. sah die Fesseln, die verlockend seiner harrten, und lehnte ab. Seiner ganzen inneren Richtung widersprach der Dienst für die autokratischen Ideen des Königs, die den Interessen einer Volkskirche zuwider liefen. So mißlang auch ein zweiter Versuch, ihn durch eine andere Prälatur in die Netze der Stuartschen Kirchenpolitik zu fangen. Diese Ablehnung sollte dem Verdachte ein Ende machen, daß er mit der vielangefochtenen Vindication of the Authority, Constitution and Laws of the Church of Scotland (1673), einer gelehrten Verteidigung des Episkopalsystems, dem aus religiösen Gründen zu widerstehen als Ungesetzlichkeit bezeichnet wurde, ehrgeizige Pläne verfolge.

Inzwischen hatten Lauderdale und die Hamiltons ihn nach London in die Nähe Karls II. und des Herzogs von York gezogen, immer noch in der Hoffnung, daß unter dem Sonnenschein der Hofgunst B. seine Grundsätze mildern werde. Als er fest blieb, ließ die Hofpartei ihn fallen. Er gab sein Amt als Hofkaplan auf und wendete sich, durch die romanisierenden Machenschaften des Königs und Adels angeekelt, von der Partei, der er bis zu den Grenzen des sittlich Erlaubten gedient, ab.

Diese Wendung stellte ihn vor eine neue Lebensaufgabe. Seit 1673 trat er offen in den Kampf gegen die katholisierende Partei ein, die der Hof gegen die Gemeinen führte. Um den verkehrten Anschauungen und Urteilen über das Reformationswerk den Grund zu entziehen, warf er sich in diesen Jahren auf ausgedehnte und gründliche Studien über das 16. Jahrhundert, die er als das Hauptwerk seines Lebens u. d. T. History of the Reformation of the Church of England veröffentlichte; in London hatte er als Kaplan des Masters of the Rolls Zugang zu den besten Quellen, und hinreichende Muße für die Arbeit. Die History begründete seinen schriftstellerischen Nachruhm. Der ungeteilte Beifall, der diesem „Faustschlag ins papistische Gesicht", und das begeisterte Lob, das dem Verfasser im ganzen Lande — beide Häuser des Parlaments sprachen ihren öffentlichen Dank aus und forderten ihn zur Fortsetzung des Nationalwerks auf — gezollt wurde, ist in erster Linie nicht in der Tiefe der Gedankenführung begründet, sondern in dem gelungenen Bemühen, das biblische Recht des Widerspruchs gegen Rom in dem Augenblicke (1678), als das ganze Land vor dem entscheidenden Schlage der Hofpartei zitterte, nachzuweisen. Natürlich schied B. sich damit völlig von der bischöflichen Partei; die Protestanten erhoben, von einer Seite in ihren Ueberzeugungen gestärkt, von der sie am wenigsten erwartet hatten, von neuem das Haupt, während die englischen und französischen Katholiken alles daran setzten, durch erbitterte Gegenschriften den Erfolg des Werkes zu nichte zu machen. Ohne Glück: schon 1681 erschien der 2., 1714 der Schlußband (beste Ausgabe von N. Pocock, 1865). — In dem Parlamente (1680), das gegen den Einspruch des Königs über die Ausschließung des Herzogs von York (des nachmaligen Jakob II.) von der Regierung verhandelte, trat B. auf die wigghistische Seite und wich einem neuen Versuche Karls, ihn durch das Angebot des Bistums Chichester in das königliche Interesse zu ziehen, abermals durch

Ablehnung aus. Dennoch war ihm der Zugang zum Hofe verblieben, bis er in einem Briefe vom 29. Januar 1680 in freimütigster Sprache dem König die Gründe seiner Mißerfolge vorhielt. Karl las diesen bittern Brief zweimal durch, dann warf er ihn wütend ins Feuer. Aber die Hand an den Schreiber zu legen, der nur ausgesprochen, was das ganze Land glaubte, wagte der König selbst in diesen gewaltthätigen Jahren, wo die Häupter der Großen der Welt nur lose saßen, nicht. Als die Prozesse und Hinrichtungen der Whigs begannen, hielt B. sich von den Geschäften fern; aber durch seine nahe Verbindung mit Essex und Earl Russell, den er nach dem Rye Komplott (1683) auf das Schaffot begleitet hatte und nachher formell verteidigte, dem Grolle des Königs verfallen, ging er auf den Kontinent, zuerst nach Frankreich, Italien, der Schweiz und Deutschland, trat hier mit den hervorragendsten reformierten, lutherischen und katholischen Theologen in Verbindung, schlug die ihm trotz seiner heftigen Angriffe auf die römische Kirche von Innocenz XI. in Rom bewilligte Privataudienz, bei der ihm der Fußkuß erlassen werden sollte, aus und veröffentlichte nachmals einen Reisebericht (in Briefen an Robert Boyle), in dem er die Bemühungen der papistischen Heißsporne um Sammlung der katholischen Kräfte zum vernichtenden Hauptschlag gegen den Protestantismus in England mit schneidender Schärfe darlegte.

Inzwischen hatte die Thronbesteigung des einstigen Gönners B.s, Jacobs II., und seine herausfordernde Haltung die Pläne Wilhelms von Oranien ihrer Reife entgegengeführt. Auf B. von ihren englischen Freunden aufmerksam gemacht, luden Wilhelm und seine Gemahlin den heimatlosen Gelehrten nach den Niederlanden ein. Hier sah er sich auf die Wege gestellt, die ihn auf die Höhe seiner Lebensaufgabe führten. Er wurde in die auf den englischen Thron gerichteten Pläne des Fürsten eingeweiht und bald, über die kirchlich-theologische Linie hinaus, die Seele dieser Pläne. In steter Verbindung mit der Revolutionspartei in England, riet er zur Ausrüstung einer großen Flotte gegen Jakob, sandte aufklärende Flugschriften nach England und entwarf den Aufruf, den Wilhelm bei seiner Landung verbreiten ließ. Alle Schritte, die der erzürnte Jakob gegen den Hochverräter unternahm, blieben beim Oranier erfolglos. Am 5. November 1688 mit diesem bei Torbay gelandet, nahm B. die Verhandlungen mit dem unterliegenden Jakob in die Hand. Er trat dabei für milde Behandlung der Römischen und Jakobiten ein, um das neue Regiment von dem Verdachte der Unterdrückung englischer Unterthanen frei zu halten, und brachte die hinterlistigen Anträge des Lord Halifax, der die Krone mit Umgehung der rechtlichen Thronfolge auf Wilhelm ohne Rücksicht auf seine Gemahlin übertragen wissen wollte, durch seine Wachsamkeit zum Scheitern. Nachdem er nunmehr ein Bistum (Salisbury, 1689) übernommen, trat er in das Oberhaus ein. Hier entfaltete er bei der Neuordnung der Dinge eine weitreichende Thätigkeit. In kirchlicher Beziehung hatte er bei Wilhelm die entscheidende Stimme; die wider Erwarten schnelle Beruhigung des Landes war seiner kirchlichen Mäßigung zu danken.

War das Land durch Beseitigung der Stuarts von der römischen Gefahr befreit, so verdiente es nach fast 70jähriger Beängstigung frei aufatmen zu dürfen. Das konnte nach B.s Meinung nur durch ein Mittel: Versöhnung der Parteien geschehen. Gleich im ersten Parlamente Wilhelms traten, von B. befürwortet, die Fragen der Toleranz und des religiösen Eides in den Vordergrund der Verhandlungen. Seiner weisen Mäßigung gelang es in einer Zeit, die noch die blutigen Spuren des konfessionellen Haders aufwies, rasch den Frieden zwischen den Gegnern wiederherzustellen. Während er im weiteren Verlauf der politischen Dinge für die geschichtlichen Rechte der bischöflichen Staatskirche eintrat, setzte er auf der anderen Seite eine milde Behandlung für die Geistlichen, die der neuen Ordnung der Dinge den Eid verweigerten, durch. Auf seinen Rat gab die Regierung — Wilhelm lehnte wiederholt alles persönliche Eingreifen in die dornigen schottischen Fragen ab — den Schotten die presbyterianische Nationalkirche zurück und beseitigte die ihr von den Stuarts aufgedrungene verhaßte Episkopalverfassung. Den Dissent in England, Sekten wie Römische, schützte B. durch Gesetze und entgegenkommende Maßnahmen. Ein Mann des Friedens, vertrat er so in Parlament wie Konvokation die große Idee der wahren Toleranz, der Wahrheit und Liebe gleiche Werte sind, und ebnete die Bahnen, auf denen sein von der römischen Gefahr befreites Vaterland nach den furchtbarsten Erschütterungen den Aufstieg zu neuen Höhen zu beginnen vermochte.

Seit dem Jahre 1688 trat seine schriftstellerische Thätigkeit hinter der kirchenpolitischen zurück. Außer den oben erwähnten Werken schrieb er ein Life of Sir M. Hale (1682); der „Pastoralbrief", den er 1689 in Salisbury an seine Geistlichen

richtete, wurde von beiden Häusern des Parlaments verdammt (und durch den Henker verbrannt), weil darin Wilhelms Thronrecht auf die Gewalt (Eroberung) gegründet wurde; auch seine vielangegriffene „Auslegung der 39 Artikel (1699)“ wurde als heterodox von dem Unterhaus der Konvokation verdammt. B.s Hauptwerk neben der Reformationsgeschichte ist die „Geschichte seiner Zeit“, die nach seiner Bestimmung erst 8 Jahre nach seinem Tode veröffentlicht werden sollte und viele Auflagen erlebt hat; bemerkenswert nicht nur in Bezug auf die von ihr berichteten Thatsachen, sondern auch durch das besonnene Urteil über die handelnden Mächte und Personen, mochten sie zu seinen Freunden oder Feinden zählen. Ihren Wert als verläßliches Nachschlagebuch haben alle späteren Einzelforschungen mehr und mehr ans Licht gebracht. Er starb am 7. März 1715 und wurde in London (St. James, Clerkenwell) begraben. — Ein selbstloser Mann, hatte er fast alle von seinen Gönnern, Prinzen und Königen ihm angebotenen Pfründen, darunter 6 Bistümer, in den meisten Fällen zu Gunsten bedürftiger oder berechtigter Bewerber, ausgeschlagen; Armen und Bedrängten blieb er sein ganzes Leben hindurch Berater und Helfer: in allem aber größer als Kirchenpolitiker denn als Bischof. Das geschichtliche Interesse an seiner Person und Lebensarbeit ruht in der Thatsache, daß er von seinem ersten öffentlichen Auftreten an als konsequenter Vertreter liberaler Grundsätze in Staat wie Kirche anzusehen ist: Whig und Broad-Churchman, gesund an Leib und Seele, vielgeschäftig, aber nicht intriguant, scharf als Polemiker, aber ohne Bitterkeit, ein Liebhaber von Geheimnissen, die er zu wahren oft nicht fähig war, ein Mann, der das Herz auf der Zunge und in der Feder hatte, in dieser Beziehung, wie Lord Haile von ihm sagt, von der denkbar überraschendsten Unklugheit; von Natur ein Mann der That, von Neigung Politiker, galt er doch als der geistlichste und geschickteste Prälat seiner Zeit. Der Einfluß seiner Person auf sein Land und seine Zeit war ein tiefer; aber ohne die Kraft, eine politische oder kirchliche Schule mit neuen und großen Ideen zu gründen, hat er auf nachfolgende Geschlechter nicht einzuwirken vermocht; alles in allem ein „Mann seiner Zeit, in dem die großen Gedanken und Tendenzen der Epoche Gestalt gewannen“ (Macaulay II, 11). — Die Beurteilungen seiner Zeitgenossen über ihn, oft in den dunkelsten Farben gegeben, sind als die Ausflüsse einseitiger Parteileidenschaft („Ein Eiferer für die Wahrheit machte er diese, wenn er sprach, zur Lüge“, Hist. MSS Comm. 5. Rep. 355) mit Vorsicht zu behandeln.

B.s Werke: die beste Ausgabe der Hist. of his own Time ist die von Dr. Routh besorgte in 6 Bänden, Oxford (Clarendon Press) 1823 und 1833; in einem Anhang (VI, 331—352) giebt sie ein vollständiges Verzeichnis seiner Werke. Die wichtigsten (außer den erwähnten) sind die folgenden: Life of Will. Bedell, London 1685; Rome's Glory, 1673; Infallibility of the Roman Church confuted, 1680; Hist. of the right of Princes in the disposing of eccles. benefices, 1682; Account of what seemed most remarkable in Switzerland, Italy etc. 1687; Resolution of two important cases of conscience, um 1671. B. ließ etwa 60 Predigten drucken; von diesen sind 30 in A Collection of Tracts and Discourses 1704, 16 in einem anderen, 1713 gedruckten Sammelband enthalten. **Rudolf Buddensieg.**

Bursfelder Kongregation. — Quellen und Litteratur: J. G. Leuckfeld, Antiquitates Bursfeldenses oder hist. Beschr. des Klosters Bursfeld und der daher rührenden Societät, Leipzig u. Wolffenb. 1713; Ewelt, Die Anfänge der Bursf. Benediktiner-Kongregation mit besonderer Rücksicht auf Westfalen; Zeitschr. für vaterl. Gesch. u. Alterthumskunde Westphalens, 3. Folge V, Münster 1865; Seiters in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl. Bd 2 S. 546. Die hist. Schriften von Joh. Busch (s. d. A. S. 580, 16), dessen Biographie v. K. Grube S. 54. 85. 231. 251. Ueber Joh. Hagen s. Henrici Bodonis chron. Clusinum bei Leibniz in dessen Script. Brunsvic. II, 350; Chronic. Bergense bei Meibom rer. Germ. III, 307; Trithemii chron. Sponh. ad. an. 1429 und annal. Hirsaug. II, 423. Außerdem noch W. Moll, Kerkgeschiedenis van Nederlande voor de Hervorming II, 2. 185—190; Kist, over het Klooster Bursfeld in Archief VI, 263 f.; Kist en Royärds archief voor Kerkgeschied. VI, 1835 p. 261; Gieselers Lehrb. der Kirchengesch. II, 4 S. 274.

Die Bursfelder Kongregation führt ihren Namen von der Benediktiner-Abtei gleichen Namens, welche westlich von Göttingen in den waldigen Gegenden an der Weser lag, jetzt eine Klosterdomäne ist. Sie war durch Graf Heinrich den Fetten von Nordheim und dessen Gemahlin Gertrud im Jahre 1039 gestiftet und reich ausgestattet den Benediktinern in Corvey übergeben. Kaiser Heinrich IV. bestätigte diese Stiftung und gab

dem Kloster das Recht, selbst seinen Abt und seinen Schutzvogt zu wählen, wie auch das Markt- und Münzrecht. Die Bursfelde betreffende Bulle von Papst Paschalis II. vom Jahre 1104, ist bei Kist (a. a. O.) veröffentlicht. Im Anfang des 15. Jahrhunderts war es dermaßen in Verfall geraten, daß nur noch ein einziger Mönch dort in großer Armut lebte; die Kirche wurde von durchziehenden Händlern als Stallung benutzt. Als Helfer trat rettend Abt Johann von Minden (auch von Nordheim und Dederoth genannt) ein. Wegen seiner Frömmigkeit und Gelehrsamkeit war er aus seinem Kloster Rheinhausen (bei Göttingen) zum Baseler Konzil gesandt wo ihm wie dem Windesheimer Prior des Klosters zu Wittenburg Rembert ter List die Klosterreform nach der Windesheimer Regel für Sachsen und Braunschweig übertragen wurde. Vom Herzog von Braunschweig, Otto dem Einäugigen, zur Durchführung der Klosterreform und zum Abt des Klosters Clus bei Gandersheim bestellt, und 1433 nachdem er das gute Klosterleben in der Clus hergestellt, zu gleichem Zweck nach Bursfelde gesandt. Der Konvent war wie die ganze Gegend verwüstet. Es mußte neu kolonisiert werden. Zu diesem Zweck reiste er nach Trier und erhielt von Rhode, dem Abte des dortigen Matthiasklosters (über ihn Acquoy a. a. O. S. 348) einige arbeitsame tüchtige Geistliche. Doch ehe er noch sein Ziel völlig erreicht hatte, starb er 1439. Sein Werk konnte sein ebenso energischer Nachfolger Johann Hagen (1439—1469) fortführen und aufs glänzendste vollenden. Er war durch den bekannten Klosterreformator Johannes Busch fürs Klosterleben gewonnen; noch als Novize wurde er 1439 zum Abt gewählt und hat in dem Geiste Buschs wie in engster Gemeinschaft mit ihm an der Reform gearbeitet. Durch Johannes Hagen kam die Bursfelder Kongregation zu stande. Nachdem er das eigene Kloster reformiert hatte, verband er dasselbe mit den Klöstern Rheinhausen bei Göttingen, Hüseburg bei Halberstadt, St. Peter bei Erfurt und Bergen vor Magdeburg zu einer Kongregation, ähnlich wie die Windesheimer, um eine strengere Observanz der Klostergelübde zu bewirken. Die fortschreitende Klosterreform führte ihr jährlich neue Klöster zu; Hagen erlebte, daß sechsunddreißig Mannsklöster in Sachsen, Thüringen, Meißen, Rheinlanden, Westfalen und Friesland, abgesehen noch von den Frauenklöstern, dazu gehörten. Bis in die Niederlande erstreckte sich ihre reformatorische Klosterthätigkeit besonders durch Joh. Busch und Nik. von Cusa (sein betr. Brief im cod. diplom. van de hist. gen. de Utrecht ser. 2 IV, 2 p. 65); viele schlossen sich ihr an, teils durch weltliche und kirchliche Behörden dazu gezwungen, teils aus ernstem sittlichem Bedürfnis. So 1469 das Nonnenkloster Klaarwater bei Hattem, St. Paul in Utrecht vor 1491, St. Laurentius in Oostbroek vor 1480. Die Abtei Egmond wird durch den Grafen Joh. von Egmond gezwungen, der sich an Papst Innocenz VIII. wandte und einen Befehl dazu von ihm erwirkte. 1491 erschienen die Äbte von St. Ludger in Werden und St. Martin in Köln. Als der bisherige Abt Jordan v. Driel auf keine Abfindung eingehen wollte, beklagte er sich bei demselben Papst und erhielt wirklich eine epistola revocatoria, die alles bisher in Egmond Geschehene als nichtig erklärte. Ein langer folgender Prozeß beider Parteien endete mit einem Vergleich (vgl. Moll a. a. O. II, 2 185 ff.). Schon 1440 erhielt man auf dem Konzil zu Basel vom Kardinal Ludewig, 1449 vom Erzbischof Dietrich von Mainz die Bestätigung und auch die Erlaubnis, alle Jahre zur Förderung ein besonderes Kapitel unter dem Vorsitz des Bursfelder Abtes zu halten. Auf dem 1451 am 24. März zu Würzburg vom Kardinal Nikolaus von Cusa abgehaltenen Provinzialkonzil wurde dem anwesenden Vertreter der Bursfelder Kongregation eine Reihe von Privilegien und Rechten erteilt. Endlich wurde sie 1458 von Papst Pius II. und nachmals 1461 durch besondere Bullen bestätigt und empfohlen. Auch nach Hagens Tode traten noch neue Klöster hinzu, so 1505 Corvey, 1510 Hersfeld, 1527 Maursmünster im Elsaß. Im ganzen gehörten ihr 142 an, doch nahm die Zahl im 16. Jahrhundert in der Zeit der Kirchenreformation und der Bauernkriege sehr ab; erst mit dem Restitutionsedikt 1629 und besonders durch den Beschluß auf dem Benediktinerkonvent zu Regensburg 1631 nahm ihre Zahl wieder sehr zu; sämtliche Benediktiner beschlossen den Anschluß an die Bursfelder Kongregation. Doch der dreißigjährige Krieg wie der Friedensschluß hinderte die Durchführung. Viele Klöster, auch Bursfelde, kamen in den Besitz protestantischer Fürsten. Bei der Durchführung der Reformation durch Herzog Julius von Braunschweig, welcher 1569 zur Regierung kam, wurde der katholische Abt Andreas Ludwig 1579 von Bursfelde durch einen lutherischen ersetzt. Seit Stiftung der Universität Göttingen führt der Senior der theologischen Fakultät den Titel eines Abtes von Bursfelde mit einer bestimmten Einnahme aus dem Klostervermögen. Auch sehr viele an-

dere Klöster der alten Kongregation sind später seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts säkularisiert. Der letzte Vorsitzende war der Abt von Werden, Bernhard Bierbaum, welcher 1780 auf dem Hildesheimer Kapitel gewählt wurde und 1798 starb.

L. Schulze.

Bury, Arthur, geb. 1624, gest. um 1714, s. Latitudinarier.

Bus, Cäsar, geb. 3. Februar 1544, gest. 15. April 1607 s. Doktrinarier.

Busch, Johannes, gest. um 1480. — Quellen u. Litt. Vor allem Buschs Schriften und bes. seine libri quatuor reformationis monast. quorundam Saxoniae, ed. Leibnitzii Scriptores rerum Brunsvicensium tom. II. — namentlich s. chronicon — ed. Herib. Roswyde, Antw. 1621, bes. in der treffl. Ausgabe von K. Grube 1886. Ueber Buschs Leben selbst: W. Moll, Kerkgeschiedenes van Nederlande voor de Hervorming II, 2. 115 u. 221 ff. u. v. a. O.; Goethals histoire des lettres — en Belgique, Brux. 1840 I. 57; Bok in den Kalender voor de protestanten in Nederl. Amst. 1856 S. 159—180); Grotefend, Der Einfluß der Windesh. Congreg. auf die Ref. der Niederl. Klöster (Zeitschr. des hist. V. für Niedersachsen 1872 S. 73 ff.); Acquoy, het Kloster te Windesheim en zin euvloed, 3 Bde (bes. Bd I. 289 ff.); vor ihm Hanemann, Gesch. der Lande Braunschweig u. Lüneburg II, Göttingen 1835; Joh. K. F. Gieseler, Lehrb. d. Kgesch. II, 4. 1835 S. 272—85); Schlegel, Kirchen- und Ref.-Gesch. von Norddeutschland, Hann. 1828; Grotefend, J. Busch in AdB III. 1835. 1876 S. 614; Evelt, J. Busch in Wetzer und Welte Kirchenl. 2. A. 1883 S. 1549; bes. K. Grube, Joh. Busch, Augustinerpropst zu Hildesheim; ein kathol. Reformator des 15. Jahrh. Freib. i. B. 1881, und kürzer, mit manchen Berichtigungen in seiner Ausgabe von Buschs chronicon. S. XXXIII.

Busch wurde in Zwolle, einer Stadt in der Provinz Overyssel in den Niederlanden im Jahre 1399 (de ref. p. 792, zwischen dem 9. August — in profesto S. Laurentii — 1399 bis 1400, s. bes. Grubes Berechnung S. XXXIII) geboren. Den günstigen äußeren Verhältnissen der Familie wie den trefflichen Geistesgaben entsprach seine Ausbildung und Erziehung. Er wurde in die damals in hohem Ansehen stehende stark von c. 1000 Schülern besuchte Stadtschule gebracht, welcher der weit berühmte Rektor Joh. Cele vorstand. Im 18. Jahre verließ er die Schule und sollte nach dem Wunsch der Eltern in Erfurt Rechtswissenschaft studieren und den Doktorgrad erwerben. Seine eigene Neigung führte ihn dem Mönchstum zu; er trat im folgenden Jahre ins Windesheimer Kloster und schon 1419 wird er mit seinen eng befreundet gebliebenen Gottfried Bernard aus Tiel (später Prior in Wittenburg bei Hildesheim), Joh. Naeltwick (später Prior in Windesheim) und Herman aus Xanten, welchen Busch als den besten bezeichnete, eingekleidet. Die Einwilligung der Eltern scheint er nicht gehabt zu haben; seiner Mutter Schwester sorgte für seine Ausstattung. Prior war damals Joh. Vos, und Subprior Arnold Marwyck aus Kalkar. Er war noch ohne alle Welterfahrung; wie er selbst sagt, so schüchtern (adeo simplex) und ungeschickt, daß ein Laienbruder von ihm urteilte, er werde wohl ein großer Ordensmann werden, aber aussenden könne man ihn nie (de ref. p. 35 S. 789). Mit allem Ernst strebte er darnach, in den Geist der Gemeinschaft einzudringen und ein ganzer Klostermann zu werden, nicht bloß dem Namen nach. Die Zweifel, mit welchen er eingetreten, in betreff der Gottheit Jesu Christi, quälten ihn durchs Noviziatjahr hindurch, und wurden, wie er in s. ep. ad Bernardum darlegt, durch fleißiges Studium der hl. Schrift, durch die Erkenntnis von Weissagung und Erfüllung, durch das Lesen der Märtyrergeschichten, wie durch den seelsorgerlichen Einfluß seines Subprior Arnold Kalkar überwunden (de ref. mon. S. 396). Ein Jahr nach der Einkleidung sollte er am 6. Januar 1420 sein Gelübde ablegen. Die vorher erwähnten Männer waren für ihn treffliche Vorbilder; aber sie starben dahin; auch Vos fühlte auf dem Generalkapitel von 1424 sein Ende nahen. In längerer Rede ermahnte er zur Einigkeit. „Nur in der gegenseitigen Liebe und Unterstützung bestehe die Hauptmacht unseres Reformwerkes, welches ich besonders den Brüdern Joh. Busch und Hermann Xanten übertragen habe". Sofort sandte jenen das Generalkapitel mit zwei anderen Brüdern aus Frenswegen (Arnold Hüls und Willem Keppel) nach dem Wallfahrtsort Bödingen bei Köln (de ref. I, p. 402), wo eine kleine Wallfahrtskapelle mit einem vielbesuchten Marienbilde sich befand, und wo Herzog Adolf von Berg ein Kloster nach Windesheimer Regel wünschte. In dieser Zeit wurde er im Dom zu Köln auch zum Priester geweiht (I. 2. 398). Nach vierjähriger Abwesenheit kehrte er auf ein Jahr ins Mutterhaus zurück und 1429 am 25. Januar wurde er nach Ludinkerken in Ostfriesland geschickt (S. 402 ff.), wo neben einigen Priestern gegen 40 Konventsbrüder ohne

Regel, Gelübde und Zucht in wilder Ehe mit Nonnen und Laienschwestern oder andern Weibern lebten. Der Bischof Friedrich von Blankenheim wollte es neu besetzen und hatte Windesheim dazu ausersehen. Es fiel das in die Zeit des päpstlichen Schisma. Das Interdikt des von seiten Martins V. eingesetzten neuen Gegenbischofs in Utrecht nötigte zur Auswanderung, da die Städte sich gegen ihn erklärt hatten. Der Windesheimer Konvent ging nach Nordhorn, der vom Agnetenberge bei Zwolle nach Ostfriesland, 24 an Zahl, welche erst nach drei Jahren, nachdem Eugen IV. das Interdikt aufgehoben, wiederkehrten. Busch hatte krankheitshalber den Ort früher, schon in dem Jahre seiner Ankunft verlassen müssen. Im August geht er nach Beerwyk in Holland ins Kloster Zion (S. 405 ff.), später nach Bronope bei Kempen, wo er Rektor des Frauenklosters war. Die Stelle des Priors zu Segeberg in Holstein, wozu er erwählt war, trat er nicht an; vielmehr wird er Sakristan in Windesheim. Nach mehrjähriger Ruhe und Sammlung wurde er, gereift durch die Erfahrungen seines eifrig betriebenen Reformwirkens, 1437 (über die Berechnung s. Grube a. a. O.) als Subprior des Prior Gottfried Bernardi nach dem schon 1423 reformierten Kloster Wittenburg (westl. von Hildesheim) geschickt. Hier beginnt Buschs großartige Wirksamkeit auf deutschem Gebiet. Schon von Rembert war die Reform auf das benachbarte Frauenkloster Wulfinghausen ausgedehnt, welche die Priorin, Freiin von Röhting und der Propst Joh. Woker erbeten hatten; sie wurde aber erst durch Bernardi und Busch, vollendet. In Eldagsen wurde ein Frauenkloster begründet und Frauen aus Schüttorf herbeigezogen. — Noch umfassender wurde Buschs Thätigkeit für die Reform durch den Baseler Konzilsbeschluß, die Reform des Klerus wie der Klöster als Hauptbedürfnis der Kirche anzusehen. Zu diesem Zweck wird der Prior von Wittenburg wie der von Windesheim mit ihren Nachfolgern bevollmächtigt, die Augustinerklöster beiderlei Geschlechter in Sachsen zu visitieren und reformieren. Der Bischof von Hildesheim bestätigte am 3. März 1435 die päpstliche Bulle und die Reform begann. An Widerspruch fehlte es nicht, doch da auch die Benediktiner sich für dieselbe aussprachen, besonders Joh. Dederoth auf der Clus (s. A. Bursfelder Kongreg. S. 576, 6) und Bursfelde der Mittelpunkt geworden, wurde Busch für die Klöster seines Ordens bestellt. Beide arbeiteten Hand in Hand und unterstützen sich derart, daß jener mithalf für die Augustiner und Busch jenem bei den Benediktinern. Buschs Windesheimer Reform begann 1439 mit dem Kloster St. Bartholomäi in Sülte vor Hildesheim. Nach Überwindung großer Schwierigkeiten führte er allmählich die nötigsten Klosterregeln ein: Stillschweigen, Tischlesung; dann zog er gutgesinnte Mönche aus anderen Klöstern heran; andere wurden versetzt. Dies gab einen Aufstand. Man wollte das Kloster überhaupt verlassen. Manche, welche darum baten, wurden auf Zeit entlassen; auch der Prior zog sich zurück. Busch gab den Vorstellungen der Visitatoren nach und übernahm das Priorat (S. 420 ff.). Das Kloster hob sich. Dieser Erfolg ermutigte ihn zu weiterem Vorgehen. Leicht gelang es beim Magdalenenkloster. Schwer war die Aufnahme derer beim Bischof auszuwirken, welche entlassen waren und dann Wiederaufnahme begehrten. 1440 geschah die Aufnahme in die Windesheimer Kongregation. Busch durfte den Titel Propst (wie in Sachsen statt Prior gesagt wurde) mit der Pfarrei Lühnde beibehalten, nur das Archidiakonat mußte er abgeben.

Acht Jahre hat er hier gearbeitet. Wegen der nahen Beziehung zu den Brüdern vom gem. Leben half er ihnen bei ihrer Niederlassung in Hildesheim; außerdem visitierte er das Magdalenenkloster daselbst, reformierte die Benediktinerinnen in Eschrode und die Augustinerinnen in Dernburg. Schon im folgenden Jahre bekam er vom Erzbischof in Magdeburg den Auftrag, das Prämonstratenserkloster U. L. Frauen daselbst zu reformieren, ebenso Lauterberg bei Halle; ersteres gelang unter Erzb. Friedrich (1446), der ihn zum dortigen Propst machen wollte; er lehnte ab, ging aber 1447 als Propst des reichen Neuwerkstifts nach Halle, zugleich als Archidiakon über 120 Pfarreien mit 700 Priestern, als welcher er auch auf die Weltgeistlichkeit einwirken konnte (S. 432). Er wollte hier, wie er bei seiner Einführung sagte, eine neue Welt schaffen. Es galt seine Arbeit dem großen Sprengel von 11 Meilen, weniger den Klöstern. Jährlich hielt er in jedem der vier Dekanate eine Synode (Sende) zuerst mit den Geistlichen, dann mit den Gemeinden. Er selbst hat über diese Visitationen einen interessanten Bericht gegeben. Sie bezogen sich sowohl auf die liturgischen Dinge wie auf das Privatleben der Geistlichen, auf das Konkubinat (S. 451), Wucher, Betrug derselben, auf Eheschließungen, auf Sonntagsheiligung und das Predigen. Sehr erschwert war diese Arbeit durch die 1450 in Norddeutschland herrschende Pest; aber diese Geißel des Todes trieb auch wieder ins Gebet und zu Bittprozessionen. Von Halle wandte sich Busch nach Glauchau, ebenso

zu den Cisterziensern wie Prämonstratensern. Einen neuen Aufschwung nahm die Reform durch das 1551 erfolgte energische Eingreifen seines Freundes Nikolaus Krebs von Cues (bei Trier), welcher, Kardinal geworden, vom ersten Papst nach dem Schisma, Nikolaus V., zum Legaten nach Deutschland zur Klosterreform für Norddeutschland gesandt war.

Nachdem er in Kloster Bergen eine Provinzialsynode in Gegenwart der Bischöfe von Magdeburg, Merseburg, Brandenburg, der Stellvertreter von Havelberg und Zeitz-Naumburg, mehrerer Äbte und hochgestellter Geistlichen gehalten, auf welcher besonders der Jubelablaß und die Klosterreform behandelt wurde, beauftragte er mit letzterer in der ganzen Kirchenprovinz Busch, der sich selbst seinen Gehilfen suchen sollte, um mit apostolischer Vollmacht alle Klöster und den Zustand der einzelnen Mönche und aller Klosterpersonen gewissenhaft genau zu erforschen, „alles, was von der Ordensregel und den von Papst Martin V. zu Konstanz approbierten Windesheimer Statuten abweiche, mit Eifer zu bessern, mit Hilfe weltlicher Gewalt, Laster und Schändlichkeiten auszurotten, damit Armut, Keuschheit und Gehorsam aufs genaueste beobachtet werde."

B. versicherte sich der Unterstützung aller Landesherren des ihm übertragenen Bezirks; er fing mit Erfurt an, wofür Cusa selbst die Kommission eingesetzt hatte, und arbeitete sieben Wochen; dann hielt er in Halle das erste Provinzialkapitel, und ging darauf nach Leipzig, im Dezember nach Halberstadt, daneben war er als Jubiläumsbeichtvater thätig.

Schon 1452 begann die Opposition der Klöster. Sie beantragten durch den Erzbischof von Magdeburg und durch König Friedrich beim Papst, den (absichtlich nicht genannten) beiden Pröpsten von Halle die erteilten päpstlichen Vollmachten wieder zu entziehen; aber vergeblich; vielmehr unterstützte er ihr Werk mit 500 Gulden für arme Klöster. Da dies nicht zum Ziel führte, klagte man über B., daß er beständig auf Reisen sei, und seine Pflichten als Propst und Archidiakon nicht erfülle. Als B. aus dem plötzlich veränderten Verhalten des Erzbischofs erkannte, daß er in Ungnade gefallen, legte er (S. 453 f.) sein Amt in die Hände des Konvents; doch konnte der Erzbischof ihm alle früheren Vollmachten als Legat nicht nehmen. Er selbst jedoch bereute jenen Schritt, wie alle seine Freunde ihm dies zum Vorwurf machten. Man sah ihn mit Schmerz scheiden.

Seine Visitationen setzte B. fort, und zwar auf Bitten des Herzogs Wilhelm von Braunschweig-Lüneburg in der Diöcese Minden, wo eine solche bisher sehr lässig betrieben war. Nikolaus von Cusa machte den Anfang selbst in Hannover. Der Herzog begleitete Busch, weil ernstlich Widerstand versucht wurde, besonders bei den Nonnenklöstern. Es gelang allmählich denselben zu überwinden, zum Teil gewaltsam mit Entfernung widerstrebender Glieder.

Nach langer anstrengender Arbeit war ein Besuch auf dem Windesheimer Generalkapitel (1456) geboten. Noch lebte der alte Prior Wilhelm, aber ein Nachfolger war schon in Joh. Nältwick gewählt. B. benutzte diesen mehrjährigen Aufenthalt, während dessen er nur simplex frater war (de ref. VII, 3 S. 750), diese Zeit der Ruhe und Sammlung zu litterarischen Arbeiten. Auf Wunsch des Priors schrieb er die Lebensbilder der ersten Windesheimer Brüder, vierundzwanzig an Zahl, die er alle, bis auf vier, bei seinem Eintritt noch persönlich kennen gelernt hatte. Die Hauptquelle war Gerhard Grootes Beichtvater Heinrich Klingebiel, sodann die reiche Bibliothek und das Archiv. Den Schluß machte das Leben seines geliebten Lehrers, des Joh. Cele. An diesem liber de viris illustribus de Windesem arbeitete er zwei Jahre. Die äußeren Lebensverhältnisse der Brüder waren sehr unbedeutend; um so mehr legte er ihren Seelenzustand und die Erfahrungen des inneren Lebens dar. Eine Ergänzung bildete die Chronik des Windesheimer Klosters und der Kongregation. Daneben war er Beichtvater in Diepenveen bei Zwolle; beteiligte sich auch an Visitationen; ihn als Prior nach Segeberg (S. 498) in Holstein oder nach Riechenberg zu bringen, mißlang. Umsomehr betrieb man seine Wiederwahl in der Sülte. Auf Bischof Magnus von Hildesheim war Bernhard II. gefolgt, dessen Eigennutz, Habsucht und weltliches Leben so sehr zum Anstoß gereichten, daß das Domkapitel ihn durch eine bedeutende Geldsumme zum Resignieren bestimmte. Auch sein Nachfolger, Graf Ernst von Schaumburg, war ohne gelehrte Bildung und geistliche Zucht, „mehr Jäger als Bischof"; doch von redlicher Gesinnung und nicht ohne Eifer für die Reform. Als unter ihm Propst Bernhard in Sülte 1457 resignierte, trat B. an seine Stelle. Seine Thätigkeit als Generalvisitator blieb dieselbe; nur wurden ihm stets neue weitere Gebiete zugewiesen. So zog er nach

Thüringen, ins Magdeburgische, Salzwedel, Lüneburg, Schaumburg, nach Segeberg, Lübeck, Westfalen und zum Generalkapitel nach Windesheim. Sein Alter hinderte ihn nicht daran. In seine letzten Lebensjahre fällt noch die Wiedereinrichtung des Provinzialkapitels in Halle, wozu B. vom Erzbischof in Magdeburg berufen wurde. Dreimal präsidierte er demselben (1470—72).

Auf Wunsch des Priors Sup. des Windesheimer Generalkapitels Dietrich van der Graaf schrieb B. seine reichen Erfahrungen und Erlebnisse bei seinen Klosterreformarbeiten seit 1470 nieder in vier Büchern, was ihn bis zum Jahre 1475 in allen seinen von sonstigen Arbeiten freien Zeiten beschäftigte. Bis dahin hatte B., wie er am Ende des 4. Buchs erzählt (p. 792), ungefähr 6800 Meilen zurückgelegt, zu Fuß, zu Pferde und zu Wagen für das Heil der Seelen, zum Lobe und Ruhm des allmächtige Gottes, seiner gebenedeiten Mutter und des ganzen himmlischen Heeres, damit sie ihn aufnehmen in ihre ewigen Wohnungen". Im Jahre 1479 legte er das Amt eines Propstes in Sülte nieder. Tag und Jahr seines Todes ist unbekannt. Er wird um 1480 wie die Liste der Sülter Pröpste bei Leibnitz vermuten läßt, gestorben sein.

Von Buschs Schriften, welche er in der Ruhezeit zu Windesheim abfaßte, war die erste de viris illustribus (s. o.); es folgte die Klosterchronik, die er 1464 vollendete. Dazu fügte er noch die lat. Übersetzung eines ursprünglich deutsch geschriebenen Briefes des Priors Vos. Alle drei, obgleich ursprünglich von einander unabhängig, bilden das Chronicon Windeshemense, wie es der erste Herausgeber Rosweyde zusammenfassend genannt hat.

Das zweite Hauptwerk ist Buschs Schrift de reformatione monasteriorum in vier Büchern: das erste über die Ref. der Männerklöster, zuerst der Chorherrnstifte, dann der Praemonstratenser und Benediktiner; im zweiten die der Frauenklöster; das dritte erzählt Bemerkenswertes aus seinem Leben, besonders bei den Visitationen; das vierte enthält besonders wichtige Aktenstücke.

Das Chronicon Windesh., ist zuerst von Heribert Rosweyde in Verbindung mit dem Chronicon montis S. Agnetis, welches Thomas a Kempis verfaßt hat, herausgegeben, Antwerpen 1621, — die wichtige Schrift de reformacione hat zuerst Leibnitz in seinem: Script. rer. Brunsvic. illustr. inserv. aber nach drei unvollkommenen und unvollständigen Handschriften und daher zerstückelt abdrucken lassen II 976—506 und p. 806 ff. Über die von Grube benutzten acht verschiedenen Handschriften (die älteste im Haag, per Joh. Gherardyn schon v. J. 1466, also zwei Jahre nach Vollendung des Werkes), zu welchen der Verfasser dieses Art. noch einige Handschriften, drei in Trier und eine in Berlin aufgefunden (vgl. GgA 1888 S. 642 ff.) ist zu vergleichen die neueste Ausgabe von K. Grube 1886, welche mit eingehender (XXXXVI S.) Einleitung, historischen und textkritischen Anmerkungen und drei sorgfältigen Registern diese wichtigen Schriften Buschs den Forschern darbietet. — Was den historischen Wert dieser Schriften anlangt, so hat Busch teils aus seinen Aufzeichnungen und Erinnerungen, teils und vor allem auf Grund der Visitationsprotokolle, wie der in den Klöstern aufbewahrten Statuten, Dokumente, Briefe, wie vieler Zeitgenossen mündlichen Mitteilungen gearbeitet; es verdienen also seine Aufzeichnungen, wegen ihrer chronikenartigen Genauigkeit die größte Beachtung (vgl. auch Grube S. XXXXVI). Nur in zwei Beziehungen wird man mit großer Vorsicht ihn benützen dürfen: in chronologischen Angaben ist seine Zuverlässigkeit zuweilen bedenklich, wennschon auf die Fehler der Abschriften, wie die Varianten zeigen, manches anzurechnen ist, und in seinen Auffassungen der gleichzeitigen großen kirchlichen wie welthistorischen Begebenheiten finden sich manche schiefe Ansichten, wie sie bei dem beschränkten Gesichtskreis klösterlicher Abgeschlossenheit erklärlich sind (vgl. Acquoy a. a. O. I. 314 ff.). Dahin sind auch zu rechnen seine im A. von den Brüdern des gem. L. bemerkten Angaben und Auffassungen über die Entstehung dieser wie der Windesheimer Gemeinschaft. Die später gewordenen Verhältnisse überträgt er auf die ersten Anfänge, wodurch seine Angaben mit den der ältesten Urkunden mehrfach in Widerstreit geraten.

Von seinen sonstigen Schriften hat Grube nichts erwähnt; auch Acquoy (a. a. O. I. 289) kennt sie nicht; wünscht jedoch, daß sie wieder aufgefunden werden möchten. Busch selbst erwähnt de reform. p. 396 und 397 einige seiner Schriften. Der Verf. dieses A. hat sie in einer Berliner Handschrift (Königl. Bibl. mnscr. lat. 355) aufgefunden und darüber in ZfKG 1890 XI. S. 586—596 berichtet. Es sind folgende: 1. epistola ad quendam fratrem Bernardum ord. s. Benedicti in Erffordia, über seine Glaubensanfechtungen de fide catholica und ihre Überwindung; vgl. de

reform. mon I. 2. p. 396; — 2. ep. ad Wilhelmum, canonicum regularem in Wyndesem, über die Gotteserkenntnis und ihren Segen; — 3. ep. ad priorem Augustinensium Magdeburg. de diversis exerciciis, besonders über die Meditation, um zu tieferer Erkenntnis zu kommen; — 4. sermo de sancto spiritu; — 5. sermo de venerabili sacramento; — 6. de celebratione missae; — 7. oratio devota post communionem; — 8. sermo de nativitate Domini; — 9. omelia in die s. epiphaniae; — 10. de crucifixo Jesu (über die eherne Schlange); — 11. ep. ad Joh. Clovckorn über die Messe; — 12. ep. ad Andream Becker, Abt in Kloster Bergen bei Magdeburg, de Corpore Christi glorificato. — Diese und noch einige andere Schriften derselben Handschrift (soliloquium in zwei Gestalten) welche ohne Buschs Namen, aber zwischen den anderen stehen, hat J. M. Wüstenhoff, der die Handschrift schon früher benutzt hat, gleich nach der vom Verf. dieses A. gemachten Veröffentlichung herausgegeben: Kleinere Geschriften van Johannes Busch (nunc primum edidit) Gent und Gravenhagen 1890. **L. Schulze.**

Busembaum, Hermann, gest. 1668. — Man vgl. die Artt. „Liguori" und „Probabilismus"; Döllinger-Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten I (1889); Reusch, Index II, (1895).

Hermann Busembaum, ein als Kasuist berühmt gewordener Jesuit, geboren 1600 zu Nottelen in Westfalen, Lehrer der Theologie zu Köln, dann Rektor des Jesuitenkollegiums zu Hildesheim und Münster, starb den 31. Januar 1668 als Beichtvater des Bischofs Bernhard von Galen daselbst. In Köln hatte er mehrere Jahre die dem katholischen Priester so notwendige Kasuistik vorgetragen und daraus erwuchs dann 1645 seine Medulla theologiae moralis, facili ac perspicua methodo resolvens casus conscientiae, welche, an die angesehensten Kasuisten, einen Herm. Nunning und Friedr. van Spee sich anschließend, in sieben Büchern die dahin einschlagenden Materien bequem und bündig abhandelte und bis zum Jahre 1776 über 200 Auflagen erlebte. Niemand hatte vom katholischen Standpunkte aus Anstoß daran genommen, bis P. Lacroix das Büchlein durch seine Kommentare und die Zusätze aus anderen Kasuisten zu zwei Folianten anschwellte, welche zwischen 1710—14 in Deutschland, dann von P. Montausan 1729 zu Lyon, 1758 wieder zu Köln herausgegeben wurden. Nun fand man, anderweit auf die jesuitischen Grundsätze über den Mord, besonders über den Königsmord, aufmerksam geworden, auch hier dergleichen. Sie erschienen um so gefährlicher, da gerade um jene Zeit Damiens ein Attentat auf Ludwig XV. gewagt hatte. Die Sache kam vor die Parlamente. Während das zu Paris sich mit einfacher Verurteilung des Buches begnügte, ließ das von Toulouse dasselbe öffentlich verbrennen und zog die Vorsteher der Jesuiten-Kollegien, in welchen die Medulla vielfach im Gebrauch war, zur Verantwortung. Diese sagten sich von der Lehre derselben in den betreffenden Punkten los und läugneten, daß sie die ihres Ordens sei, wogegen ein ital. Jesuit, P. Zaccaria, als Verteidiger derselben auftrat. Auch er wurde vom Parlament verurteilt und diese ganzen Verhandlungen bereiteten den Sturm mit vor, welcher endlich unter Choiseul gegen den Orden losbrach. Indes kann man bei unbefangener Erwägung Busenbaum rücksichtlich der angefochtenen Lehren nicht ohne weiteres verbrecherischer Grundsätze bezichtigen und mit einem Suarez oder Mariana auf eine Linie stellen. Übrigens ist in „die Moraltheologie des Liguori der Text der Medulla vollständig aufgenommen, die Kanonisation L.s also eine Rechtfertigung B.s" (Achineau-Joly, Hist. de la Comp. de Jésus VI, 231 (1896). — Mehr asketischen Inhalts ist sein Lilium inter spinas — de virginibus Deo devotis eique in saeculo inservientibus; auch deutsch. **E. Schwarz † (Benrath).**

Bußbrüder s. Tertiarier.

Bußbücher, Bußordnungen, Beichtbücher (Libri poenitentiales). — Wilda, Das kirchliche Bußwesen im Abendlande, insbes. bei den germanischen Völkern, 1853, (Allgem. Monatsschr. f. Wissensch. u. Litt., Braunschweig 1853, S. 120 fg.); Vering, Zur Gesch. der Pönitenzialbücher (Archiv für kath. Kirchenr. 30, 204 fg., 356 fg. 51, 448 fg.); Schmitz, Das Pönitentiale Romanum (daselbst 33, 3 fg., 34, 233 fg., 51, 3 fg., 70 fg., 278 fg., 71, 21 fg.); Dove in der ZKR 4, 6 fg.; Kröne in Lacomblets Archiv f. Gesch. des Niederrheins 1, 1 fg. (1860); Maaßen, Gesch. der Quellen und der Litteratur des kanon. Rechtes im Abendlande, 1870; Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin d. K., Mainz 1883; Friedberg, Aus

deutschen Bußbüchern, Halle 1868; Scherer, Kirchenrecht 1, 208; Hinschius KR. 5, 90 ff. Vgl. auch Katz, Kanon. Strafrecht, Berlin 1881; Pijper, Boete en biecht in de christelijke Kerk, II, 1 S. 153 ff.

Als Bedingung der auf die Beichte zu erteilenden Absolution wird in der vorreformatorischen Kirche, außer der Reue in dem Sündenbekenntnis, auch eine sogen. satisfactio angesehen, d. h. die Leistung eines Bußwerkes, welches in der alten Kirche Bethätigung der Reue bedeutete (s. die Art. Bann Bd II, S. 381, 49, Buße S. 587, 2 ff.), später, und nicht ohne Einfluß der germanischen Sitte, Vergehungen durch Geld zu büßen, als Ausgleichung des Gott mißfälligen Thuns mittelst eines Gott wohlgefälligen Thuns erscheint. Dies gute Werk bestand früher regelmäßig in herkömmlich bestimmten Entbehrungen, Kasteiungen &c., die der Büßer sich für eine Zeit auflegte, später nicht selten statt dessen in Geldleistungen, die zu frommen und wohlthätigen Zwecken zu entrichten an und für sich für Gott wohlgefällig galt. Der Beichtvater hatte, entsprechend der Schwere der gebeichteten Sünde, die Höhe der die Absolution bedingenden Satisfaktion zu normieren; und wie es überhaupt für sein Geschäft der Gewissenserforschung und Gewissensleitung Regeln gab, so namentlich, und früh ausführliche, für diese Normierung. Schriften, welche dergleichen Regeln für Verwaltung des Beichtvateramtes zusammenstellen und überliefern, heißen Pönitentialien. — In der alten Kirche hatten die Synoden von Ancyra 314, Nicäa 325 u. a. solche Regeln gegeben, dann waren drei Briefe des hl. Basilius von Cäsarea († 379), welche eine Bußordnung enthalten (Beveregius Synodica 2, 47 sqq.), auf die Ausbildung einer gleichmäßigen Praxis von Einfluß gewesen; Johannes Scholastikus († 578) nahm 68 Kanones daraus in sein Syntagma auf, und die Trullanische Synode (692) c. 2 bestätigte sie (Beveregius 1, 158 und Gratian D. 16. c. 7). Die spätere Ausbildung dieser Litteratur in der griechischen Kirche (vgl. Bickell, Gesch. d. KR. 1, 252; Binterim, Denkwürdigkeiten 5, 3, 366; Pitra, Jur. eccl. graecor. Hist. et Monum. 1, 537 fg.) ist für die des Westens nicht mehr von Bedeutung. In der occidentalischen Kirche hat Basilius einen gewissen Einfluß geübt; indes schon um ein Jahrhundert früher als er lebte, wies sie auch selbstständige Arbeiten solcher Art auf. So erwähnt um die Mitte des dritten Jahrhunderts Cyprian (epist. 2, al. 51, vgl. lib. de lapsis cp. 31. 52), daß aus den Beratungen afrikanischer Synoden über die Behandlung derer, die wegen Abfalls bei den Christenverfolgungen Buße zu thun hatten, ein libellus, ubi singula capitum placita conscripta sunt, nach denen examinantur causae et voluntates et necessitates singulorum hervorgegangen sei. Sodann wirkte die Bußdisziplin der Klöster und, wie schon bemerkt, das weltliche Recht mit seinen Kompositionenverzeichnissen ein und rief besonders in der altbritischen bezw. irischen Kirche eine Litteratur von Bußregistern hervor, in denen nach Art von Strafgesetzbüchern für bestimmte Sünden die ihnen zukommende Buße verzeichnet wird und von welchen Fragmente in späteren Sammlungen noch existieren; so werden Canones Patricii (um 546), ein liber Davidis († als Bischof von Minevia 544), ein Pönitentiale des Vinnianus oder Finnianus, in welchen die beiden erstgenannten ausgeschrieben zu sein scheinen, ein anderes des Gildas († 583) angeführt. Diese Arbeiten benutzte dann für die angelsächsische Kirche Theodor, Erzbischof von Canterbury († 690), der, ein geborner Grieche, sie mit griechischer und römischer Überlieferung verband. Er wurde für das 8. bis 12. Jahrhundert die entscheidende Autorität in der Bußdisziplin. Dennoch ist nicht gewiß, ob er selbst über diese Disziplin geschrieben hat, oder ob nur die durch ihn ausgebildete Praxis von andern aufgezeichnet und mit seinem Namen genannt worden ist; die noch vorhandenen und als Poenitentiale Theodori publizierten Aufzeichnungen (Ancient laws and institutes of England 1840, 1, 277 sq. Kunstmann, Die lateinischen Pönitentialbücher der Angelsachsen, Mainz 1844, S. 34 fg.) sind unzweifelhaft nicht von ihm. Nächst Theodor werden Beda Venerabilis († 735) und Egbert Erzbischof von York († 767) als Verfasser von Bußordnungen oft in Bezug genommen; aber auch hier ist die Autorschaft für die einzelnen auf ihre Namen zurückgeführten Pönitentialien teils unsicher, teils unecht.

In die Kirche des fränkischen Reiches wurden die irisch-angelsächsischen Bußordnungen durch Columban († 615) übertragen, der aus dem Kloster Bangor um 590 nach Gallien kam, und einen liber de poenitentia (de poenitentiarum mensura taxanda) samt einer regula coenobialis (de quotidianis poenitentiis monachorum) geschrieben hat, welche im Frankenreiche Ansehen gewannen, und vielen späteren Pönitentialien zu Grunde liegen (Seebaß, Über Columb. v. Luxeuil Kloster-

regel und Bußbuch, Dresden 1883 u. in ZKG 14, 430). Von noch größerem Einflusse auf die fränkische Disziplin wurden hierauf einige jener dem Theodorus zugeschriebenen Beichtbücher und ein Poenitentiale Commeani, das in den Anfang des achten Jahrhunderts zu fallen scheint, und aus welchem wiederum andere Arbeiten schöpften. Die aus der Mannigfaltigkeit dieser Litteratur entstehende Verwirrung veranlaßte die fränkischen Synoden zu einer Verwerfung derselben und zur Bestimmung, daß strenger nach den alten canones, der heiligen Schrift und kirchlicher Gewohnheit Buße auferlegt werden solle „repudiatis ac penitus eliminatis libellis, quos poenitentiales vocant, quorum sunt certi errores, incerti auctores" (Synod. Cabilonen. a. 813. c. 38. vgl. Conc. Turon. III. a. 813. can. 22. Con. Moguntinum a. 847 c. 31. Capitul lib. V. cap. CXVI. u. a.). Die Pariser Synode von 829 c. 32 bestimmt sogar, es solle jeder Bischof die „codicilli contra canonicam autoritatem scripti, quos poenitentiales vocant" ermitteln „et inventos igni tradat, ne per eos ulterius sacerdotes imperiti homines decipiant". Daher veranlaßte Ebo, Bischof von Rheims, um 829 den Bischof Halitgarius von Cambray zur Abfassung eines eigenen liber poenitentialis. Diese bald aus fünf, bald aus sechs Büchern bestehende Sammlung ist aus drei Kollektionen oder Quellenmassen hervorgegangen, von denen die beiden ersten aus Gregor I. und Prosper entlehnt sind; das dritte bis fünfte Buch sind ein selbstständiges Exzerpt aus einer eigenen collectio canonum poenitentialium (herausgegeben von d'Achery im Spicilegium, ed. II, Paris 1723. Tom. I, pag. 510sqq.); das sechste Buch, welches sich auch selbstständig vorfindet, ist bezeichnet als „Poenitentialis Romanus, quem de scrinio Romanae ecclesiae adsumpsimus" (gedruckt in Canisius lectiones antiquae ed. Basnage, Tom. II. P. II. pag. 121 sqq. in drei Texten, bei Wasserschleben, s. unten). Dieses sogenannte römische Pönitentiale ist aber sicher fränkischen Ursprungs (vgl. Graf Nostiz-Rieneck im Arch. f. k. KR. 63, 391). Ganz unabhängig davon ist ein seit der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts und späterhin wiederholt erwähntes Poenitentiale Romanum, über dessen Bedeutung verschiedene Meinungen aufgestellt sind. Es ist auch gegenüber den neuerlichen Aufstellungen von Schmitz (s. unten) noch immer als erwiesen zu betrachten, daß eine von der römischen Kurie approbierte allgemeine Bußordnung nicht existiert (A. M. Schmitz, Arch. für k. KR. 33, 3. 34, 233. 51, 3. 70, 278. 71, 21.) Da aber der Ausdruck Poenitentiale Romanum sehr häufig gebraucht wird, nicht um ein und dasselbe Werk zu bezeichnen, so sollte damit wohl nur angedeutet werden, daß die auf eine solche Quelle zurückgeführten Grundsätze allgemein verbreitete und geltende seien. Es bildet den Gegensatz solcher Pönitentialien, „welche ihrem Zweck und Inhalte nach nur für einen einzelnen Teil der Kirche, für eine bestimmte Nationalkirche berechnet waren und deren Individualität eine allgemeinere Verbreitung und Anwendbarkeit ausschloß" (Wasserschleben). An Versuchen, eine Bußordnung dadurch Autorität zu verschaffen, daß als Autor derselben ein römischer Bischof bezeichnet wird, hat es übrigens nicht gefehlt. Dies gilt namentlich vor einem sogen. Poenitentiale Gregorii III., das aber einer späteren Zeit angehört (vgl. Sdralek im Arch. f. k. KR. 47, 177fg.). Im neunten Jahrhundert entstanden im fränkischen Reiche noch andere Bußordnungen, wie von Hrabanus Maurus († 855 als Erzbischof von Mainz) ein liber poenitentiae oder poenitentium, auf den Wunsch des Erzbischofs Otgar von Mainz, dem er auch dediziert ist, 841 unternommen (Rabani opera ex ed. Colvenerii. Colon 1627. Tom. VI). Diese Bußordnung wurde von Hrabanus selbst zur Beantwortung von Fragen, welche ihm der Bischof Heribald von Auxerre 853 vorlegte, nochmals umgearbeitet (Epistola ad Heribaldum Autissiodorensem, gedruckt bei Canisius, lectiones antiquae cit. p. 293sq., Hartzheim, Concilia Germaniae Tom. II, p. 191 sq., auch hinter des Baluze Ausgabe des Regino p. 467 sqq.). Darauf folgten noch viele andere Pönitentialien, so daß fast jedes Bistum sein eigenes hatte. Dieselben verarbeiten im wesentlichen immer wieder denselben Stoff, der aus den obigen Quellen dann auch in die Sammlungen des Regino, Burchard u. s. w. bis auf Gratian übertragen worden ist.

Untersuchungen über die Geschichte dieser Bußbücherlitteratur sind aber nicht bloß durch die sich kreuzende Verwandschaft so vieler und so oft wiederholter Bearbeitungen der Pönitentialien, sondern auch dadurch erschwert, daß die meisten von ihnen ungedruckt, und erst neuerlich zu allgemeiner Kunde gekommen sind. Aus der frühern mancherlei Irrtümer ständig festhaltenden Reihe von Untersuchungen sind zu nennen: Doviat, Praenotiones canonicae lib. 3 c. 32; Ballerinii, De antiquis collectionibus et

collectoribus canonum p. 4 c. 6 sq., bei Gallandi, de vetustis canonum collectionibus dissertionum sylloge Tom. I, p. 602 sq.; Spittler, Fragment aus einem zweiten Teil der Geschichte des kanonischen Rechts, in desselben sämtlichen Werken, herausgegeben von v. Wächter, Stuttgart u. Tübingen 1827, Bd I, S. 273 fg.; Theiner, Disquisitiones criticae in praecipuas canonum et decretalium collectiones, Romae 1836, 4°, 4. diss. V.; Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche, Bd V, Teil III, S. 333 fg. u. a. — In neuerer Zeit wurden die hierher gehörenden Untersuchungen zuerst wesentlich gefördert durch Wasserschleben in den Beiträgen zur Geschichte der vorgratianischen Kirchenrechtsquellen (Leipzig 1839), (vgl. Bickels Rezension in Richters und Schneiders kritischen Jahrbüchern für deutsche Rechtswissenschaft 1839, Bd V, S. 369 fg.). Nachdem hierauf die oben erwähnte Publikation der Ancient laws (1840) und Kunstmanns Bearbeitung erfolgt waren, förderte Hildenbrand die Untersuchung (in seiner Rezension der Kunstmannschen Schrift in Schneiders kritischen Jahrbüchern für die deutsche Rechtswissenschaft 1845 Bd XVII, S. 502 fg.) in sehr erfreulicher Weise, vorzüglich hinsichtlich des sogen. liber poenit. von Beda Venerabilis und Egbert. In betreff Theodors glaubte derselbe damals, der englische Druck enthalte das echte Pönitentiale. Fortgesetzte Studien, deren Resultate in einer eigenen Schrift (Untersuchungen über die germanischen Pönitentialbücher, mit besonderer Beziehung auf den von der Rekordkommission herausgegebenen liber poenit. Theodori, Würzburg 1851) niedergelegt wurde, bewogen ihn indessen zu einer Änderung seiner Meinung. Fast gleichzeitig übergab auch Wasserschleben die bedeutenden Ergebnisse seiner beharrlichen Bemühungen dem Drucke: Die Bußordnungen der abendländischen Kirche nebst einer rechtsgeschichtlichen Einleitung, Halle 1851. Beide Schriftsteller, unabhängig von einander arbeitend, sind im wesentlichen zu gleichen Resultaten gekommen, welche im obigen kurz dargelegt worden sind. Eine neue Sammlung ist dann von Schmitz (s. oben) veranstaltet worden, wozu er Nachträge über Pönitentialien in Dänemark und Schweden im Arch. f. kath. KR. 51, 377—418 veröffentlicht hat. Ein bisher unbekanntes Pönitential publizierte Seebaß in d. ZKR 6, 24.

(Mejer †) **Friedberg.**

Bußdisziplin, Bußgrade, Bußstationen s. d. A. Buße S. 586 49 ff.; Bann Bd II S. 381, 44 ff. und Kirchenzucht.

Buße. — L. Hahn, Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Breslau 1864; Fr. Propst, Sakramente und Sakramentalien, Tübingen 1872; Steitz, Das röm. Bußsakrament nach seinem biblischen Grunde und seiner geschichtlichen Entwicklung, Frankfurt 1854; K. Müller, Der Umschwung in der Lehre von der Buße während des 12. Jahrh. (Theol. Abhandlungen K. v. Weizsäcker gewidmet, Freiburg 1892); Stuckert, Die kathol. Lehre von der Reue, Freiburg 1896; Sieffert, Die neuesten theol. Forschungen über Buße und Glaube, Berlin 1896; Lipsius, Luthers Lehre von der Buße, Braunschweig 1892.

Das Wort Buße haben Luther und die anderen reformatorischen deutschen Theologen als die herkömmliche Übersetzung des neutestamentlichen Wortes *μετάνοια* für die evangelische Dogmatik und Ethik und für den Sprachgebrauch der evangelischen Kirche festgehalten, so daß es nichts anderes als eben dieses, d. h. nichts anderes als Umänderung der sittlichen Gesinnung bezeichnen soll (= *ἐπιστρέφεσθαι* Mt 13, 15. Lc 22, 32). Ebenso wird von der gesamten evangelischen Theologie als lateinische Übertragung von *μετάνοια* das Wort poenitentia gebraucht. Etymologisch hängt das Wort „Buße“ wohl zusammen mit „baß“. Es ist dann namentlich für eine solche Gutmachung begangenen Unrechts gebraucht worden, welche durch äußere Leistungen, Geldzahlungen u. s. w. oder durch Tragen einer äußeren Strafe geschieht. Soll aber das Wort als Grundbegriff christlicher Lehre und christlichen Lebens gebraucht werden, so muß man hierbei mit der reformatorischen Theologie einfach auf die biblische *μετάνοια* zurückgehen; wollte man die zuletzt erwähnten Momente beiziehen, so müßte man erst nachweisen, daß sie eben zur biblischen Idee der Sinnesänderung gehörten, was keineswegs der Fall ist. Ebendasselbe gilt von poenitentia in dem Sinne, welchen dieses Wort etwa außerhalb der biblischen und evangelisch kirchlichen Denk- und Redeweise erhalten hat.

Buße im Sinne von *μετάνοια* ist eine Idee und Forderung, die nicht fehlen kann, wo ein ernstes und tiefes Bewußtsein sittlicher, göttlicher Anforderungen und menschlicher Sünde erwacht ist. Aber dieses Bewußtsein bedarf einer Anregung, welche mächtig genug ist, die Reize und Täuschungen der Sünde zu überwinden. Und die Forderung der Buße kann nur Erfolg haben, wenn auch die Kraft zum Sieg über den

Sündenhang zugesichert und mitgeteilt und wenn vor allem im Gegensatz gegen Schuld, Verdammnis und Pein des Gewissens Vergebung und Versöhnung geschenkt wird. So in der Religion der Heilsoffenbarung, und zwar wesentlich schon im AT.

Voran tritt das Schuldbewußtsein mit dem Bedürfnis der Vergebung. Gottes Gnade verheißt diese, macht aber zur Bedingung dafür die wahrhafte innere Umkehr und ist selbst bemüht, diese im Volk und in den Herzen der Einzelnen herbeizuführen. Das Gesetz läßt, damit Vergebung bei Gott ermöglicht werde, ihm Opfer darbringen: dargebracht wird die Nephesch des Opfertiers in Ausgießung seines Blutes. Dies gilt indessen nur für Übertretungen göttlicher Gebote die nicht „mit erhobener Hand", sondern unabsichtlich und in Übereilung begangen sind. Jene Opfergabe wird, während sie als eine äußere Gutmachung bezeichnet werden kann, doch nicht so angesehen, als ob ihr eigener Wert zum Grunde der Vergebung werden oder die Schuld aufwiegen sollte; vielmehr bleibt die Vergebung immer Sache der freien göttlichen Barmherzigkeit. Und schon hier wird die Vergebung nur solchen Sünden zugesichert, die bei der Darbringung des Opfers mit Schuldbekenntnis und Reue den barmherzigen Gott anflehen. Die ganze Richtung der prophetischen Offenbarung und zugleich des durch sie angeregten frommen Bewußtsein der Psalmisten geht dahin, daß aufs nachdrücklichste die Bedeutung der Gesinnung und bei Sündern eine Umkehr der Gesinnung ans Licht gestellt werde, während zugleich die Gnade Gottes ihre Zusage der Vergebung auch über die schwersten Sünden des von seinem Gott abgefallenen Volkes ausdehnt, ferner mit dieser Zusage die einer von Gott selbst kommenden inneren sittlichen Erneuerung und Belebung verbindet. Zerschlagene Herzen will Gott statt der Opfer (Ps 51), Zerreißen der Herzen und nicht der Kleider, Umkehr zu ihm, dem Barmherzigen (Jo 2, 13ff.); eben für dieses שׁוּב ist dann *μετανοεῖν* der neutestamentliche griechische Ausdruck. Motiv für die Umkehr ist nicht bloß das Schuldbewußtsein mit der Furcht des Gerichtes, sondern der Glaube eben daran, daß Gott selbst Barmherzigkeit üben, die Sünden tilgen, erlösen will (Jes 44, 22). Ja er selbst schafft auch ein neues Herz (Ps 51). Sein Volk bekehrt sich, indem er es bekehrt (Jer 31, 18). Er verheißt eine Zeit des Heiles, wo er im Großen für sein Volk Reinigung von Sünde und Schuld schaffen und statt des steinernen Herzens ein neues Herz und einen neuen Geist ihnen geben wird; er kündigt einen neuen Bund an, wo er mit Vergebung ihrer Schuld sein Gesetz in ihre Herzen schreiben will (Ez 36, 25ff.; Sach 13, 1; Jer 31, 31ff.). In charakteristischem Unterschied von den auf äußere Kasteiung dringenden und diese zum Extrem treibenden Bußforderungen anderer orientalischer Religionen, welche noch ein Ringen nach Versöhnung mit der Gottheit zeigen, eine wahrhaft sittliche Auffassung des Verhältnisses zur Gottheit aber vermissen lassen, will die Prophetie nur ein Fasten als Ausdruck des wahrhaften sittlichen Schmerzes haben (Joel 2, 12; vgl. auch 1 Sa 7, 6 das Fasten des Volks unter Samuel). Ein gesetzlicher Tag des Fastens eben als Zeichens der innern Beugung war im Mosaismus nur der Tag des Versöhnungsfests. Die Leiden des Exils und die gedrückten Zustände nach demselben veranlaßten häufigere und lebhaftere Kundgebungen solcher Beugung: es zeigt sich ein stärkeres und anhaltenderes Sündenbewußtsein bei den Frommen des Volkes, zugleich aber auch die Gefahr einer Überschätzung von Äußerlichkeiten, welche die bußfertige Gesinnung darstellen, ja gar selbst die Sünden gut machen sollen, namentlich von Fasten und Almosen (zu diesen vgl. besonders Dan 4, 24).

Mit dem Ruf zur Umkehr oder Buße beginnt dann der Erlöser und Mittler des Neuen Bundes und ebenso schon sein Vorläufer Johannes seine Thätigkeit (Mt 3, 2; 4, 17; Mc 1,15). Wie völlig die innere Umänderung und Reinigung sein soll, deutet der äußere Akt des Untertauchens in der Taufe an, und die christliche Taufe soll eine Taufe mit dem Geist sein, der selbst neues Leben von oben her wirkt. Der Ruf ist motiviert durch die Nähe des Himmelreichs, dessen Teilnahme durch die neue Gesinnung bedingt ist. Und zwar erscheint das Himmelreich im NT. vor allem als ein Inbegriff von Gütern, die Teilnahme an ihm als Genuß der höchsten Seligkeit. So ist die Ankündigung des Himmelreichs frohe Botschaft, Evangelium. Jesus selbst kommt ferner, während er das Reich verwirklichen will, als Heiland oder Retter, das Verlorene suchend, die Sünder annehmend (Lc 15; Mt 18, 11ff., 9, 10ff.). Die Forderung des Glaubens an die frohe Botschaft verbindet sich so mit der Buße (Mt a. a. O.) oder ist selbst schon in die Forderung der Sinnesänderung eingeschlossen. In der Bergpredigt führt Jesus aus, was nach dem wahren Sinn des göttlichen Gesetzes zu der Gerechtigkeit oder Rechtbeschaffenheit gehört, welche bei den Genossen des Himmelreichs statthaben und zu welcher der Sünder erneuert werden muß; ihr Eingang aber (Mt 5, 3ff.)

bezeichnet als Bedingung der Seligkeit vor allem das Armsein, Leidtragen und Hungern, worin man beim Schmerz über den vorangegangenen Stand der Sünde und Unfähigkeit die wahre neue Beschaffenheit und sittliche Kraft noch nicht gewonnen hat, und verheißt den nach Gerechtigkeit Hungernden, daß sie gesättigt, also durch Mitteilung von oben mit ihr ausgestattet werden sollen. Ein Bild der Buße giebt Jesus im verlorenen Sohn Lc 15: mit dem „Insichgehen", dem aufrichtigen Bekenntnis der Sünde und des eigenen Unwerts, der demütigen und vertrauensvollen Umkehr zum Vater, der den Reuigen sofort wieder in den vollen Genuß der Sohnschaft aufnimmt. Wesentlich auf den Glauben an ihn selbst und sein Heilswort gründet er die Rettung der Sünderin Lc 7,50, und lehrt in der Liebe, die sie ihm bezeigt, Erweis und Frucht der reichlichen Vergebung, die sie empfangen hat, erkennen. Noch im Sterben wird der Schächer (Lc 23,40ff.) angenommen, der unter das Gericht sich beugt und gläubig und bittend an den gekreuzigten Herrn sich wendet. Von Fasten oder andern äußeren Leistungen, die erst noch zur Sinnesänderung und einem aus der neuen Gesinnung von selbst hervorgehenden Wandel hinzutreten und gar erst durch eigenen Wert die Vergebung erwirken sollten, weiß Jesus nichts. Wohl aber mußte für die neutestamentliche Auffassung von der Buße und dem zu ihr gehörigen Glauben noch von größter Bedeutung die Beziehung werden, welche er beim Herannahen seines Todes und speziell in den Einsetzungsworten des Abendmahls eben seinem eigenen Tod und seinem als Opferblut vergossenen Blute zur Vergebung der Sünden und zum neuen Bunde gegeben hat.

Die apostolische Predigt in der Apostelgeschichte fordert dann das Volk zu einer Sinnesänderung auf, deren Möglichkeit und kräftiger Antrieb in der Erhöhung Christi als des Heilandes von Gott gegeben ist (5, 31; 11, 18) und mit welcher die Taufe auf seinen Namen sich verbindet. Wesentlich gleichbedeutend mit *μετανοεῖν* steht auch der Ausdruck *ἐπιστρέφεσθαι*, entsprechend jenem שׁוּב (3, 19; 9, 35 u. sonst, vgl. oben). — Die tiefste Auffassung der fundamentalen sittlichen Umwandlung beim Eintritt aus dem Stand der Sünde in die Gemeinschaft des Heils haben wir bei Paulus in dem Mitbegrabensein mit Christus, worauf ein Wandel in Neuheit des Lebens folgt oder im Ablegen des alten Menschen und Anlegen des neuen, — bei Johannes nach der positiven Seite hin in dem Geborenwerden von oben her und aus Gott (Rö 6, 2ff.; Kol 2, 12ff.; Eph 4, 22ff.; Jo 1, 12ff. 3, 3). Wir stehen hier bei der innern Einheit zwischen jener fundamentalen Buße und dem Vorgang, welchen wir Wiedergeburt nennen (vgl. diesen A.): beim Begriff der Wiedergeburt wird die innere Umwandlung wesentlich aufgefaßt als Sache göttlicher Wirkung und Mitteilung und zwar einer Mitteilung, die zugleich auf intellektuelle Erleuchtung und auf Beseligung sich bezieht, beim Begriff der *μετάνοια* oder Umkehr, Bekehrung wesentlich als Sache des Willens, der jedoch eben nur, sofern er von Gott und seiner Heilsbotschaft sich bestimmen läßt und Kraft gewinnt, sich selbst umwendet und besser wird. — Indem aber auch bei denen, welche ihrem Grundcharakter nach in der Gemeinschaft des Heiles und neuen Lebens stehen, doch immer noch Fleisch und Sünde sich regt, ergeht bei Paulus die Mahnung zu fortwährender „Erneuerung" und „Anlegen Christi" (Rö 12, 2. 13, 14). Neue Sinnesänderung muß namentlich eintreten, wo man selbst wieder unsittlichen Trieben sich hingegeben hat oder (nach Offenb. Jo 3, 15ff.) im geistlichen Leben lau geworden ist. Sie muß, damit sie zur Rettung führe, aus einer „gottgemäßen Traurigkeit" hervorgehen (2 Ko 7, 10). Das NT. kennt aber für sie keine andern Hauptmomente als diejenigen, welche auch schon das Wesen jener Fundamentalbuße konstituierten. Die Vergebung wird ihr wieder zu teil vermöge des sühnenden Blutes und der fortwährenden Fürsprache Christi (1 Jo 1, 7ff., 2, 1f.).

Für die Gestalt, welche der Lehre von der Buße in der katholischen Kirche zu teil wurde (vgl. Steitz, Bußsakrament) und welche schon mit der nachapostolischen Zeit sich ausbildete, ist vor allem der Unterschied bedeutsam, welcher zwischen der mit der Taufe verbundenen Buße und zwischen der Buße der nach der Taufe in schwere Sünden verfallenen Christen gemacht wird, und der Unterschied zwischen den Bedingungen wovon dort und hier der Wiedereintritt in den Genuß der göttlichen Gnade abhängig gemacht wird. In der Taufe erfolgt vollständige Vergebung auf Grund des Heilswerkes Christi, indem von den Täuflingen nur Buße im Sinne von innerer sittlicher Umkehr gefordert wird (bei den zu taufenden Kindern tritt dann statt dessen der Glaube der Kirche in Verbindung mit der wiedergebärenden Wirkung des Taufsakramentes selbst ein). In jener Buße der bereits getauften Christen, welche von Hieronymus und ähnlich auch von Ambrosius und schon früher von Tertullian an mit dem für einen Schiffbrüchigen noch

ergreifbaren Brett verglichen worden ist (vgl. bei Gerhard, Loci XVI. C. I, § 13), werden einesteils vom büßenden Subjekt selbst gewisse äußere Leistungen, Bußwerke oder Bußleiden, gefordert, damit es der Schuld und Strafe wieder ganz ledig werden könne (vgl. besonders den Begriff der satisfactio bei Tertullian, ferner bei Cyprian; zu Cyprian: Götz, Die Bußlehre Cyprians 1895); andernteils wird seine Aufnahme in den Heilsstand von einem äußeren, hierarchisch konstituierten Kirchentum abhängig gemacht, dessen Priester Bekenntnis der Sünden abnehmen, Absolution erteilen und jene Leistungen oder Satisfaktionen zumessen und auferlegen (vgl. die Artt. Bann Bd II, S. 681, 48 ff., Bußbücher o. S. 582, 4 ff.; Schlüsselgewalt). Zunächst trat eine solche Thätigkeit der Kirche und des kirchlichen Amtes nur mit Bezug auf bestimmte schwere Vergehen, vornehmlich Götzendienst, Mord, Ehebruch, auf das dadurch der Gemeinde gegebene Ärgernis und auf die bei der Gemeinde nachzusuchende Versöhnung und Wiederaufnahme der Exkommunizierten ein. Die Bußübungen, eine vorgeschriebene Zeit hindurch während, fanden öffentlich vor der Gemeinde statt mit Bekennen, Flehen und Weinen, Anlegen von „Sack und Asche", Fasten u. s. w. Die Wiederaufnahme der Büßenden und Zusage (ursprünglich nur fürbittendes Erflehen) der göttlichen Verheißung an sie fand erst statt, nachdem sie diese Leistungen absolviert hatten (über Streitigkeiten in betreff der Zulassung zur Buße u. s. w. vgl. die Art. Montanismus, Cyprian, Novatian).

Diese öffentliche Bußübung vor der Gemeinde hörte zuerst im Orient, bei allgemeinem Nachlassen der Disziplin und des Gemeindelebens, um den Schluß des 4. Jahrhunderts auf. Im Occident bestand sie länger fort, wenigstens für offenkundige Sünden, so auch noch auf deutschem Boden; eine Wiederherstellung der alten Zucht wurde noch unter den Karolingern versucht. Dann aber, seit Ende des 11. Jahrhunderts, trat an die Stelle derselben die längst allmählich neben ihr emporgekommene, jetzt von der Kirche zur Pflicht gemachte Privatbuße. Vgl. K. Müller, Der Umschwung in der Lehre von der Buße; Stuckert, Lehre von der Reue. Alle schwereren Sünden („Todsünden", ein Begriff, der jetzt viel weiter ausgedehnt wurde) sollten jetzt dem Priester gebeichtet werden. Er erteilt dann den reuig Vergebung Erflehenden kraft seiner priesterlichen Vollmacht (obwohl noch in deprekatorischer, erst seit dem 13. Jahrhundert in deklaratorischer Formel) sofort die Absolution oder den Schulderlaß und legt ihnen daraufhin noch die Satisfaktionen auf (vgl. zu diesen nun auch die Bußen in den deutschen Rechtsordnungen). Diese Buße gilt jetzt für ein Sakrament (so schon genannt bei P. Damiani). Dabei wird jetzt dieses Verhältnis von Absolution und Satisfaktionen (vornehmlich schon von Abälard) auf die Erklärung gestützt, daß durch die Absolution zwar Erlaß der Schuld und hiemit auch der ewigen Strafe eintrete, daß aber — anders als beim Taufsakrament — noch zeitliche Strafen bleiben. Diese müssen abgebüßt werden in den Satisfaktionen. Sie bestehen vorzüglich in Gebet, Fasten und Almosen mit besonderer Beziehung aufs Verhältnis des Sünders zu Gott, zu seinem eigenen Leib und zum Nächsten. An die Theorie von den Strafleistungen schließt sich die vom Ablaß (vgl. den Art. „Indulgenzen") an: er ist Milderung, mildernde Vertauschung und Abkauf derselben (dabei wirkt, wenn Ablaß für eine gewisse Zeit erteilt wird, noch die Beziehung auf eine Festsetzung einer gewissen Bußzeit in der alten Kirche ein; der Sinn ist, wie z. B. Gury richtig erklärt: „per indulgentias 10 vel 15 annorum intelligenda est remissio tantae poenae quanta olim remissa fuisset per poenitentiam canonicam ejusdem temporis; sic, v. g., per indulgentiam septem annorum remittitur poena tanta quanta remittebatur per poenitentiam septem annorum juxta antiquos canones injungi solitam). Für die Abbüßungen, welche im Laufe des irdischen Lebens noch nicht erledigt worden sind, müssen die Strafen des Fegfeuers getragen werden. Auf diese Weise zu einem äußeren kirchlichen Akt geworden, erhält also die Buße den Namen eines Sakramentes. Als innerer Vorgang im Büßenden und Bedingung für sein Erlangen der Vergebung wird dabei contritio gefordert; der Glaube im Sinne herzlichen persönlichen Vertrauens auf die dargebotene Gnade wird nicht in Betracht gezogen. So besteht das Sakrament der poenitentia aus den drei Stücken: contritio, confessio, satisfactio; vgl. die Scholastiker seit Peter dem Lombarden, sodann die Canon. Conc. Trid. Streitig war erst noch, ob vollkommene contritio nicht auch für sich schon Vergebung erlangen könnte; das Trid. erklärt: man dürfe die reconciliatio einer solchen contritio wenigstens nicht zuschreiben sine sacramenti voto, quod in illa includatur. Unterschieden wurde ferner zwischen wahrhafter contritio, bei der einer aus Liebe zu Gott über seine Sünden zerknirscht

sei, und attritio, welche aus Furcht vor den Strafen hervorgehe. Es fragte sich, ob nicht diese beim Nachsuchen der Absolution genüge, zumal ja diejenige Gottesliebe, welche Gott selbst von uns haben wolle, immer schon eine gewisse infusio gratiae und also auch schon empfangene Vergebung voraussetze; die Mehrzahl der hervorragendsten Scholastiker seit Alexander von Hales bejahte jenes, indem das Sakrament selbst das ergänze, was der attritio noch fehle (vgl. bei L. Hahn, Lehre von den Sakramenten); so auch das Conc. Trid.: auch in der attritio wirke schon der hl. Geist und durch sie werde der Sünder, obgleich sie für sich ihm nicht die Rechtfertigung verschaffen könnte, doch zur Erlangung der Gnade im Sakrament disponiert. Charakteristisch aber ist und bleibt für die katholische Auffassung der Buße ganz besonders der Nachdruck, der schon im Worte poenitentia auf die poena gelegt wird, und die Auffassung von „Buße" nach Analogie von Strafabbüßungen und Gutmachungen im bürgerlichen Rechte. So beginnt in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, fortgesetzt von Kaulen (Bd 2, 1883) der Art. „Buße" mit der Erklärung: „Buße —— bedeutet im kirchlichen wie im profanen Sprachgebrauche die Sühnstrafe für Vergehen oder Sünden." Innerhalb des Katholizismus zeigen sich indessen doch noch gegenwärtig sehr bedeutsame Differenzen bei der Hauptfrage, was zu der subjektiven Bedingung jenes Sündenerlasses, die nach der Bestimmung des Conc. Trident. in bloße attritio gesetzt worden ist, in Wahrheit gehöre. Vgl. Stuckert a. a. O. S. 62 ff. (wo die Verhandlungen darüber seit dem Trident. verfolgt, über den gegenwärtigen Stand der Lehre in Deutschland indessen zu wenig Beobachtungen angestellt sind); eine lange, scholastisch geartete Diskussion der noch disputabel erscheinenden Punkte s. in Liebermanns „Institutiones Theologicae". Da möchte z. B. ein Liebermann mit der attritio zusammen doch wenigstens einen amor spei, d. h. eine Liebe in Hoffnung und Begier nach der als Lohn verheißenen Seligkeit. Nach dem Prager Volksschulkatechismus (1872) ist die unvollkommene und doch schon fürs Sakrament hinlängliche Reue „ein übernatürlicher Schmerz und Abscheu vor der Sünde, entweder weil die Sünde an sich abscheulich ist oder weil auf sie der Verlust des Himmels — — folgt", nebst dem Vorsatz, Gott nicht mehr zu beleidigen, — und „der Sünder, welcher eine unvollkommene Reue erweckt, muß durch die Verdienste Jesu Christi Verzeihung hoffen und Gott als den Urheber aller Gerechtigkeit und seiner eigenen Rechtfertigung zu lieben anfangen". Nach dem Rottenburger, unter Bischof Hefele gebrauchten Katechismus muß eben diese Reue 1. allgemein sein, 2. über alles gehen, d. h. der Gedanke, Gott beleidigt zu haben, muß uns noch mehr schmerzen, als wenn wir auch das größte, zeitliche Gut verloren hätten; 3. verbunden sein mit Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit. Klees katholische Dogmatik sagt kurz (C. Trid. Sess. XIV Can. 5 citierend): „die unvollkommene Reue, da der Mensch die beleidigte göttliche Gerechtigkeit fürchtet, vor der Abscheulichkeit der Sünde sich entsetzt, den Willen faßt, nicht mehr zu sündigen, und Gott als Quelle aller Gerechtigkeit zu lieben beginnt, ist zur Nachlassung der Sünden im Sakrament hinreichend". — Wie entsetzlich aber unsere protestantische Lehre auch bei sonst ehrenwerten katholischen Theologen der Gegenwart entstellt wird, zeigt z. B. jener Artikel des „Kirchenlexikons".

Die Neugestaltung der Lehre von der Buße in der Reformation und zunächst bei Luther ging hingegen von jenem biblischen Begriffe der *μετάνοια* aus: „ut transmutationem mentis et affectus significet" (Luther, Briefe, herausg. von De Wette Bd 1 S. 116 f.). So wollte Christus, wie es in Luthers 95 Thesen heißt, daß das ganze Leben seiner Gläubigen Buße sei. Indem es aber bei der Buße um Wiederaufnahme in den Genuß der göttlichen Vergebung und Gnade sich handelt, ist das entscheidende Moment in ihr der Glaube, der eben diese Gnade und das sie darbietende Evangelium ergreift. Denn die contritio oder Zerknirschung könnte nie, auch wenn sie noch so vollkommen wäre, von sich aus Gottes Gnade erwerben; und wahrhafte Hinkehr zu Gott von der Sünde weg ist nur dem möglich, der schon im Glauben sich mit Gott versöhnt weiß. Aber allerdings will und kann keiner durch den Heiland Christus und Gottes Gnade in Christo selig werden oder gläubig ihm sich zuwenden, der nicht vorher durch Gottes strafendes Gesetzeswort im Gewissen getroffen und in seiner Eigengerechtigkeit erschüttert worden ist; und aus dem Glauben, in welchem wir der Gotteskindschaft froh werden, muß sofort auch ein kräftiges neues sittliches Leben und Ankämpfen gegen die Sünde hervorgehen. So konstituieren denn die poenitentia laut der Augustana contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato, und fides quae concipitur ex evangelio seu absolutione et credit propter Christum remitti peccata; darnach sollen gute Werke folgen als Früchte der Buße,

oder „Besserung und daß man von Sünden lasse"; vgl. besonders auch die Schmalk. Artikel. Diese Werke stehen so als Früchte, welche die neue Gesinnung von selbst in den Begnadigten hervorbringen muß, jenen Leistungen gegenüber, welche erst eine Befreiung von Strafe bei Gott verdienen und welche in Handlungen, die erst eigens durch äußere Satzung auferlegt werden, bestehen sollen. Auch davon wissen und reden die Reformatoren, daß Gott über die, denen er die Schuld vergeben, oft noch Heimsuchungen im Zusammenhang mit den ihnen bereits vergebenen Sünden kommen lasse; aber sie sehen darin nicht mehr Strafen oder Büßungen, sondern Heils- und Prüfungsmittel göttlicher Liebe und Gnade. Den Namen eines Sakraments lassen Luther und Melanchthon noch hin und wider für die Buße zu, sofern, wie sie es immer noch für heilsam hielten, der Bußfertige auch individuellen Zuspruch der Vergebung beim Geistlichen (oder, wie Luther sagt, auch bei einem anderen christlichen Bruder) sich hole; aber die Vergebung ist hier wesentlich keine andere, als die, welche ein bußfertiger Glaube auch ohne das durchs Evangelium überhaupt gewinnen kann; und bei jener absolvierenden Zusprache fehlt ein von Christus eingesetzter sakramentaler Ritus; sie fällt nach der evangelischen Auffassung nicht unter den Begriff der Sakramente, sondern unter die verschiedenen Arten der Ausspendung des evangelischen Worts als Gnadenmittels.

In betreff des Verhältnisses von contritio und fides ist ungenauen und unrichtigen älteren und neueren Darstellungen gegenüber besonders noch zu bemerken, daß nach Luthers Lehre die Zerknirschung, soweit sie dem Glauben vorangeht, keineswegs schon wahre Überwindung der Sünde und innere sittliche Erneuerung ist, daß sie vielmehr ohne Heilsbotschaft und Glauben zu einer bloßen Kainsbuße würde und eine wahrhaft gottgemäße Reue, Abkehr von der Sünde und Hingabe an Gott immer schon Glauben voraussetzt und auf ihm ruht (vgl. meine Theol. Luthers Bd 2 S. 440 ff. und zu den dort citirten Stellen z. B. den Satz der Confut. Luth. Rat. Latom., Opp. v. arg. Francof. V, p. 494: „poenitentia est immutatio quam operatur fides, donum Dei et remissio"). Andererseits aber ist Luther nicht etwa, wie A. Ritschl meint (nach ihm auch A. Harnack; auch Loofs früher in seiner Dogmengeschichte, aber nicht mehr in der 3. Aufl.), erst durch Melanchthon (Visitatorenunterricht, Augsb. Konf.) von seiner ursprünglichen Lehre, daß die wahre Buße oder Sinnesänderung erst aus dem Evangelium und Glauben an dieses komme, auf die Lehre gebracht worden, daß die Buße mit durchs Gesetz erweckten Gewissensschrecken anheben müsse (in der 2. Aufl. von „Rechtfertigung und Versöhnung" Bd 1 S. 201 hat Ritschl gar die falsche Angabe eingeschoben, daß nach L.s ursprünglichem Grundsatz „namentlich auch die Schrecken des Gewissens von der Gnade beziehungsweise von der Liebe zur Gerechtigkeit ausgehen"). Vielmehr hat L. schon ursprünglich gelehrt, daß der wahren, positiven, vom Glauben ausgehenden Sinnesänderung eine von Gott (als sein opus alienum) durchs Gesetz gewirkte, in Gewissensschrecken eintretende mortificatio vorangehen müsse. Er hat dies nur früher (wo er vorzugsweise angefochtenen Gewissen den Heilsweg zu zeigen —) nicht ebenso wie später (wo er mit rohem, gewissenshartem Volk zu thun hatte), betont, auch den Ausdruck Buße meist in jenem engeren Sinne gebraucht, vgl. oben Bd 1 S. 585 f.; Lipsius, L.s Lehre von der Buße; Sieffert, Die neuesten Forschungen über Buße und Glauben, 1896. Calvin läßt öfters die Buße überhaupt aus dem Glauben hervorgehen, so daß der Glaube als das erste Moment der Umkehr erscheint: dies bildet nun, da er unter Buße eben schon wahren Haß der Sünde aus Liebe zur Gerechtigkeit versteht, nicht, wie Lutheraner wollten, einen Gegensatz gegen jene lutherische Lehre; charakteristisch bleibt aber allerdings der Unterschied, daß Calvin nicht auch die Bedeutung der vorgängigen terrores für die Buße so betont: vgl. ThStK 1886 S. 460ff.; Loofs, Dogmengesch.[3] S. 432. Doch erklärt auch er (was dort übersehen ist) poenitentia zugleich in jenem weiteren Sinn, wonach sie anhebt mit einem metus irae Dei, dieser ad quaerendum remedium uns treibt und erst aus dem Glauben hieran dann die wahre innere repurgatio und reformatio kommen kann: so im Comm. in Acta Apost., zu cap. 20, 21. Innerhalb der lutherischen Kirche bestritt Agricola die Anwendung der Gesetzespredigt bei der Buße, wo durch sie nach der lutherischen Lehre eben jene terrores geweckt werden sollten; ihm zufolge sollte die ganze Sinnesänderung wesentlich nur durch den Zug der in Christus und seinem Evangelium dargebotenen göttlichen Liebe gewirkt werden: s. oben Bd 1 S. 586, 40 f.

Im Gegensatz gegen ein veräußerlichtes Christentum und einen toten Glauben ohne Hinkehr des Herzens und Willens zu Gott drang hernach der Pietismus darauf, daß

mit der Buße als wahrer Sinnesänderung Ernst gemacht werde; ähnlich in England der Methodismus. Insbesondere handelte sichs hiebei um die fundamentale Buße oder Bekehrung; dem Pietismus zufolge, der die lutherische Lehre von der Taufwiedergeburt festhält, ist diese insgemein notwendig als Rückkehr zur Taufgnade, trotz deren die als Kinder Getauften noch in einen Stand der Sünde und des Fleisches zu geraten pflegen (vgl. d. A. Wiedergeburt); nach Wesley tritt die Neugeburt überhaupt noch nicht im Taufakt als solchem, sondern erst in persönlicher Buße oder Bekehrung ein.

Im Zusammenhang damit trat auf pietistischer Seite die Behauptung auf, daß zu solcher wahrhafter Buße ein gewaltiges und auch längere Zeit währendes inneres Ringen, herber Kampf mit Sünde und Fleisch und eine bis zur Verzweiflung sich steigernde Traurigkeit notwendig gehöre und der Christ eines solchen Prozesses in seinem Leben und des Moments, wo es bei ihm zum Durchbruch gekommen, sich bewußt sein müsse („Bußkampf", mit Berufung auf Worte wie das ἀγωνίζεσθε Lc 13, 24, ferner Mt 11, 12; Ga 5, 17). Spener selbst war weit entfernt von solchen Übertreibungen; er erinnert vielmehr nachdrücklich daran, daß Gott nicht mit allen seinen Kindern auf eine Weise verfahre, einige wohl durch lange Schmerzen, ja wie durch eine Hölle führe, jedoch bei andern es gelinder gehen und sie kaum die Kraft des Gesetzes vor dem heilenden Troste des Evangeliums verspüren lasse (Theologische Bedenken Bd 1 S. 162 f.; Bd 2 685 f.; Bd 3, 588); auch das natürliche Temperament und der leibliche Zustand wirke bei solchen Unterschieden mit (Letzte Theologische Bedenken Band 3 S. 39). Wohl aber quälten beschränkte Anhänger des Pietismus mit solchen Forderungen sich und andere. In diesen Anschauungen ist z. B. auch Zinzendorf herangewachsen und hat in ihnen anfangs sich bewegt, demgemäß auch an seinem eigenen Bekehrtsein längere Zeit schmerzlich gezweifelt, bis er zur Überzeugung gelangte, daß dieselben verkehrt seien und Christen schon von Kindheit auf still in den Heiland hineinwachsen können (s. d. A. Zinzendorf und H. Plitt, Zinzendorfs Theologie Bd 1). Zwischen Epigonen des Spenerschen Pietismus und zwischen orthodoxen Lutheranern kam es über die Buße und Wiedergeburt namentlich mit Bezug auf diese Frage zu Kontroversen in kleinen Schriften und Predigten; vgl. Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der luth. Kirche Bd 5 S. 477 ff. 492 ff. 553 ff. (Disputationsschrift von Joch in Wittenberg De desperatione salutari 1730 und Streit ihretwegen; insbesondere Streit von Predigern, welche durch die fürstlich mecklenburgische Herrschaft in Dargun herbeigezogen waren, mit Rostocker Theologen und andern Orthodoxen, — Schrift von H. C. Ehrenpfort, „Das Geheimnis der Bekehrung ꝛc.", 1736, und von C. H. Zachariä", Der in Gottes Wort und unsern symbolischen Büchern wohlbegründete Bußkampf ꝛc., andererseits Disputation J. C. Burgmanns zu Rostock De luctu poenitentium in demselben Jahre). Die Differenzen blieben indessen, soweit sie in Lehrausführungen sich herausstellten, doch immer nur relative. Wichtiger war das praktische Geltendmachen extremer Standpunkte in dieser Frage. Maßvoll und vermittelnd ist sie z. B. von J. G. Walch selbst a. a. O. S. 919 ff. erörtert worden. — Bei Zinzendorf drohte nachher vielmehr eine Neigung ähnlich der des Agricola: daß die innere Umwandlung nur auf göttliche Liebeszüge und das Gefühl von ihnen zurückgeführt, die Bedeutung und der Ernst des strafenden Gesetzes verkannt würde. Ganz beim Sinne der reformatorischen und der biblischen Lehre von der μετάνοια aber ist er darin geblieben, daß er öfters gegen den Ausdruck „Buße" sich erklärte, weil damit im gewöhnlichen Sprachgebrauch der Gedanke an ein Abbüßen durch Geldzahlung oder Strafe und Pein sich verbinde. Dagegen kam nun bei ihm und seiner Gemeinde der Brauch auf, bei Christus mit Bezug auf sein Leiden für uns und auf sein Ringen unter solcher Pein in Gethsemane und am Kreuz wie von einem „Büßen" so auch von einem „Bußkampf" zu reden.

Der Methodismus dringt, indem er wahrhafte Bekehrung fordert, besonders darauf, daß der Christ der dem Glauben zugesicherten Versöhnung auch wirklich gewiß werde im Gefühl freudiger Beseligung. Hiernach soll der Bußfertige im lebhaften Gefühl seines Sündenelends mit Gebet ringen, bis ers erlangt hat. Gedrungen wird ferner dabei auf das „Heute, so ihr seine Stimme höret" u. s. w. Mit jenem Ringen, auf das in den Gottesdiensten durch Ansprache und Gemeindegebet fördernd eingewirkt wird und in welchem einzelne Stunden lang sich bewegen, verbinden sich oft auch krampfartige körperliche Zufälle. Am weitesten ist der Methodismus hierin in Amerika gegangen und besonders bei den großen Feldversammlungen, wo auf Erweckung einer großenteils

ganz im sinnlichen Leben befangenen Volksmasse hingearbeitet wird. In Amerika ist auch der Brauch aufgekommen, solche Teilnehmer an den Gottesdiensten, welche sich von Schmerz über ihre Sünde und einem Trieb nach Bekehrung ergriffen fühlen, auf besondere Bänke vor den Altar einzuladen, damit sie dort der Fürbitte der Gemeinde empfohlen und durch diese in ihrem Kampf unterstützt würden („Angstbänke" genannt bei Nichtmethodisten, „Betaltar für Bußfertige" in dem „Handbuch des Methodismus von L. S. Jakoby, Prediger der bischöflichen Methodistenkirche 1833" S. 379ff.). Vor einer Überschätzung äußerer Kundgebungen des Bußkampfs in Rufen, Schreien, Niederfallen und Aufspringen u. s. w. und vor Gefahren, welche damit sich verbinden, ist immer auch von Methodisten gewarnt worden; auch in Amerika sind jene Exzesse nicht so häufig, wie es nach manchen Schilderungen scheinen könnte, und ohnedies ist der englische Methodismus hierin weit besonnener und ruhiger; aber jene Methode der Bekehrung wird trotz der Verirrung, die an sie sich knüpfen möge, für richtig und heilsam erachtet.

Mit den Pietisten stimmte der Rationalismus und Supranaturalismus darin überein, daß sie mit allem Ernst eine wirkliche Umkehr des Willens mit guten Vorsätzen und Früchten in der Buße forderten. Aber jener kannte den herzlichen, das Heil ergreifenden und das ganze neue Leben begründenden Glauben nicht mehr, und auch dieser verstand nicht mehr genügend die Bedeutung desselben eben fürs Werden und Wirken eines neuen guten Willens (vgl. z. B. noch in der 2. Auflage von Hahns Lehrbuch des christlichen Glaubens § 106 f. die Stellung des Glaubens erst hinter einer „von der gottgefälligen Traurigkeit durch den Beistand des göttlichen Geistes in den redlichen Gemütern gewirkten gründlichen Änderung des inneren Lebens"). Auch auf die praktische Christenlehre, ja noch bis auf neuere lutherische Darstellungen derselben hat dieser Mangel eingewirkt (vgl. ZPK 1875 S. 326ff.). Dagegen erklärt Schleiermacher, indem er in der Bekehrung die Buße als Verknüpfung von Reue und Sinnesänderung neben den Glauben als Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi stellt, nachdrücklich negativ, daß aus einer bloß durch das Gesetz entstehenden Reue eine der Sünde entgegengesetzte Richtung sich noch nicht entwickeln könne, positiv, daß die wahre Bekehrungsreue erst aus der Anschauung der Vollkommenheit Christi entstehe; die negative Aussage trifft mit der echt reformatorischen Auffassung zusammen, wiewohl nicht zugleich der Gegensatz gegen die des Agrikola in ihr enthalten ist; die positive Aussage läßt freilich den Unterschied von der reformatorischen Idee des Glaubens nicht verkennen. Nicht minder (jedoch im Ausdruck nicht verhüllt) weicht von dieser die Lehre Ritschls von Buße und Glauben ab, während derselbe für die Agricolasche, angeblich ursprünglich lutherische Lehre das Wort nimmt: Nach ihm soll der Wille vermöge der Bejahung des dem Guten zukommenden Wertes die Sünde verneinen, und der Glaube ist wesentlich Richtung des Willens auf Gott als den höchsten Zweck mit Vertrauen auf die göttliche Leitung (nicht vor allem nur Vertrauen auf Gottes die Schuld vergebende Gnade); der Sinn rechter Reue ist („Unterricht in der christlichen Religion" § 49) „Streben nach dem gemeinschaftlichen guten Endzweck unter der Vorstellung, daß man als Glied der christl. Gemeinde für die Sünde überhaupt nicht mehr vorhanden ist". Ähnlich W. Herrmann (in ZThK 1891 S. 28ff.), der hierfür einen Satz aus Luthers S. de poenit. (einen „Ansatz, in welchem Luther stecken geblieben" sei), aber nicht dessen Grundgedanken aufnimmt: der neue Mensch werde geboren, indem der Sünder hingerissen werde von der Schönheit sittlicher Güte, wie diese in persönlichen Beispielen sich ihm überwältigend darstelle. Dagegen vergleiche besonders Lipsius a. a. O. S. 151 ff. Die Frage ist, ob der Sünder so zur Richtung seines Willens auf Gott sich bringen oder durch jene Schönheit sich überwältigen und fortreißen läßt, wenn nicht das schöne Gute als von Gott gefordertes jene Erschütterungen oder terrores in seinem schuldbewußten Gewissen hervorgebracht hat und ihm zugleich von dem vollkommen guten Gotte die Vergebung zu gläubigem Ergreifen dargeboten wird. — Unter den neueren Darstellungen der Buße, welche wieder in den ursprünglichen evangelischen Standpunkt sich vertieft haben, ist besonders die in Chr. F. Schmids († 1852) „Christlicher Sittenlehre" hervorzuheben. Zugleich vom Geist der Brüdergemeinde ist beeinflußt die eindringende Ausführung in Herm. Plitts „Evangelischer Glaubenslehre 1863". Weiter vgl. namentlich Fr. H. R. Frank in seinem „System der christlichen Sittlichkeit" (von mir, über Glaube und Buße, in meinem „Der Glaube und seine Bedeutung" u. s. w. 1895 S. 214 ff., und über die Stellung von Gesetz und Evangelium schon in den JdTh 1869 S. 54 ff.). J. Köstlin.

Bußgürtel s. Cilicium.

Bußkampf s. Buße S. 590, 9.

Bußpriester s. die A. Pönitentiarius und Neltarius von Konstantinopel.

Bußpsalmen. Die katholische Kirche unterscheidet unter diesem Namen Ps 6. 31. 37. 50. 101. 129. 142 (nach der Zählung der Vulgata) von den übrigen Psalmen. Die Erzählung des Possidius über Augustins letzte Tage: Sibi iusserat psalmos davidicos, qui sunt paucissimi de poenitentia, scribi, ipsosque quaterniones iacens in lecto contra parietem positos diebus suae infirmitatis intuebatur et legebat (vit. Aug. 31), macht wahrscheinlich, daß die Zusammenstellung dieser 7 Psalmen jünger ist als Augustin. Möglich, daß sie gerade durch die Notiz des Possidius veranlaßt wurde. Im 7. Jahrh. war sie bekannt. Das ergiebt sich aus Cassiodor zu Ps 6; MSL 70. Bd S. 60; vgl. S. 65 und zu Ps 142 S. 1014. Schon er hat sie mit den sieben remissiones peccatorum in evangeliis zusammengestellt: baptismus, passio martyrii, eleemosyna, quod et nos remittimus peccata fratribus nostris, quod convertit quis peccatorem ab errore viae suae, abundantia caritatis, poenitentia (s. Orig. hom. II in Levitic. S. 31 f. ed. Wirceb.). Seitdem wurden die Bußpsalmen vielfach kommentiert, auch im Privatgottesdienst und in der Liturgie gebraucht. Das römische Ritual ordnet das Gebet derselben pro infirmis, dum sacro liniuntur oleo, an.

In der evangelischen Kirche wurde die Bezeichnung beibehalten, vgl. Luthers Auslegung der sieben Bußpsalmen von 1517 und 1525 (WW EA 37. Bd S. 340), ohne daß jedoch die Bußpsalmen sonderliche gottesdienstliche Verwendung finden.

(Herzog †) Hauck.

Bußtag. Buße ist Gottes Forderung an die in die Sünde gefallene Menschheit. Sie bleibt die stete Aufgabe des einzelnen Christen, wie der christlichen Gemeinde. Die Pflicht zur Buße ist denn auch von der Gemeinde Gottes zu allen Zeiten erkannt worden, und die Anerkennung derselben hat auch ihren offenkundigen Ausdruck gefunden in der Feier allgemeiner Bußtage. An diesen Tagen soll die Gemeinde als Ganzes Buße thun und bei Gott die Gnade der Vergebung suchen für alle Sünden, insonderheit für diejenigen, welche durch ihre Verbreitung in weiteren Kreisen so recht eigentlich Sünden der Gemeinde geworden sind. Diese allgemeine Buße soll dann rückwirkend die einzelnen Glieder der Gemeinde an ihre speziell persönlichen Sünden erinnern und sie hiewegen zur Buße anregen, soll ihnen zum Bewußtsein bringen, daß die Sünde des einzelnen mit der Sünde der Gesamtheit im innigsten Zusammenhang steht. Leidet ein Glied, so leiden die andern mit. Vgl. 1 Ko 12, 26; Eph 4, 16.

In Israel war der Versöhnungstag (3 Mos 16) ein allgemeiner Bußtag. Die an demselben dargebrachten Opfer galten allen Sünden des ganzen Volkes (3 Mos 16, 16). An diesem Tag mußte gefastet werden, und der Ausdruck hiefür: „beuget eure Seelen" (3 Mos 16, 29; vgl. auch Mt 9, 15 das von Jesu gebrauchte Wort *πενθεῖν* zur Erklärung von *νηστεύειν*) wies von der äußeren Übung auf das innere Wesen, auf die Demütigung und Buße des Herzens hin. Fortan finden wir in und außerhalb Israel noch außerordentliche allgemeine Bußtage, welche in Zeiten besonders schwerer Bedrängnisse des Volkes angeordnet wurden. Vgl. Ri 20, 26; 1 Sa 7, 5 ff.; 31, 13; Joel 1, 13 ff. und Jo 3. Mt 12, 41.

In den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche ließ man dem Sonntag, der als Auferstehungstag des Herrn als Freudentag begangen wurde, zwei auf das Leiden des Herrn bezügliche Bußtage vorangehen. Diese waren der Mittwoch und der Freitag (s. d. A. Fasten). Neben diesen die rechte Feier des Sonntag vorbereitenden Bußtagen kamen auch kürzere oder längere Bußzeiten in Brauch, welche die gesegnete Feier der Hauptfeste anzuregen bestimmt waren. Dem Osterfest ließ man eine vierzigtägige Bußzeit, die Quadragesima genannt, vorangehen (s. den angef. A.). Etwas später, als die Quadragesima, erhielt auch die Zeit vor Weihnachten einen gewissen, wenn auch nicht so streng ausgeprägten Bußcharakter. Bei Maximus von Turin (um 450) findet sich die erste Spur, die Tage vor Weihnachten zur innerlichen Vorbereitung auf den Geburtstag des himmlischen Königs zu benützen.

Schon in der alten Kirche finden wir ferner Bußtage, welche an den Wechsel der Jahreszeiten im Naturleben sich anschließen. Es waren die sogenannten Quatembertage, mit welchen jeder der vier Jahreszeiten ihr Bußtag gegeben ward (s. den angef. A.). In einzelnen evangelischen Landeskirchen hatte sich die Quatemberfeier lange erhalten; in der englisch-bischöflichen und in der katholischen Kirche besteht sie noch. In der evangelischen Kirche ist nur der Quadragesima ein gewisser Bußcharakter verblieben und in den Gottesdienstordnungen der verschiedenen Territorien ausgeprägt. Die eingehende Betrachtung des Leidens Jesu, das innerliche Mitdurchleben desselben, welches die gottesdienstlichen Übungen der evangelischen Kirche in der Passionszeit anstreben, führt an und für sich in die Buße des Herzens. Es trägt aber diese Zeit auch äußerlich durch das Verbot öffentlicher, rauschender Belustigungen u. s. w. noch einen gewissen Bußcharakter, wenn dieser auch bei der Entfremdung großer Massen von der Kirche und der immer weiteren Zurückziehung des staatlichen Schutzes einer stillen Feier dieser Zeit mehr und mehr zurücktritt.

Strenger tragen den Bußcharakter nur noch die seit der Reformation in den einzelnen Ländern aufgekommenen allgemeinen Buß- und Bettage, bei denen wir außerordentliche und jährlich wiederkehrende zu unterscheiden haben. Die außerordentlichen sind von christlichen Fürsten in Zeiten allgemeiner schwerer Trübsale angeordnet worden. So ließ z. B. Kurfürst Johann Georg I. von Sachsen im Jahre 1633 wegen des allgemeinen Elendes infolge des dreißigjährigen Krieges einen Buß- und Bettag ausschreiben. Im Kurfürstentum Brandenburg gab der Türkenkrieg Veranlassung, in den Jahren 1664 und 1683 allgemeine Fast-, Buß- und Bettage auf den ersten Mittwoch jeden Monats anzuordnen. An ihre Stelle traten dort seit 1698 vierteljährige Bußtage, seit 1773 nur ein einziger. In den Jahren der großen Teuerung 1770—1772 wurde in mehreren evangelischen Kirchen Deutschlands alle Mittwoch ein Bußtag gefeiert. Bei Ausbruch des französisch-deutschen Krieges 1870 wurde vom König von Preußen ein außerordentlicher Bußtag für das ganze Königreich angeordnet.

Selbstverständlich wechselt bei den außerordentlichen Bußtagen die Zeit ihrer Feier; aber auch bei den jährlich wiederkehrenden herrscht bezüglich der Zahl und des Tages der Feier in den verschiedenen Ländern noch keine Übereinstimmung. Mecklenburg hatte vier Bußtage: am Freitag nach Invokavit, am Karfreitag, am Mittwoch nach dem 16. Oktober und am Mittwoch nach dem 14. Dezember. Hannover hatte 3 Bußtage: am Karfreitag, am Mittwoch nach dem 16. Oktober und am Mittwoch nach dem 14. Dezember. Zwei Bußtage hatten: Königreich Sachsen, nämlich Freitag vor Okuli und Freitag vor dem letzten Trinitatissonntag, Sachsen-Weimar und Gotha Karfreitag und Freitag nach dem I. Advent. Nur einen Bußtag hatten: Hessen am Palms., Baden am letzten Trinitatiss., die Schweiz am S. nach dem 14. September, Braunschweig am Mittwoch nach dem 7. November, Bayern und Württemberg am S. Invokavit (W. außerdem einen monatlichen Bußtag), Preußen und Anhalt am Mittwoch nach Jubilate. Für Einführung eines für das ganze evangelische Deutschland gemeinsamen Bußtages trat schon seit 1852 die Eisenacher Konferenz der deutschen evangelischen Kirchenregimente ein. Bis jetzt ist soviel erreicht, daß in Preußen und den meisten nord- und mitteldeutschen evang. Landeskirchen der Mittwoch vor dem letzten Sonntag nach Trinitatis als Bußtag landesgesetzlich bestimmt und eingeführt wurde. In Bayern hat die Generalsynode von 1893 dem kirchenregimentlichen Vorschlag zugestimmt, „daß ein zweiter jährlicher Bußtag am Mittwoch vor dem letzten Trinitatissonntag für den Fall anzuordnen sei, daß eine solche Feier für die Angehörigen beider christlicher Konfessionen in Norddeutschland zur Einführung gelangt und auch in Bayern eine solche gemeinsame Feier mit Sicherheit in Aussicht genommen werden könne". Da diese Voraussetzungen bis jetzt nicht eingetreten sind, so feiert die evang. Kirche in Bayern wie schon seither nur den Sonntag Invokavit als allgemeinen Bußtag.

Was die Art der Feier der Bußtage betrifft, so haben die verschiedenen Kirchenordnungen, wenn sie auch im einzelnen differieren, doch das Gemeinsame, daß sie die öffentliche Vermahnung zur Buße, das Sündenbekenntnis und das Gebet um Vergebung, das Gedenken des Gerichtes Gottes und Stille für das äußerliche Leben vorschreiben. Die sächsische Kirchenordnung von Jonas vom Jahr 1539 verlangt, daß in den Städten alle Mittwoch und Freitag nach der Predigt die Litanei gesungen und in den vier Quatembern eine Woche lang gehalten werde. Die brandenburgische Kirchenordnung vom Jahr 1540 setzt jährliche Buß- und Bettage für die alten Litaneitage (d. 25. April und den drei Tagen vor Himmelfahrt) mit der Bestimmung fest, „die Mißbräuche ab-

zuthun und alle Gebete und Gesänge dahin zu richten, daß wir alle unsere Not und Anliegen bei niemand anders denn dem Herrn Christo suchen und von ihm Hilfe bitten sollen". In der von Butzer und Melanchthon verfaßten Kölnischen Reformation von 1543 wird der Quatemberfasten gedacht. Die Kirchenordnung für die Landgrafschaft Hessen von 1566 verordnet in betreff des ordentlichen Bettages: „derselbe wird am Sonntag vorher angekündigt, und die Ältesten beraten sich mit den Dienern des Wortes über die Sachen, deren die Gemeinde in der Predigt vermahnt und erinnert werden soll. Sind seit dem letzten Bettage Ärgernisse vorgefallen, so werden die fehlenden Personen vorgefordert und ermahnt, und es wird darüber beratschlagt, wie den eingerissenen Lastern gewehrt werden könne. Die Obrigkeit aber wird ermahnt, der Kirche in dieser Beziehung Hilfe zu leisten, weil sie Gott darüber Rechenschaft zu geben schuldig ist". Der Gottesdienst beginnt mit zwei Bußpsalmen, darauf folgt die Litanei, die Predigt mit Gebet und Vaterunser, und zum Schluß ein Gebet um Gnade und Vergebung der Sünden. Ein Edikt vom Landesherrn verordnet, daß an den Bettagen die Pforten der Städte und Flecken, sowie die Kaufläden geschlossen bleiben. Eine Art der Feier, deren Nachahmung unserer Zeit, in welcher bei vielen der innere Ernst und die äußerlich würdige Begehung so sehr vermißt wird, zu empfehlen wäre!

Dekan Lic. **Sommer.**

Butler, Joseph, Bischof von Durham, gest. 1752. Litt. über ihn: Bartlett, Memoirs of B., 1839; Pynchon, Bishop B., 1889; vgl. ferner die Ausgaben der Analogy, die fast alle kürzere oder längere Biographien B.s bieten (von Fitzgerald, Wilson, Duke und Wilkinson (1847), Chalmers und Swainson (Handbook); Passmore, Ethical Discourses (mit ausführlichen biogr. Zugaben, vgl. unten unter B.s Werke), Philadelphia 1855; W. L. Collins, Joseph B., London 1881; Cooper, Hist. of Butler, Durham 1883; Pointz, Truth of Christianity, 1872; Encyclop. Britann. unter B.; Dictionary of Nat. Biography unter B. Ueber B.s Leben, Anschauungen, Einfluß auf Mit- und Nachwelt sind ferner zu vergleichen: Hunt, Relig. Thought in England, vol. II u. III; Pattison, Essays and Reviews; Farrar, Critical History of Free Thought; Lecky, History of Rationalism, 1869; Ch. J. Abbey and J. H. Overton, English Church in the 18. century, 2 voll., 1878; Leslie Stephen, History of Religious Thought in England in the 18. century, vol. I; J. Stoughton, Religion in England under Queen Anne & the Georges, 2 voll. Auch J. Napier, Lectures, Lond. 1846 enthält einiges Brauchbare.

B., geb. d. 18. Mai 1692 in Wantage, Berkshire, war der jüngste Sohn eines Leinwandhändlers, der sich vom Geschäfte zurückgezogen hatte. Nachdem er in seiner Vaterstadt die elementaren Kurse vollendet, setzte er seine Studien an den Akademien von Gloucester und Tewksbury unter der Leitung tüchtiger Schulmänner fort, um nach väterlichem Wunsche (nonkonformistischer) Geistlicher zu werden. Secker, der nachmalige Erzbischof von Canterbury, war in Tewksbury B.s Schulfreund.

Schon in diesen Vorbereitungsjahren zog der junge B. nicht nur die Aufmerksamkeit seiner Lehrer, sondern der theologischen Welt überhaupt auf sich. Es geschah dies durch zwei Briefe, in denen der 21jährige Jüngling Ende 1713 Dr. Samuel Clarke, einen der angesehensten theol. Schriftsteller der Zeit, bescheiden, aber freimütig wegen der unlogischen Beweisführungen in seiner Demonstration of the Being and Attributes of God angriff. Der Hieb war so scharf, der Gegenbeweis so tief und klar, daß Clarke auf den Angriff des Anonymus mit dem Ernste und der Vorsicht, die einem ebenbürtigen Gegner gebühren, öffentlich antwortete; später hat er, da die B.schen Sätze ihm sachlich bedeutsam schienen, ihre Aufnahme in den Anhang zur Demonstration angeordnet; seitdem finden sich die B.schen Ergänzungen in allen Auflagen des Clarkeschen Buches.

Diese frühe Beschäftigung mit den die damalige theologische Welt bewegenden Gedanken veranlaßte B. schon in Tewksbury zu einer gründlichen Prüfung der von ihm bis dahin vertretenen nonkonformistischen Theologie. Er kam dabei zu der Überzeugung von der Unhaltbarkeit ihrer Hauptsätze und trat, um sich für den staatskirchlichen Dienst vorzubereiten, 1714 in das Oriel College, Oxford, ein. Hier verband ihn eine auf gleichen Anschauungen und Bestrebungen ruhende Freundschaft mit dem jungen Talbot, dem zweiten Sohne des Bischofs von Durham, die für seine spätere Laufbahn von Bedeutung wurde. Auf Talbots und Clarkes Empfehlung wurde er, nachdem er die Weihen erhalten, 1718 zum Kaplan an der Roll's Chapel ernannt.

Hier hielt er während der 8 Jahre seines Amtslebens jene viel genannten Predigten, die neben der Analogy seinen theologischen schriftstellerischen Nachruhm begründet

haben. Ohne jedes populäre Element suchten diese Vorträge durch energische und nüchterne Erfassung der behandelten Fragen, durch logische Geschlossenheit und überraschende Schlüsse mehr die Bedürfnisse einer geistig angeregten Zuhörerschaft als der einfachen Gemeinde zu fördern: wissenschaftliche Gedankenführungen, die in schulmäßiger Schwerfälligkeit die abstrakte These begründen und deshalb auch trotz der Bemühungen Seckers, der in den spätern Auflagen die Sprache vereinfachte, ohne Anziehungskraft für weitere Kreise blieben. Aber in hohem Grade zeitgemäß insofern, als sie dem deistischen Drängen der Epoche auf Befreiung vom positiven Christentum und einer gesunden Mystik sich entgegensetzten und mit zwingender Kraft nachwiesen, daß die deistische Leugnung der Möglichkeit und Thatsächlichkeit der Offenbarung, der Weissagung und der Wunder mißlungen sei.

Schon 1721 erhielt B., von Bischof Talbot empfohlen, die Pfarrei Houghton bei Darlington und 1725 diejenige von Stanhope, eine der reichsten Pfründen Englands. Hier verbrachte er, nachdem er 1725 seine Stelle an der Roll's Chapel aufgegeben, sieben Jahre in pastoraler Thätigkeit, die freilich nach der Sitte der Zeit in der Pflege der Seelsorge keineswegs ihre Hauptaufgabe erblickte. Seine persönlichen Gaben und Neigungen lagen überhaupt nicht auf diesem Gebiete. Er gehörte der seltenen Klasse jener Verstandesmenschen an, die in der abstrakten Spekulation nicht nur ihre Hauptbeschäftigung, sondern geradezu den einzigen wahren Genuß des Lebens finden. Wie ein selbst unschuldigen Freuden des Lebens abgewandter Philosoph fand er die Befriedigung seiner Wünsche in der Welt des Gedankens, der Meditation. In späteren Jahren, als er das Bistum Durham zu verwalten hatte, suchte er, wo immer seine bischöflichen Amtspflichten es zuließen, dem lauten Getriebe des Lebens entfliehend und einer trübernsten, beinahe melancholischen Lebensauffassung zugewandt, die Einsamkeit, die dem gelehrten und scharfsinnigen Denker die Freude am Gedankenspiele nicht wehrte. Jetzt aber, in der ländlichen Abgeschiedenheit vom geistigen Verkehr der Universität abgeschnitten, sehnte er sich aus dem abgelegenen Pfarrdorfe in eine zugleich regsamere und anregendere Welt zurück. Auch seine Freunde suchten ihn auf dasjenige Gebiet, das ihm die freiere Entfaltung seiner Eigenart gestattete, hinüberzuziehen.

Durch die Vermittlung Seckers wurde er 1733 vom Lordkanzler Talbot zu dessen Kaplan in London ernannt, und nachdem er zum Doctor of Civil Law promoviert war, mit einer Pfründe in Rochester belohnt. In demselben Jahre, in welchem das Hauptwerk seines Lebens, die Analogie, ihn mit einem Schlage in die Reihe der ersten Geister seiner Zeit erhob, 1736, wurde er zum Geheimsekretär der Königin Karoline ernannt. Dieser hohen Frau, die an den geistigen Bewegungen der Epoche lebhaften Anteil nahm, stand er in dem letzten Jahre ihres Lebens als geistlicher Berater und persönlicher Freund sehr nahe. Täglich wurde er abends von 7—9 Uhr zu ihr befohlen und besprach mit ihr, in Vortrag und Unterhaltung, die religiösen und philosophischen Fragen des Tages. Die Vorträge, die er der nach tieferer Begründung ihrer religiösen Ueberzeugung verlangenden Königin hielt, waren im wesentlichen auf die Zurückweisung der deistischen Angriffe gerichtet und versuchten die Unhaltbarkeit der damals allgemein verbreiteten Idee von der bloßen Vernünftigkeit des Christentums nachzuweisen. Es sind im wesentlichen die auch in der Analogie wissenschaftlich verarbeiteten Gedanken.

Schon im Jahre 1736 starb die Königin. Auf ihrem Totenbette hatte sie den Mann, dem sie Förderung und Vertiefung ihres Innenlebens verdankte, dem Wohlwollen des Königs empfohlen. Infolgedes erhielt B. 1738 das Bistum Bristol. Als er 1740 zum Dekan von St. Paul's, London, ernannt wurde, gab er seine einträgliche Pfarre Stanhope auf und widmete sich den Pflichten seines oberhirtlichen Amtes in der Weise des altenglischen Prälatentums. Mit selbstloser Freigebigkeit verwandte er in dieser Bristoler Episode auf den Ausbau von Kirchen, insonderheit seines bischöflichen Palastes, eine bei weitem größere Summe, als ihm sein Bistum überhaupt während der ganzen Verwaltung einbrachte. In Fällen äußerer Not griff er stets mit helfender Hand ein. Er ging in der Regel nicht ohne größere Geldsummen aus, die er zur sofortigen Befriedigung der stets an ihn herantretenden Bitten austeilte. Seine besondere Sorgfalt wandte er der entbehrungsreichen Lage seiner niederen Geistlichkeit zu. Obgleich seine innere Art einer ernsten, weltflüchtigen Lebenshaltung zuneigte, entsprach er doch den äußeren Anforderungen, die in jener Zeit an einen Bischof gestellt wurden, durch würdevolles, oft glänzendes Auftreten. An drei Abenden der Woche empfing er als Haupt der Diöcese die vornehme und begüterte Gesellschaft seiner Kirchenprovinz an gastfreier Tafel, lud aber regelmäßig die Bedürftigsten der Untergeistlichen dazu.

Als Dekan der Londoner Hauptkirche wurde er häufig zu öffentlichem Auftreten durch Übernahme von Predigten bei festlichen Anlässen genötigt. Die von ihm bei diesen Gelegenheiten gehaltenen Reden sind gedruckt worden und erscheinen in späteren Ausgaben immer als Anhang zu den von ihm zuerst veröffentlichten Predigten in der Roll's Chapel.

Im Jahre 1746 zog ihn der König als Privatsekretär (Clerk of the Closet of the King) in seine Dienste, und in dieser Stellung soll ihm 1747 Canterbury angeboten, einer unverbürgten Nachricht zufolge von ihm aber mit der Bemerkung abgelehnt worden sein, er sei zu alt, um einer fallenden Kirche noch aufhelfen zu können. Im Jahre 1750 endlich wurde ihm das große Bistum von Durham übertragen. In der ersten Ansprache an seinen Klerus hatte er die Wichtigkeit der äußeren kirchlichen Formen in der scharfen These, daß für Frömmigkeit und Christentum die Ceremonien notwendig seien, betont. Diese Äußerungen wurden ihm in Verbindung mit der Thatsache, daß er in seiner bischöflichen Kapelle zu Bristol ein weißes Marmorkreuz aufgestellt hatte, später zum Vorwurf gemacht: er sehe die inhaltslosen heidnischen und römischen Ceremonien mit allzu günstigem Auge an und sei dem Aberglauben nicht mit der nötigen Entschiedenheit entgegengetreten. Die Ansprache wurde nicht nur zu seinen Lebzeiten (1752) scharf angegriffen (A Serious Enquiry into the Use and Importance of External Religion), sondern in völlig grundloser Weise auch 15 Jahre nach seinem Tode in einer Flugschrift: The Root of Protestant Errors examined der Verdacht gegen ihn ausgesprochen, er sei geheimer Katholik gewesen und im Schoße der römischen Kirche gestorben. Bischof Halifax von Gloucester hat indessen in seiner 1786 erschienenen Vorrede zu der von ihm veröffentlichten Charge B.s die völlige Unhaltbarkeit dieser Verdächtigung mit schlagenden Gründen nachgewiesen.

B. selbst aber wurde diesen Kämpfen schon 2 Jahre nach der Übernahme des Durhamer Bistums entrissen; er starb in Bath den 16. Juni 1752. In der Kathedrale von Bristol wurde er bestattet; über seinem Grabe erhebt sich seit 1834 ein Monument mit einer vom Dichter Southey verfaßten Inschrift. Seinem ausdrücklichen Wunsche gemäß wurden nach seinem Tode alle bei ihm vorgefundenen Manuskripte verbrannt. —

In jüngeren Jahren hatte B. es in einem Briefe an Dr. Clarke als seine Lebensaufgabe bezeichnet, die Wahrheit zu finden. Diese Aufgabe hat er in den beiden berühmten Büchern, die seinen Namen in der Erinnerung der Mit- und Nachwelt erhalten haben, in seinen Roll's Predigten und in der Analogie zu lösen versucht.

Die Predigten erschienen 1726, die Analogie 1736. Beide Werke greifen in entscheidender Weise in die litterarischen und religiösen Kämpfe der Epoche ein.

Die Analogie — ihr vollständiger Titel lautet: The Analogy of Religion, natural and revealed, to the Constitution and Course of Nature — war damals die vollständigste und gründlichste Antwort auf die Einwände des Deismus gegen die geoffenbarte Religion. Merkwürdig ist, daß sie, der litterarischen Sitte der Zeit durchaus zuwider, keine Kontroverse hervorrief. So scharf und erschöpfend erschienen damals den theologischen Wortführern B.s Beweise, daß kein Gegner an ihm sich die Sporen zu verdienen wünschte. In der theologischen Litteratur Englands hat sie bis jetzt ihren Platz bewahrt. Von ihr sind nachhaltige und tiefe Einflüsse auf Männer, die die abweichendsten Weltanschauungen vertreten, ausgegangen. Nach ihrem eigenen Bekenntnisse sind J. H. Newman, der römische Kardinal, und der radikale Philosoph James Mill B. für ihr inneres Leben aufs tiefste verpflichtet. Sie dürfen in dieser Beziehung vielleicht als zwei von einem gemeinsamen Centrum divergierende Linien bezeichnet werden.

B.s Untersuchungen sind der Ertrag zwanzigjähriger Studien, eine Zusammenfassung der rationalistischen Beweisgründe in streng logischer Ordnung, und mit sorgfältiger Erwägung jedes der einzelnen Sätze, durch welche der Deismus seinen Einspruch gegen die Offenbarung zu begründen versuchte.

B. selbst sah sein Buch keineswegs als einen absoluten, theoretischen Beweis für die Wahrheit des Christentums an. Er wollte Schwierigkeiten, die in dem Geiste der Zeit ihren Ursprung hatten, zu beseitigen versuchen. Die deistische Kontroverse ist also überall vorausgesetzt; B. bekämpft seinen Gegner nicht direkt, nennt ihn auch nicht bei Namen; nur von Tindals Werk (Christianity as old as Creation, 1730) finden sich unverkennbare Spuren in seiner Beweisführung.

Er trat in den Kampf ein, als die deistische Spekulation eben ihren Höhepunkt erreicht hatte. Die Bedeutung seines Angriffs kann deshalb nur im Zusammenhange mit der deistischen Philosophie jener Zeit verstanden werden.

Diese Religionsphilosophie, die in ihren ersten Anfängen auf Lockes Essay on the Human Understanding zurückzuführen ist, hatte in dem Versuche, alle menschliche Erkenntnis, ihre Grenzen und das Maß ihrer objektiven Giltigkeit zu ermitteln, die Wahrheit und das Vorhandensein aller angeborenen Vorstellungen verneint. Im Verstand ist nichts, was nicht zuerst in den Sinnen war. Erkenntnis ist nicht Wissen, nicht Besitz von Ideen, sondern Verknüpfung der durch die sinnliche Wahrnehmung (Sensation) und innere Wahrnehmung (Reflexion) uns zugeführten Ideen. Angeborne Erkenntnis giebt es nicht. Die Seele des Menschen, einem weißen, unbeschriebenen Blatte gleich, d. h. an sich ohne jede Vorstellung, erlangt diese erst durch die (innere und äußere) Erfahrung. Also nur diejenigen Sätze, deren Wahrheit wir durch Untersuchung und Entwicklung der Begriffe vermittelst der Empfindung und Reflexion finden, können als vernunftgemäß gelten; Sätze, deren Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit auf diesem Wege nicht gefunden werden kann, gehen über die Vernunft hinaus, sind unvernünftig. Auf sie geht der Glaube. — Das Leben des Menschen muß ein vernunftgemäßes sein; und soweit die Religion einen Anteil an diesem Leben haben will, muß sie den Beweis ihrer Vernunftgemäßheit erbringen: das Christentum muß vernünftig sein. Was diesem Maßstabe nicht entspricht, ist zu beseitigen. Als Mysterium kann es nicht in klare Ideen gefaßt werden, widerspricht also dem Denken. Toland stellte sich in seinem Werke: Das Christentum kein Geheimnis, folgerichtig die Aufgabe, mit Ausscheidung aller Offenbarungselemente die Vernünftigkeit der Religion Christi nachzuweisen.

So hatte der Deismus versucht, die natürliche Religion zur Norm und Regel der positiven, offenbarten zu erheben. Er hatte alle seine Kräfte daran gesetzt, seinen Hauptgedanken, das freie Begreifen der dem menschlichen Geiste an sich unfaßbaren Offenbarung, durchzuführen, aber er hatte finden müssen, daß der Geist dem ihm gegenüberstehenden Stoffe nicht durchaus gerecht zu werden vermochte, und daß er auf seinem reflektierenden, subjektiven Standpunkt weder für das historisch Gegebene, noch für die spekulative Wahrheit empfänglich war.

An den Sätzen Tindals: alles Wahre, Echte an der Religion, auch der offenbarten, ist so alt wie die Schöpfung, gehört also der natürlichen Religion an, das Christentum ist nur insofern Religion, als es mit der natürlichen Religion übereinstimmt, es ist nichts neues, sondern identisch mit der natürlichen, oder vielmehr Wiederherstellung der durch den Aberglauben entarteten Religion — setzten die Gegner ein. Hatte Tindal, der große Apostel des Deismus, in seinem eben genannten Werke, das als das deistische Grundbuch anzusehen ist, die geoffenbarte Religion naturalisiert, so fingen seine Gegner, in erster Linie Stebbing, der Calov Englands, an, das Umgekehrte zu thun, zu supranaturalisieren. Eine natürliche Theologie, sagten sie, ist unvollkommen. Sie liegt in ihren Tiefen keineswegs für den erkennenden Verstand klar da. Auch für das reine Denken hat sie Schwierigkeiten. Sie hätte überhaupt nicht entstehen können, wenn nicht die Offenbarung ihr zu Hilfe gekommen wäre. Auch die edelsten heidnischen Philosophen haben vom Dasein Gottes, seinen Eigenschaften, der Unsterblichkeit ganz falsche Vorstellungen gehabt, und positiv fügt Stebbing hinzu, daß diejenigen, die vermöge ihrer Vernunft in religiösen Dingen überhaupt das Richtige erkannt, dies der Erkenntnis von Wahrheiten, die von der Offenbarung vermittelt werden, verdanken.

Die Realität und die Unabhängigkeit der natürlichen Religion von der geoffenbarten wurde also den Deisten von ihren Gegnern in der Hauptsache zugegeben; geleugnet wurde die Identität beider und der Satz, daß jene, verglichen mit der christlichen, vollkommen zureichend sei. Die absolute Vollkommenheit komme nur der geoffenbarten Religion zu, welche vor der natürlichen sehr wesentliche Vorzüge habe.

An dieser Stelle nun setzt B. mit seinem *apologetischen* Angriffe ein. Die absolute Gewißheit der göttlichen Selbstoffenbarung in der Natur und die auf diese Offenbarung gegründete Vollendung der Religion gegenüber der Ungewißheit und den sonstigen Mängeln des Traditionsbeweises, wie sie Tindal (Christianity as old as Creation) vertrat, verwarf er. Den Vertretern dieser Schule rief er zu: Ihr behauptet, daß das Gesetz der Natur absolut vollkommen und absolut gewiß ist. Ich werde euch zeigen, daß genau dieselben Schwierigkeiten, die ihr auf dem Gebiete der Offenbarung aufzuzeigen euch bemüht, auch in der Natur sich finden, und daß die Leugnung des göttlichen Ursprungs auf dem einen Gebiete logischer- und notwendigerweise zur Leugnung desselben Ursprungs auf dem andern Gebiete führt. Die Beweiskraft des traditionell-geschichtlichen Beweises für die Wahrheit des Christentums gebe ich preis; aber durch den Nachweis einer Analogie

zwischen Wesen und Organismus der Natur einerseits und der Offenbarung andererseits mache ich die (natürliche) Philosophie dem Glauben dienstbar und suche in den sichtbaren Dingen den Typus und Wahrheitsbeweis für die Vorgänge in der höheren unsichtbaren Welt des Glaubens.

Welches ist das Ziel seines Beweises? Er beabsichtigt nicht, eine Philosophie der Religion zu liefern. Er will nur verteidigen, er will nichts weiter, als andern zu dem helfen, was er als die große und einzige Aufgabe seines Lebens ansah — die Wahrheit zu finden. Er verwendet die Beweismittel, mit denen er die Zweifel in der eignen Seele überwunden hat. Die Sache ist ihm alles; um Fluß der Sprache, anmutige Wendung, um Wohllaut und Ebenmaß bemüht er sich nicht; nur die rhetorischen Formen seiner Zeit, These, Einwand, Gegenweis, Teil und Unterteil u. s. w. hält er fest. Jeder seiner Sätze gleicht einem wohlüberlegten Schachzuge. Die Kraft seines Beweises liegt in der meisterhaften Beherrschung des Stoffes und der glücklichen Verarbeitung des Einzelbeweises in die Gesamtdarstellung; insofern ist es zu bedauern, daß hier nur die Hauptgedanken kurz wiedergegeben werden können und Einzelheiten als mit den Zwecken der RE. nicht vereinbar beiseite gelassen werden müssen; erst durch diese tritt die Eigenart der Gedankenführung klar zu Tage.

B. teilt sein Buch in zwei Teile; der erste handelt von der natürlichen, der zweite von der geoffenbarten Religion. Im ersten Teile wird nachgewiesen, daß die gewöhnlichen, gegen die natürliche Religion gerichteten Einwände im bekannten Naturverlauf ihre Analogie und deshalb keine Beweiskraft haben; im zweiten wird der gleiche Beweis für das Christentum erbracht.

Die natürliche Religion lehrt uns, daß den Menschen nach diesem Leben ein anderes bevorsteht (cap. 1), daß jedem Menschen sein Lohn oder seine Strafe dereinst zu teil wird (c. 2), daß diese Vergeltung in einem nahen Verhältnis zur sittlichen Beschaffenheit des Menschen auf dieser Erde steht (c. 3), daß unser gegenwärtiges Leben eine Prüfung (c. 4), eine Art sittlicher Erziehung für das zukünftige ist (c. 5), daß aus der Idee der Notwendigkeit giltige Einwendungen gegen diese Wahrheit nicht erhoben werden können (c. 6), und daß von der Thatsache aus, daß die religiösen Dinge nur bis zu einem gewissen Grade bekannt sind, ein Einspruch gegen ihre Beweiskraft und Wahrheit nicht erfolgen kann (c. 7). — Im 2. Teile legt B., nachdem er die hohe Bedeutung und den Wert des Christentums nachgewiesen (c. 1), die gegen die Religion der Wunder erhobenen Einwände dar (c. 2) und weist die Unfähigkeit des Menschen zur Beurteilung des Wesens der Offenbarung auf, wobei der Nachweis geliefert wird, daß schon im Begriffe der Offenbarung die Möglichkeit verstandesmäßiger Einwände liege (c. 3). Im 4. Kapitel wird das Christentum als System, vom menschlichen Geiste nur unvollkommen begriffen, betrachtet, im 5. seine grundlegenden Sätze: die Mittlerschaft Christi und die Versöhnung der Welt durch einen Heiland, im 6. die thatsächlichen Mängel der Offenbarung und die behaupteten Mängel des Offenbarungsbeweises, im 7. die Einwände gegen den Spezialbeweis für die Wahrheit des Christentums und endlich im 8. die allgemeinen Einwände gegen den aus der Analogie zwischen Natur und Religion genommenen Beweis besprochen.

Mit der Fundamentalfrage der natürlichen Religion: Giebt es eine Unsterblichkeit der Seele? beginnt das 1. Kapitel. Alle Lebensanalogien, antwortet B. in seiner nachmals berühmt gewordenen Ausführung, führen uns zu dem Schlusse, daß wir nach dem Tode in einem höheren Zustande weiter leben werden: We find it to be a general law of nature in our own species, that the same creatures, the same individuals, should exist in degrees of life and perception, with capacities of action, of enjoyment and suffering. And in other creatures the same law holds. Thus all the various and wonderful transformations of animals (change of worms into flies, birds and insects bursting their shell etc.) are to be taken into consideration here. But the states of life, in which we ourselves existed formerly in the womb and in our infancy, are almost as different from our present mature age, as it is possible to conceive any two states or degrees of life can be. Therefore, that we are to exist hereafter in a state as different from our present, as this is from our former, is but according to the analogy of nature, according to a natural order or appointment of the very same kind with what we have already experienced. — Gegen die Möglichkeit dieser Thatsache können also weder aus der Erfahrung, noch aus der Vernunft Gründe beigebracht werden; die Unsterblichkeit ist nicht wider die Vernunft, sie ist wahrscheinlich.

Haben wir aber nach unserem Tode ein weiteres Leben vor uns, so kann dies nach der Analogie des gegenwärtigen ein glückliches oder ein unglückliches sein. Dann ist es für uns von höchster Wichtigkeit, nach den Bedingungen dieses Glücksstandes zu forschen. Wiederum zeigt uns die Erfahrung, daß unser Wohlbefinden und Elend von unserem Verhalten abhängig ist, und beide Gaben keineswegs unterschiedslos verteilt sind. Ferner wissen wir aus Erfahrung, daß die Handlungen des Menschen nicht lediglich als die Folgen von Tugend und Untugend Lohn oder Strafe finden. Daß die Verteilung hier auf Erden noch keine vollkommene ist, ist eine rein zufällige und vorübergehende Erscheinung. Wir dürfen also mit großer Wahrscheinlichkeit schließen, daß die göttliche Weltregierung eine sittliche ist, vermöge welcher die Tugend einmal Lohn, das Laster Strafe findet. Die Annahme, daß wir uns in Bezug auf die Zukunft in einem ähnlichen Zustande befinden, kann also nicht unvernünftig sein.

Endlich könne die Thatsache, daß auf dem religiösen Gebiete für den Menschen manches unbegreiflich sei, keineswegs als Argument gegen die Wahrheit der Religion geltend gemacht werden, da auch in dem gewöhnlichen Verlaufe und der Organisation der natürlichen Dinge erfahrungsmäßig sehr vieles dunkel und unaufgeklärt bleibe.

Wir sehen, auf der ganzen Linie der Beweisführung wird von B. von der Erfahrung der gegenwärtigen Weltordnung auf die Vernünftigkeit und Wahrscheinlichkeit einer anderen höheren Ordnung, eines zukünftigen Lebens geschlossen. Die Schlußfolgerung geht über die Grenze des bekannten Erfahrungsgebietes hinaus auf Gesetze einer andern Welt, zu denen die Erfahrung nicht reicht. Aber der Erfahrungsbeweis kann nur für die Erfahrungswelt Geltung haben, und insofern täuscht sich B. über die Bedeutung und die Kraft seines Analogiebeweises.

Die Lehren der natürlichen Religion sind, heißt es weiter im ersten Teile, ihrem Wesen nach weder der Erfahrung noch der Vernunft zuwider. Wir dürfen sie als glaubwürdig annehmen. Den positiven Beweis aber für ihre Wahrheit und ihre Ergänzung finden wir in der Thatsache der geoffenbarten Religion, die uns nicht nur jene Lehren enthüllt hat, sondern auch weitere höhere Gesetze feststellt, in deren innerstes Verständnis das natürliche Erkennen nicht zu dringen vermag.

Auch hier geht B. von den Voraussetzungen seiner Gegner aus. Die geoffenbarte Religion, hatte Tindal in Christianity as old as Creation erklärt, ist nichts anderes, als eine Wiederholung der Wahrheiten der natürlichen Religion. Offenbarung im strikten Wortsinne ist unmöglich. — Offenbarung, antwortet B., ist wenigstens nicht unmöglich. Sie ist verworfen worden, weil sie über die Sphäre der Vernunft hinausliegt und vom menschlichen Verstand nicht begriffen werden kann. Aber gilt dasselbe nicht von der Natur? Giebt es nicht auch im gewöhnlichen Verlaufe der Dinge eine ganze Reihe von unbegreiflichen, dunklen Vorgängen? In Wahrheit dürfen wir vom Menschen sagen, daß er nichts weiß. Ist es denn dann unvernünftig anzunehmen, daß es auch in der Offenbarungswelt Dinge giebt, die das Maß und die Grenzen unserer Intelligenz überschreiten? Wenn wir nicht einmal auf dem Vernunftwege den natürlichen Verlauf der Erdendinge erklären oder voraussagen können, dürfen wir denn dann erwarten, daß wir diesen Einblick in die viel höheren und größeren Gedanken der göttlichen Vorsehung besitzen? Jedenfalls ist soviel klar, daß aus unserer Naturerfahrung ein Argument gegen die Möglichkeit der Offenbarung nicht hergeholt werden kann.

Weiter: giebt man auch zu, daß es die Aufgabe der Vernunft ist, dieses geoffenbarte System zu prüfen und dasselbe zurückzuweisen, falls es sich als unmögliches nachweisen läßt, so zeigt doch eine genauere Untersuchung seiner einzelnen Sätze und Vorschriften, daß sich weder in den einzelnen Forderungen, noch in ihrem Verhältnis zu einander Schwierigkeiten oder Undenkbarkeiten finden, die nicht auch auf dem Naturgebiete wiederkehrten. — Geoffenbarte Religion ist also nichts Unvernünftiges. Die Analogien der Natur und der natürlichen Religion nötigen uns vielmehr, auf ihre Wahrheit zu schließen.

Und endlich wird die Frage aufgeworfen, wie ein System, das den Anspruch auf göttliche Offenbarung erhebt, diesen Anspruch zu begründen versucht, so ist zu antworten: durch den von Anfang der Welt bis in die Gegenwart reichenden historischen Beweis, die Erfüllung der Prophetie und durch die thatsächlich geschehenen Wunder. Diese letzteren bilden einen integrierenden Teil der biblischen Erzählung. Ihre Darstellung, einfach, ungekünstelt, schmucklos, harmoniert mit der übrigen Erzählung, und sie dürfen genau denselben Anspruch auf geschichtliche Wahrheit machen wie die übrigen Teile der biblischen Geschichte, die man so lange als echt ansehen muß, als nicht der Beweis des

Gegenteils geliefert ist. Allgemeine, nicht auf Erkenntnis der Dinge, sondern bloßem Vermuten beruhende Einwendungen vermögen natürlich nicht, diese historische Wahrheit des Christentums zu erschüttern. Paulus erwähnt in einem unzweifelhaft echten Briefe (1 Ko) Wundergaben, nicht etwa in großsprecherischer Weise, sondern gelegentlich, wie eine ihm und den Adressaten ganz genau bekannte Sache, um vor ihrem Mißbrauche zu warnen. Was haben gegen eine derartige bestimmte, historische Thatsache allgemeine Bedenken für eine Bedeutung? Was aber die Erfüllung der Weissagungen angeht, so ist darauf hinzuweisen, daß manche von ihnen noch dunkel für uns sind, und daß wir andererseits viele und große Perioden der Weltgeschichte noch nicht kennen. Wir sind deshalb oft nicht im stande, ihre genaue Erfüllung in den nachfolgenden Ereignissen aufzuweisen. Aber schon aus der allgemeinen Erfüllung der Prophetie ergiebt sich ein starker Beweis ihrer Wahrheit. Von der Erfüllung derjenigen Prophetien, die unserem Verständnis klar sind, dürfen wir den Schluß auf die Wahrheit der uns noch unverständlichen machen. Können wir auch nicht in Bezug auf jeden einzelnen Punkt ihre Erfüllung behaupten, so ist doch die von allen Seiten zugegebene Allgemeinerfüllung für sie ein Beweis von hervorragendem geschichtlichen Werte. —

Es können also weder aus der Natur, noch aus der Vernunft begründete Einwände gegen die geoffenbarte Religion erhoben werden. Das ist B.s These. Von den Voraussetzungen seiner Gegner aus ist ihm dieser Nachweis zweifellos gelungen, und gerade darin liegt die Bedeutung seiner apologetischen Untersuchungen für die Theologie seiner Zeit. Der Versuch, den Waffen des Deismus gegen die metaphysischen Elemente des Christentums schärfere entgegenzustellen, allen von der damaligen Religionsphilosophie erhobenen Einwänden begegnet zu sein und jedes von ihr verwendete Argument der Reihe nach beleuchtet zu haben, ist Butler allerdings geglückt, nicht aber — und das ist für die Beurteilung des Werkes wohl festzuhalten — der Versuch, das Wesen der Religion auf eine neue philosophische Grundlage gestellt und neu begründet zu haben. Es fehlt die originale Spekulation ganz, und für die formale Ausarbeitung ist die Überfülle der Gedanken nicht vorteilhaft gewesen. Die Bedeutung der Untersuchungen liegt vielmehr in der Methode. Nur der theologische Beweis ist in seiner Art neu. Er kam nicht nur den Forderungen der Zeit entgegen, sondern überraschte, weil er die Voraussetzungen, welche das angegriffene Freidenkertum arglos zugab, mit glücklichem Erfolge aufnahm und zur Stärkung der supranaturalen Überzeugungen verwandte. Ein Philosoph im strengen Sinne des Wortes darf deshalb B. nicht genannt werden. Er wollte es auch nicht sein. In die Tiefen jener philosophischen Probleme, auf denen jeder Versuch einer Neubegründung der Religion zu ruhen hat, dringt er nicht vor. Doch wäre es ungerecht, eine Antwort auf Fragen, die seine Zeit nicht kannte, von ihm zu verlangen. Dem Deismus seiner Zeit versetzte er den Todesstoß; für das moderne Freidenkertum hat die Analogie B.s kaum noch Beweiskraft. — Die Stärke des Buches liegt überhaupt nicht in der positiven, sondern in der polemischen, negativen Seite der Darstellung, indem B. zeigt, daß alles, was auf dem Gebiete des Christentums Schwierigkeiten für das Verständnis bietet und deshalb Einwendungen ausgesetzt ist, in der Natur seine „Analogie" hat.

Nicht auf diesem besonderen Gebiete der Religionsphilosophie ruhen die starken Wurzeln von B.s Kraft. Verdankt er seinen berühmten Namen auch in erster Linie der Analogie, als Moralphilosoph ist er bedeutender denn als Religionsphilosoph. In der Analogie sowohl wie in seinen Predigten ist das Gewissen und seine alles beherrschende Macht Anfang, Mittel und Ende des Beweises. Sittlichkeit, Pflicht ist sein Losungswort. Die christliche Religion, und darunter verstand er diejenige der englischen Staatskirche, war für ihn ein moralisches System göttlichen Ursprungs, durch einen besonderen Akt der göttlichen Vorsehung der Menschheit enthüllt, dessen innere Wahrheit auf dem Wege der evidences nachweisbar war. Immer ging er beweisend von der sittlichen Natur des Menschen, von seinem Verhalten aus und unternahm von dieser Grundlage aus eine Neuuntersuchung der christlich religiösen Idee.

Diese seine Bedeutung für die Ethik ist bisher keineswegs in genügender Weise anerkannt worden; und doch ebenso groß wie als Apologet ist er als Ethiker. Der Begründung seiner Moral sind die oben erwähnten Roll's Predigten gewidmet. Von ihnen enthalten namentlich die drei ersten so wertvolle Beiträge zur Wissenschaft der Ethik, daß englische Theologen nicht anstehen zu behaupten, daß „in dem langen Zwischenraum zwischen Aristoteles und Kant dieses spezielle Gebiet keine wertvollere Bereicherung erfahren" habe. Dem Griechen war B. verwandt durch seine Methode

in den Untersuchungen über die Ziele der menschlichen Natur; an Kant erinnert er durch die Konsequenz, mit der er die absolute Giltigkeit des Sittengesetzes betont.

Seine Ethik geht von teleologischen Fragen aus. Jedes Werk, sagt er, in der Natur sowohl wie in der Kunst ist ein System, und jedes Ding ist nicht um sein selbst willen da, sondern hat einen Zweck. Welches ist der Zweck des Menschen? Er ist in der Welt und kann seinen Fähigkeiten nach so oder so handeln. Welche Handlungsweise entspricht seiner wahren Natur? Unsere Natur, sagt B., ist angepaßt für die Tugendübung, nicht wie Hobbes behauptet, für selbstische Zwecke, für die Erreichung höchsten Wohlbefindens und Vermeidung des Schmerzes. Ein Blick auf die Thatsachen des Lebens lehrt vielmehr, daß die allseitige Entwicklung der Kräfte des Menschen sich nur im Gemeinschaftsleben vollziehen kann, er ist *φύσει πολιτικός*. Nach B.s Meinung ist die Summe der praktischen Moral diese: die Menschheit ist eine Gemeinschaft mit gegenseitigen Beziehungen, die Gesellschaft hat allgemeine Interessen, allgemeine Ziele, und Pflicht eines jeden ist es, diesen Zielen und Interessen zu leben.

Die menschliche Natur, sagt B. weiter, ist beherrscht von drei Affekten, von der Selbstliebe, dem Wohlwollen und dem Gewissen. Selbstliebe und Wohlthätigkeitssinn sind keineswegs einander entgegengesetzt. Die Affekte sind weiter nichts als der Ausdruck eines gewissen natürlichen Verlangens nach Dingen, die uns mangeln. Besitzen wir diese Dinge, so ist der Trieb befriedigt. Gegenstand, Ziel des Verlangens sind also gewisse Dinge, Zustände, welche den Affekt befriedigen. Das Vergnügen ist nicht Ziel des Affekts, sondern der natürliche Begleiter der Befriedigung. Die Selbstliebe strebt andererseits nach dem Wohlbehagen des Individuums, und Wohlbefinden ist nichts anderes als die Befriedigung der Einzelwünsche.

In einem System aber, einem Organismus bestehen die Teile nicht für sich, sondern für das Ganze. Nur in Verbindung mit dem Ganzen erfüllen sie ihre vollkommene Idee, ihren wahren Begriff, indem sie sich der Reflexion oder dem Gewissen als einem Universalprinzipe unterordnen. Die Aufgabe des Menschen besteht also nicht darin, den einzelnen Trieben, z. B. der Selbstsucht, sondern dem Gewissen die Herrschaft zu lassen. Das Gewissen ist eine Realität in uns; es ist das moralische Prinzip, das unserer Natur eingepflanzt ist. Alle Beweggründe unseres Handelns, auch die Selbstliebe, stehen unter seiner Herrschaft, seinem Urteil. Absolute Herrschaft, Autorität sind seine konstituierenden Momente. Gehört aber diesem Prinzipe der Reflexion (Principle of Reflexion, sonst von ihm auch Reflex Principle of Approbation genannt) das Gebiet der Beweggründe unseres Handelns an, so ergiebt sich, daß Tugend darin besteht, diesem unverfälschten, wahren Gesetze der Natur Folge zu leisten.

Wir sehen, die Thatsache des Gewissens als wesentliches Moment der menschlichen Natur, hält er mit Energie fest. Ihm ist der Mensch zuerst ein moralisches, von einem höheren Gesetze beherrschtes Wesen. Aber über das Gewissen selbst, seine Natur, seinen Ursprung, sein Verhältnis zur Selbstliebe, zur Bildung und Vernunft, zu den einzelnen Handlungen des Menschen, endlich über seine Beziehungen zur sittlichen Weltordnung, zu dem höheren göttlichen Willen ringt sich B. zu voller Klarheit nicht hindurch. Es ist nicht leicht, bei ihm zu erkennen die Art, wie, und die Gebiete, auf welchen dasselbe seine Thätigkeit eintreten läßt, wie und warum es die eine Handlung billigt, die andere verwirft. Gerade da, wo für eine praktische Lebensbetrachtung die Schwierigkeit beginnt, läßt uns B. im Stiche. Sein ethischer Grundgedanke hat nicht die Fähigkeit, sich zu einem System der aktuellen Pflichtenlehre zu entwickeln, denn der menschliche Wille und die praktische Vernunft bleiben in seinem System ohne Ansatz. Der Nachdruck liegt bei ihm auf dem Begriff der Tugend, den er a priori konstruiert. Was Tugend ist, sagt er, weiß jeder Mensch. Nach Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und nach dem Wohl der Gesamtheit hat sie zu streben. Sie steht zur menschlichen Natur in dem Verhältnis einer voraus bestimmten Harmonie. —

Der Hauptvorwurf, den englische Moralisten diesen Sätzen B.s gemacht haben — denn die Wissenschaft der Ethik in Deutschland hat ihn wohl aus Unkenntnis seiner Werke überhaupt noch nicht zu würdigen sich bemüht (Feuerlein, Fichte, Wuttke, Trendelenburg erwähnen ihn überhaupt nicht; Vorländer widmet in seiner Geschichte der Philosophie, Moral, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen, Bolingbroke 15, Butler 3 Seiten) — ist der Mangel an Konsequenz. B. habe seine Untersuchungen bis in ihre letzten Ausläufer nicht durchgeführt, namentlich habe er das Gebiet der besonderen Pflichtenlehre, auf das einzugehen für ihn in der Voraussetzung und dem Zwecke seiner Untersuchungen zwingende Veranlassung vorlag, nicht in den Kreis seiner Be-

trachtungen gezogen. Andererseits ist ihm wie keinem andern vor ihm auf dem klaren Grunde der Lebenserscheinungen und -thatsachen eine Erklärung der menschlichen Natur gelungen, die jedem auf Selbstsucht gegründeten System schnurstracks zuwiderläuft. Und mit den tief ins praktische Leben einschneidenden Sätzen, daß es ein Übel in der Welt giebt, daß das größte Übel die Sünde ist, endlich daß Gott die Sünde haßt, hat er in Zeiten der Gefahr die schlummernde Seele seines Volkes wiedergeweckt und diesem die Bahnen zu neuer religiöser Vertiefung aufgethan. —

Butlers **Werke**: Fifteen Sermons preached at the Roll's Chapel, 1726; The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature; to which are added two brief dissertations, first of Personal Identity, sec. of the Nature of Virtue, 1736 (beide Werke, insbesondere die Analogie, sind seitdem oft gedruckt worden, vgl. oben unter den Quellen); Six Sermons preached upon public occasions (in verschiedenen Jahren, von 1739 an, veröffentlicht); A Charge delivered to the Clergy of Durham, 1751. — Diese bilden den Inhalt seiner „Sämtlichen Werke“, deren 1. Ausgabe 1804 in Edinburgh erschien; seitdem sind auch von den S. W. viele Neudrucke erfolgt; die am meisten gerühmte Complete Edition of B.s Works ist die 2bändige Oxforder vom J. 1844. Die Analogie hat jüngst in dem früheren Premierminister W. E. Gladstone (The Analogy of Religion, natural and revealed etc. by W. E. G., Oxford 1896, Clarendon Press, 2 voll.) einen begeisterten Herausgeber und Lobredner gefunden. Ferner: Some Remains, hitherto unpublished, of J. Butl., ed. Ed. Steere, Lond. 1853; Ethical Discourses of Bishop B., edit. Prof. Passmore, Philadelphia 1855 (enthält eine ausführliche Biographie B.s). **Rudolf Buddensieg.**

Butterbriefe, Butterwoche s. Lacticinia.

Buttlar, Eva von, gest. nach 1717, und die Buttlarische Rotte. Thomasius, Vernünftige aber nicht scheinheilige Gedanken über allerhand gemischte philosophische und juristische Händel III, 208—624, Halle 1725; Keller, Die Buttlarische Rotte in Niedners Zeitschrift für histor. Theologie 1845 Heft 4; Goebel, Geschichte des christl. Lebens in der rhein.-westphäl. Kirche II, 778—809, Koblenz 1852.

An diese Namen knüpft sich die häßliche Geschichte einer traurigen Verirrung, für welche der Pietismus nimmermehr verantwortlich gemacht werden darf, wenn sie auch äußerlich mit ihm zusammenhängt. 1670 zu Eschwege in Hessen von Eltern lutherischer Konfession geboren, als einziges Kind einer schon 52 Jahre alten Mutter und eines noch älteren, schon in ihrer frühesten Kindheit sterbenden Vaters, wurde Eva von Buttlar am Hofe ohne jeden Religionsunterricht erzogen und, 17 Jahre alt, 1687 an einen französischen Refugié de Vésias, Hof- und Tanzmeister in Eisenach, verheiratet. Die Ehe war ohne Neigung geschlossen, daher unglücklich, überdies kinderlos. Immerhin führte Eva zehn Jahre lang als galante Hofdame ein vergnügtes, leichtsinniges Leben, bis sie vom Pietismus ergriffen, genauer gesagt vom Rektor Bockerodt in Gotha erweckt wurde. Im ausschließlichen Verkehr mit Pietisten wurde sie bald zur schroffen Separatistin, so daß sie nicht nur mit ihrer früheren Lebensweise brach, sondern auch von ihrem Manne sich lossagte und sich als Witwe ansehen zu dürfen meinte, aber auch die Teilnahme am kirchlichen Gottesdienst verweigerte und in kurzem, nachdem sie, die jugendlich reizende Frau, in den von ihr gehaltenen Versammlungen großen Zulauf und Beifall gefunden, mit ihren Anhängern am 2. Januar 1702 in Allendorf in Hessen eine neue besondere christliche Gemeinde oder eine sogenannte christliche und philadelphische Societät bildete, wie es deren nach englischem Vorbild in den Niederlanden und Westdeutschland schon mehrere gab. Die geheime Lehre dieser Societäten war die nahe Erwartung des tausendjährigen Reiches und die darauf gegründete Notwendigkeit des völligen Ausganges aus Babel, der verderbten Kirche, und die Verwerfung der gewöhnlichen Ehe als einer nur fleischlichen und sündlichen tierischen Gemeinschaft, sogar die Ertötung der sinnlichen Lust durch schauderhafte Greuel. Eva von Buttlar trieb den Frevel wider die Natur und doch zugleich die Hingabe an die natürliche Lust aufs höchste, indem sie durch schauerliche Maßregeln die Folgen der Unzucht verhütete, wohl aber die geschlechtliche Gemeinschaft aller Gemeindeglieder unter einander und sonderlich mit ihr selbst als ganz rein, ja als heilbringend darstellte, da sie die Eva, unser aller Mutter, die himmlische Sophia sei. Diese wildeste Befriedigung sinnlicher Lust wagte man als Bereitung auf den Eintritt in das tausendjährige Reich zu feiern und mit Schriftworten

wie HL 5, 4 zu sanktionieren. Aus Allenstein ausgewiesen, flüchtete man nach dem Wittgensteinischen, der damaligen allgemeinen Zufluchtsstätte aller aus religiösen Gründen Verfolgten. Aber auch dort mußte das Gericht eingreifen, so schamlos waren die Greuel. Ins Gefängnis gesetzt, entfloh man den trunken gemachten Wächtern. Eva mit ihren besonderen Vertrauten, dem Theologen Winter und dem Mediziner Appenfeller, mit denen vereint sie die sichtbare und Fleisch gewordene Dreieinigkeit darstellen wollte, trat in Köln pro forma zur katholischen Kirche über, um sich dadurch vor ferneren gerichtlichen und kirchlichen Verfolgungen zu schützen. Später haben sie von diesem Akt keinen Gebrauch gemacht, ihn vielmehr stillschweigend ignoriert. Nur die katholisch vollzogene Trauung Evas mit Appenfeller ließ man zu Recht bestehen. Inzwischen erreichten die Greuel und der Wahnwitz der buttlarischen Rotte am 2. Januar 1706 in Lüde bei Pyrmont den Höhepunkt, als „Papa Winter" seine Herrschaft als „das Reich des Vaters" feierlich an Appenzeller, nun Leander genannt, abtrat, damit „das Reich des Sohnes" beginne, und zugleich die prächtig geschmückte Eva mit Handauflegung zur Mutter der Gläubigen, zur Verlobten des heiligen Geistes, zur Fürsprecherin der Gemeinde, zur Herrscherin der Erde und zur Mutter aller Kreaturen unter Besprengung, Salbung und Küssen weihte, vereidigte und krönte. Bald darauf wurde die ganze Sippschaft arretiert, Winter anfangs wegen Gotteslästerung zum Tode, Leander und Eva zu Staupenschlägen und ewiger Verbannung verurteilt. Später wurde die Strafe gemildert, auch durch Flucht vereitelt. Unter dem Namen Dr. Brachfeld ließ sich Leander mit seiner Frau Eva in Altona als praktischer Arzt nieder, und obwohl Eva hier noch einmal mit dem Geschwätz, sie werde den neuen Messias gebären, Aufsehen erregte, soll sie doch mit ihrem Manne als Glied der ev.-luth. Kirche ein ehrbares, ordentliches Leben bis zu ihrem dort nach 1717 erfolgten Tode geführt haben. D. Dibelius.

Butzer, Martin (latein. Bucerus) gest. 1551. — Litteratur: Eine Gesamtausgabe der Werke B.s ist leider nicht zu stande gekommen. Konrad Hubert, sein vieljähriger Helfer und Freund, der außer den Druckschriften B.s ausgedehnte Korrespondenz von allen Seiten gesammelt, ließ bei dem Baseler Drucker Perna einen ersten Band von B.s Werken in Folio 1577 erscheinen, dessen Titel schon zeigt, daß der Verleger die Fortsetzung aufgegeben. Dieser Band ist unter dem Namen Tomus anglicanus bekannt, weil er meistens in England verfaßte Schriften B.'s enthält. — Nachdem die Straßburger Geschichtsforscher Jung (1830) und Röhrich (1832) in ihren Forschungen zur Gesch. der Reformation den Grund zu einer geschichtlichen Behandlung B.s gelegt, hat 1860 J. W. Baum (als 3. Band des Werkes: „Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformierten Kirche") „Capito und Butzer, Straßburgs Reformatoren" nach den Quellen dargestellt. Das 400jährige Jubiläum der Geburt Butzers (1891) hat verschiedene kürzere populäre Bearbeitungen B.s hervorgerufen. F. Mentz und A. Erichson haben unter dem Titel „Zur 400jährigen Geburtsfeier Martin Butzers", jener eine bibliographische Zusammenstellung der gedruckten Schriften Butzers, dieser Notizen über den handschriftlichen Nachlaß und die gedruckten Briefe B.s, sowie ein Verzeichnis der Litteratur über Butzer veröffentlicht (Straßburg 1891). Vgl. noch Erichson, M. B. 1891; ders., Die calvin. und die altstraßb. Gottesdienstordnung, Straß. 1894 dazu: C. Kaufmann in der Prot. KZ. Bd 9 S. 203—205; Holtzmann in der ZprTh 1895; H. v. Schubert in den „Beitrr. zur Ref. Gesch., Prof. Köstlin gewidmet von P. Albrecht und A., Gotha 1896 S. 192—228; A. Ernst und J. Adam, katechetische Gesch. des Elsasses bis zur Revolution, Straßburg 1897 S. 42—72.

B. wurde geboren am Martinstag 1491, als der Sohn eines Küblers zu Schlettstadt, wo er auf der ausgezeichneten lateinischen Schule unter Kraft von Udenheim seine erste Ausbildung erhielt und bei der regen Empfänglichkeit seines Geistes der neuen humanistischen Lehrmethode folgte, die hier die alte mönchische vielleicht am frühesten verdrängt hatte. Wenn die Leute von dem sehr begabten aber armen Knaben meinten: „er werde ein Pfaff, wenn ers hinaustreiben kann", so hatte derselbe ein anderes Ideal, ein Gelehrter zu werden und dem Erasmus nachzueifern. Dazu fehlten ihm aber die Mittel, und so blieb ihm kein anderer Ausweg, als Kirche oder Kloster zu wählen. Im 15. Jahre a. 1506 trat er dem Orden der Predigermönche bei, welche sich die reformierten nannten. Butzer berichtet darüber später: „Also hab ich mich bereden lassen, weil ich zur Lehre sonst von den Meinen keiner Hilfe durfte gewärtig sein, weil ich den Mönchen glaubte, daß, wenn ich im Orden bliebe, ich nicht könnte verdammt werden, und weil ich die Schande und meiner Verwandten Ungunst fürchtete, sowie auch ein unglücklich Leben samt einem elenden Tod, wenn ich wieder austräte. Es ist also an mir das Sprichwort wahr geworden: Die Verzweiflung macht einen Mönch. Und das ist meiner Möncherei Anfang." Den Novizen, der seine Schul-

bücher zum Fortstudieren mitgenommen hatte, ließ man anfangs in Ruhe; als aber nach dem Probejahr ihm das Gelübde gegen Herzensneigung abgedrungen war, wurden ihm anstatt der lateinischen Grammatik u. a. zum Studium Mönchsschriften, Auszüge aus dem Lombarden und dem hl. Thomas in die Hand gegeben. Da er diesen keinen Geschmack abgewinnen konnte, auch mit der lateinischen Schule des Orts nicht verkehren durfte, so suchte er von dort weg nach Heidelberg zu kommen, wo ein größeres Ordenshaus und zugleich eine Universität sich befand, an der die humanistischen Studien durch Joh. Agricola zuerst eingeführt waren, damals aber noch im Kampfe mit den alten Traditionen standen. Es gelang Butzer mit Hilfe seines Priors, der dem strebsamen Jüngling die Vorteile höherer Studien gönnte, seinen Plan auszuführen. Am 31. Jan. 1517 wurde er in Heidelberg immatrikuliert. Eifrig studierte er die neuen Schriften der Humanisten, promovierte zum Baccalaureus der Theologie und zum Magister der freien Künste. Inzwischen erhielt er in Mainz die Priesterweihe. Die Briefe der Dunkelmänner, die man anfangs im Dominikanerkoster für echt hielt, fachten bald den reuchlinischen Streit an, in dem sich die beiden Parteien schärfer schieden. B. war innerlich schon entschieden. Er studierte fleißig die hl. Schrift und legte sie auch — nicht ohne Gefahr — den jüngeren Brüdern aus. Die 95 Thesen Luthers gegen den Ablaß machten den tiefsten Eindruck auf ihn. Er verschaffte sich die weiter erscheinenden Streitschriften Luthers und teilte sie einem kleineren Kreise von Studirenden der Universität, der sich um ihn gesammelt hatte, mit. Zu seiner größten Freude sollte er Luther selbst persönlich kennen lernen. Ein allgemeiner Augustinerkonvent war für April 1518 nach Heidelberg ausgeschrieben, zu dem auch Luther abgesandt war. Nachdem er die Ordensgeschäfte erledigt, hielt dieser am 25. April im Augustinerkloster eine öffentliche Disputation, zu der er seine scholastischen Gegner durch 40 den Kern der paulinischen Lehre enthaltende Sätze eingeladen hatte. Unter der großen Schar von Teilnehmern befand sich auch B., der durch das überwältigende Auftreten Luthers für die evangelische Wahrheit gewonnen wurde. Was in der öffentlichen Disputation vorbereitet war, das sollte in einer privaten Unterredung am folgenden Tage noch weiter gefördert werden. B. stellt in einem Schreiben an seinen Freund Beatus Rhenanus zu Basel Luthern bereits darin über Erasmus, daß jener offen und frei bekenne und lehre, was dieser nur verblümt andeute. Die tiefen Eindrücke, die B. von Luthers Persönlichkeit empfangen hatte, wurden befestigt durch das Studium von Luthers Schriften, besonders seiner Auslegung des Galaterbriefs. Im Jahre 1520 trat B. in Korrespondenz mit Spalatin und Luther, der am 12. Februar 1520 an Spalatin schrieb: „Da hast du ein Schreiben von Butzer, wohl des einzigen Bruders ohne Falsch in jenem Orden . . . Man darf etwas Tüchtiges von ihm erwarten". Je offener Butzer sich brieflich dem Bunde der Humanisten anschloß und für die neue Bewegung im Gegensatze gegen seine Ordensoberen auftrat, um so mehr geriet er in den Verdacht eines Überläufers. Er wurde bei dem Ketzerrichter Jakob Hoogstraten, ja vor dem römischen Stuhl selbst verklagt, und mußte befürchten, daß man ihm seine Vorlesungen verbieten, ihn seiner Würden und Ehren im Orden entsetzen, ja vielleicht noch „anders mit ihm umgehen würde". Daher in ihm der Plan gedieh, aus dem verhaßten Orden auszutreten. Ende November 1520 verließ er die Klosterzelle und fand zunächst ein Unterkommen in Speier bei seinem treuen Freunde Maternus Hatten, bischöflichem Vikar, und unterhielt von hier einen regen Verkehr mit Hutten, der auf der Ebernburg, im untern Nahethal, der Residenz Sickingens, weilte. Dessen dringender Einladung folgend, fand er hier, wie so mancher andere, eine Zufluchtsstätte. Sein Freund Hatten hatte unterdes durch einen päpstlichen Curtisanen zu Speyer für Butzer die Erlaubnis zum Austritt aus dem Orden zu Rom glücklich bewirkt. Am 29. April 1521 wurde B. in aller Form Rechtens von seinen Gelübden entbunden, und so war die ihm aufgedrungene und längst verhaßte Kutte förmlich abgelegt. B. trat in den Stand der Weltpriester über.

Vermutlich noch ehe diese Entscheidung getroffen, berief der Pfalzgraf Friedrich, der an dem klugen Manne sein Wohlgefallen empfand und zu seiner Befreiung nicht wenig beigetragen hat, ihn zu seinem Hofkaplan. Butzer begab sich nach Worms, wo Friedrich damals sich aufhielt, später folgte er ihm nach Nürnberg. Er hoffte, den Pfalzgrafen, der sich äußerlich der Reformation zuneigte, ganz für die evangelische Wahrheit zu gewinnen, überzeugte sich aber bald, daß der Leichtsinn und die Üppigkeit des Hoflebens alle besseren Regungen desselben unterdrückte. Auch seine Freunde, vor allen Hutten, drangen in ihn, die verderbliche Hofluft zu fliehen und wichtigere Dinge zu betreiben. Er nahm im Mai 1522 seinen Abschied und zog zu Sickingen, der ihm die

schöne Pfarrei Landstuhl, am Fuße seines Schlosses Lanstall, übertrug. Dort verehelichte er sich mit Elisabeth Silbereisen, einer armen tadellosen Jungfrau, die von ihren Angehörigen ins Kloster gezwungen war. B. war somit einer der ersten, welcher trotz des Spottes der Feinde und aller Bedenken der Freunde diesen wichtigen Schritt zur Befreiung des geistlichen Standes von dem verderblichen Zwang des Cölibates gethan hat.

Der Kampf, in den Sickingen sich mit dem Kurfürsten von Trier, als entschiedenem Gegner der Reformation, eingelassen hatte und der den tragischen Ausgang seiner Geschicke herbeiführte, nötigte B. noch im Jahre 1522, um Urlaub zu bitten. Er trug sich mit dem Gedanken nach Wittenberg zu gehen, aber auf der Durchreise durch Weißenburg im Elsaß, wo sich ein großes Verlangen nach evangelischer Predigt regte, glaubte er einem höheren Beruf folgen und wenigstens einstweilen als Prediger dort bleiben zu müssen. Er begründete eine evangelische Gemeinde. Predigten, die er vor dieser gehalten und im folgenden Jahre 1523 zu Straßburg als „Summary seiner Predigt" mit einer Widmung an den Rat und die Bürgerschaft von Weißenburg herausgegeben hat, gehören zu den einfachsten, aber auch kernhaftesten, die wir besitzen. Ostern 1523 stellte B. in einem öffentlichen Ausschreiben den Angriffen der Barfüßermönche folgende Artikel entgegen: Christus unser einiger Meister, dem wir allein gehorchen sollen, hat seinen Jüngern geboten, den Völkern zu lehren alles, das er ihnen befohlen hat; dieses Alles steht im Glauben zu Gott und in der Liebe zum Nächsten und mit nichten in äußerlichen Dingen (als Speisegeboten u. dgl.). Als der Bischof von Speyer sich in den Kampf Butzers mit dem Klerus mischte und B. exkommunizierte, auch nach der Niederlage Sickingens politische Gefahren die Stadt bedrohten, verließ B. Weißenburg und begab sich (Ende April 1523) nach Straßburg, wo die reformatorische Bewegung, auf verschiedene Weise vorbereitet, schon im Gange war. Matthäus Zell, Leutpriester der Münstergemeinde zu St. Lorenz, predigte unter stets wachsendem Beifall des Volkes das lautere Wort Gottes, und andere folgten seinem Beispiel. B. trat gleich in die Arbeit ein; Zell nahm den Bedrängten in sein Haus auf, wo er vor einem Kreise von Gelehrten paulinische Briefe in lateinischer Sprache auslegte, da der Bischof ihm als einem verheirateten Priester jede Amtshandlung verbot und auch der Rat ihm die deutsche Predigt in den Häusern nicht erlauben wollte. Als der Bischof (am 16. Juni 1523) den Rat aufforderte, Butzer das freie Geleit zu kündigen, damit er mit ihm als einem Gebannten handle und ihn aus der Diöcese ausweise, ließ der Rat eine Verhandlung anstellen, in der B. sein gutes Recht nach der hl. Schrift verteidigte und eine schriftliche „Verantwortung" seiner Person und Lehre abfaßte, die dem Bischof übersandt wurde. Mit dieser Schrift war B.s Stellung in Straßburg entschieden. Während der Rat ihm Schutz vor jeder Gewalt zusagte, ließ Zell ihn nun öffentlich im Münster auftreten, wo er vor einer immer größeren Schar die h. Schrift auslegte. B.s Predigten und Schriften bewirkten mit, daß der Rat einen Schritt weiter ging und am 1. Dezember 1523 durch Mandat den Predigern befahl, nichts anderes als das hl. Evangelium und die Lehre Gottes und was zur Mehrung der Liebe Gottes und des Nächsten diene, frei, öffentlich dem christlichen Volke zu predigen. Als nun der Bischof die evangelischen Prediger exkommunizierte, welche, B.s Beispiel folgend, in den Ehestand getreten waren, antwortete die Bürgerschaft durch die Wahl B.s zum Leutpriester an St. Aurelien (31. März 1524), welche Wahl der Rat bestätigte.

B. wurde nun, neben Zell, Capito und Hedio, doch in höherem Maße als diese, die Seele der Straßburger Reformation, soweit Theologen und Kirchenmänner in Betracht kommen, und übte von Straßburg aus durch Wort und Schrift, Briefe und Reisen, persönliche Beziehungen zu Kirchen- und Staatsmännern, eine hervorragende reformatorische und kirchenorganisatorische Thätigkeit nicht nur im Elsaß, sondern nach verschiedenen Ländern hin aus. 1531 vertauschte B. die Pfarrstelle an St. Aurelien mit einer solchen an St. Thomä und wurde zugleich Präsident des 1530 gegründeten Kirchenkonvents. Die Pfarrstelle an St. Thomä gab er 1540 wegen seiner vielen auswärtigen Geschäfte auf.

Während B. mit den litterarischen Vorkämpfern der alten Kirche in Straßburg, unter denen der Satiriker Thomas Murner und der Augustinerprovinzial Konrad Treger hervorragten, den Kampf aufnahm (dem letzteren hielt er den Satz entgegen: „Wir sind gott- und christgläubig und nicht kirchgläubig"), bildete er sich immer mehr zum geistlichen Wortführer der nach Reformen verlangenden Bürgerschaft und zum

Stimmführer der evangelischen Prediger dem behutsam und bedächtig vorgehenden Rat gegenüber aus. In einer Supplik an den Rat vom 31. August 1524 verlangten die Prediger entschieden Abstellung gewisser gottesdienstlicher Mißbräuche. Wie weit man auf diesem Weg geordneten obrigkeitlichen Einschreitens Ende 1524 schon vorgeschritten war, zeigt B.s Schrift „Grund und Ursach aus göttlicher Schrift der Neuerungen an dem Nachtmahl des Herrn, so man Meß nennet, Tauf, Feiertagen, Bildern und Gesang, in der Gemeinde Christi zu Straßburg vorgenommen." Als der Bauernkrieg 1525 im Elsaß tobte, nahm die Stadt Straßburg eine durchaus würdige Haltung ein. Am Osterdienstag ritten Butzer, Capito, Zell und Sturm unter Lebensgefahr in das Lager der Bauern hinaus, die leider die wohlgemeinten Ratschläge der Straßburger verachteten. Wenn auch unter großen Einschränkungen wurde die Messe in Straßburg noch fortgefeiert, bis durch wiederholte Eingaben und Gutachten die Prediger im Verein mit der Bürgerschaft es erreichten, daß am 20. Februar 1529 durch Schöffenbeschluß die Messe abgeschafft und damit die Einführung der Reformation gleichsam besiegelt wurde. Inzwischen war die Neugestaltung des gottesdienstlichen und kirchlichen Lebens längst in Angriff genommen. Die „Ordnung und Inhalt deutscher Messe" vom Jahre 1524 ist vorbildlich geworden auch für die Calvinsche Gottesdienstordnung. Besondere Aufmerksamkeit widmete B. der katechetischen Thätigkeit (nach neueren Forschungen werden ihm Katechismen von 1524, 1537 und 1544 zugeschrieben) und 1539 wurde in Straßburg die Konfirmation eingeführt. B. half auch die Grundlagen des protestantischen Schul- und Bildungswesens in Straßburg legen, wobei ihm der treffliche und eng mit ihm befreundete Johann Sturm zur Seite stand (1538 Gründung des Gymnasiums, 1544 des Studienstiftes). Als einziger unter den deutschen Reformatoren hat B. um Einführung der Kirchenzucht sich hervorragend bemüht, freilich gerade auf diesem Gebiete beim Rat und der Bürgerschaft großen Widerstand gefunden, weil man um keinen Preis wieder einer hierarchischen Bevormundung verfallen wollte. Und doch bezweckte B. nichts weniger als eine geistliche Bevormundung des Laienstandes, vielmehr war es ihm darum zu thun, das Laienelement zur selbstthätigen Mitarbeit am kirchlichen Leben und am Kirchenregiment heranzuziehen (Einführung des Laienpresbyterats durch die Kirchenordnung von 1534). B., wiewohl ein tüchtiger Exeget, war als Prediger nicht von der volkstümlichen Kraft, Schlichtheit und Kürze Luthers, was Luther ihm selbst 1536 in Wittenberg halb scherzhaft vorhielt. Doch hat er neben gelehrten und polemischen Schriften sehr beachtenswerte populär erbauliche Schriften geschrieben, unter denen hervorragen: „Daß niemand ihm selbst, sondern andern leben soll, und wie der Mensch dahin kommen mag" (1523) und „von der wahren Seelsorge und dem rechten Hirtendienst" (1538).

Diese organisierende und aufbauende Thätigkeit B.s wurde wesentlich erschwert und kompliziert durch das Auftreten verschiedener Schwärmer und Sektierer in Straßburg (unter denen die bekanntesten Carlstadt, Hetzer, Denck, Cellarius, Seb. Frank, Schwenkfeld, Melchior Hofmann, Clemens Ziegler), die zum Teil einen bedeutenden Anhang fanden. Verschiedene Warnungsschriften, Ratsmandate, Disputationen wurden durch dieselben veranlaßt, bis eine Synode von 1533 Ordnung schaffte. B.s Stellung und Auftreten diesen Sektierern gegenüber, im Unterschied von dem schwankenden Capito, zeichnet sich durch eine gewisse Entschiedenheit aus, die viel weniger durch theologische Reflexionen als durch praktische kirchliche Gesichtspunkte und Interessen bestimmt war. Seine Lehre von der Taufe z. B. hat B. entschieden unter dem Einfluß kirchlicher und kirchenpolitischer Interessen im Kampf mit den Sektierern verkirchlicht und objektiviert.

Unter den elsässischen Gebieten (außerhalb Straßburgs) hat B. namentlich um die Einführung der Reformation in der Grafschaft Hanau-Lichtenberg (1544) sich verdient gemacht. In Süddeutschland verdanken ihm Württemberg, Baden, Augsburg und Ulm besonders viel, in Mitteldeutschland namentlich Hessen, dessen Kirche er eigentlich organisiert hat. Als der Kurfürst von Köln, Erzbischof Hermann von Wied, die Reformation in seinem Gebiete einführen wollte (1542), war B. seine rechte Hand und verfaßte mit Melanchthon die Reformationsordnung für das Kölner Erzstift (1543). Die Reformation scheiterte freilich hier. Auch nach Belgien, Italien und Frankreich reichte B.s Einfluß (von England wird noch die Rede sein). Wie weit B.s Blick und sein Herz war, geht auch daraus hervor, daß er die Pflicht der Kirche zur Heidenmission deutlich erkannte und aussprach. Eine Reihe religiöser und kirchlicher Gedanken lassen sich nachweisen, in denen B. (mit anderen Straßburger Reformatoren) von dem Typus der sächsischen und der

schweizerischen Reformatoren in eigentümlicher und selbstständiger Weise abwich. Dieselben sind freilich durch die geschichtliche Entwicklung der Reformation in Deutschland in den Hintergrund getreten, haben aber doch im Elsaß und sonst nachgewirkt.

Die eben geschilderte kirchenbauende und organisierende Thätigkeit B.s ist in den allgemeinen kirchengeschichtlichen Darstellungen bisher allzusehr oder vollständig zurückgetreten hinter der Betonung seiner auf die Einigung der beiden reformatorischen Hauptströmungen gerichteten Thätigkeit, welche B. als ein „Fanatiker der Eintracht“ entfaltete. Das ist auch insofern erklärlich, als jene Thätigkeit mehr territorial beschränkt, wenn auch keineswegs eng beschränkt ist, seine unionistische Thätigkeit aber unmittelbar in den Gang der Hauptereignisse des Reformationszeitalters eingreift.

In den beginnenden Abendmahlsstreit wurde B. und die Straßburger zunächst hineingezogen durch den Aufenthalt Carlstadts in Straßburg (1524). Als der Rat denselben ausgewiesen hatte, verfaßte Butzer (am 23. November 1524) im Namen sämtlicher Prediger ein Schreiben an Luther, in welchem diese über ihr Verhalten zu Carlstadt zur Beseitigung von Mißverständnissen Bericht erstatten. Auf den eigentlichen Gegenstand des Streites, das Altarsakrament eingehend, erklären sie: „Sie lehrten mit Luther, das Brot sei der Leib Christi und der Wein sein Blut, obgleich sie die Gläubigen bei weitem mehr auf das Andenken des Todes Jesu hingewiesen, welches das einzig Heilbringende dabei sei. Man müsse vielmehr zu Herzen fassen, wozu man esse und trinke, als fragen, was man esse und trinke.“ Sie wollen also, obgleich ihre Auffassung der schweizerisch-zwinglischen nahe verwandt ist, dieselbe doch nicht als eine von Luthers Lehre verschiedene angesehen wissen. Luther richtete (15. Dezember 1524) gleich nach Empfang des Briefes an die Christen zu Straßburg ein allgemeines Sendschreiben, welches zwar sehr gemäßigt und beruhigend war, aber um so weniger Eindruck machte, als er eingestand, daß er früher auch den geistigen Genuß für wahrscheinlicher gehalten habe.

In der Schrift: „Wider die himmlischen Propheten“ ꝛc. (Januar 1525) hatte Luther bei der Widerlegung Carlstadts seinem Unwillen gegen die Straßburger hie und da Luft gemacht. Diese sahen die Eintracht bereits in Straßburg selbst bedroht, wo Nicol. Gerbel, ein Jurist, nicht höher als bei Luther schwur und sein Zuträger war. Daher wollten sie trotz des fehlgeschlagenen früheren Versuchs womöglich noch den Ausbruch des Streits verhindern und sandten in herzlicher Pietät gegen Luther, dessen hohe Verdienste sie willig anerkannten, und in dem festen Glauben an seine aufrichtige Ueberzeugungstreue den jungen Georg Casel, Lektor der hebräischen Sprache, als Unterhändler mit einem Schreiben an Luther. Sie erklärten nochmals ihr Mißfallen über Carlstadts aufrührerische Umtriebe, zeigen aber auch an, worin sie mit den Zürichern und Oberländern etwa übereinstimmen, und halten den Wittenbergern vor, daß sie selbst oft erklärten hätten, daß die fleischliche Gegenwart nichts nütze und daß alles vom Glauben abhänge. Luthers Stimmung in den Unterredungen mit Casel war eine sehr gereizte. Die ganze Sache war für ihn entschieden. Die leibliche Gegenwart im Abendmahl betonte er mehr als früher. Er ließ die lieben Herrn von Straßburg bitten, ja fleißig zu erwägen, daß sie das Licht der Vernunft nicht für das Licht des hl. Geistes nehmen; darin könne man leicht irren, und wo es geschieht, da ist der Teufel. Anfangs November 1525 kehrte Casel mit Briefen von Luther und Bugenhagen zurück, aus denen die Straßburger mit tiefem Schmerz erfahen, daß die Liebe, das Band der Vollkommenheit, zerrissen sei. Gegen die Stimme der Verketzerung von Wittenberg her, in die die aufgehetzten Nürnberger einstimmten, schlossen sich die Oberdeutschen immer mehr den Schweizern, Zwingli und Oekolampadius zu Basel, an und man erholte sich bei einander Rats zur Verteidigung sowohl als zum Angriff. Während die Wogen des Sakramentsstreites bald höher, bald niedriger gingen, erklärten sich die Straßburger in ihren Briefen zwar für die von Zwingli verteidigte Lehre, ermahnten diesen aber ernstlich, doch ja von seiner Seite nicht Anlaß zu geben, daß die Wunde unheilbar werde. Zwingli nahm alles freundlich von ihnen auf und versprach, glimpflich zu verfahren, aber Luthers Gemüt war zu sehr verbittert. Das zeigte sich deutlich, als Butzer zu seiner Übersetzung des 4. Teiles von L.s Postille aus dem Deutschen ins Lateinische in einer Vorrede (vom 17. Juli 1526) die Summe des christlichen Glaubens zusammenfaßte, von dem Abendmahl kurz nach Straßburger Auffassung redete und zu dem Texte selbst sich nur eine Berichtigung der Erklärung von 1 Ko 9 v. 24 erlaubte, in der Überzeugung, daß Luther sich an dieser Anmerkung nicht stoßen werde. Indes Luther sandte (13. September 1526) einen Brief an den Buchdrucker, daß er ihn einer

neuen Ausgabe des 4. Teiles der Postille vordrucken sollte. Die Übersetzung kann Luther nicht tadeln, aber die Vorrede nennt er eine „fluchwürdige“, und von den Anmerkungen sagt er, daß sie gehässig und giftig seien und seine Postille „kreuzigten“. Gegen die Sakramentierer zieht er los als gegen verlorene Ketzer, welche Christum nur zum Scherz aber nie im Ernst erkannt oder gelehrt haben. Dieser Brief wurde, wahrscheinlich auf Gerbels Betrieb, der fortwährend Luther gegen die Straßburger aufhetzte, besonders gedruckt und Butzer zu einer Widerlegung genötigt, welche in 13 Artikeln in gemäßigtem aber ernstem Tone die Anklagen Luthers zurückweist: „Sie glaubten nur dem Wort Gottes, wie sie es verständen, und wollten nicht mit Autorität dem Satan übergeben, sondern mit Gründen überwunden sein. Für ihren eigenen persönlichen Glauben müßten sie einst antworten und nicht für den Glauben Luthers oder sonst eines noch so angesehenen Lehrers.“

In der Schweiz hatte die Reformation auch in Bern so viele Anhänger gefunden, daß der Rat im Einverständnis mit dem Hauptprediger Berth. Haller und den Zürichern eine Disputation für den Januar 1528 anordnete, zu der auch die Straßburger als „Zuhörer“ eingeladen wurden. B. traf hier zum ersten Mal mit Zwingli persönlich zusammen, mit dem er seit 1523 in freundschaftlicher Korrespondenz stand. Zwingli und Haller waren zu Bern die Hauptvorfechter auf eidgenössischer Seite. Unter den Fremden ragte mit seiner Ruhe und Geistesgewandtheit am meisten Butzer hervor, der hier noch einmal Gelegenheit fand, seinen Gegner Treger in dem Artikel „von der Kirche und ihrem Haupte und von der Autorität der hl. Schrift“ zurückzuweisen. Bei dem 4. Artikel, „daß der Leib und das Blut Christi wesentlich und leiblich in dem Brot der Danksagung empfangen werden, mag mit der hl. Schrift nicht beigebracht werden“, trat B. gegen die von dem St. Galler Prediger Burgauer vertretene lutherische Ansicht auf. So hoch Luther oder vielmehr Gott der Herr in ihm zu preisen sei, so müsse B. doch in diesem Punkte von ihm abstehen, daß man das christliche Wort fleischlich verstehe und die wahre Menschheit Christi mit der Gottheit vermische. Luther, dem der Ausgang der Berner Disputation nur Worte des Spottes entlockte, hatte in seiner Schrift, dem sogen. „großen Bekenntnis vom Abendmahl“, seinen Gegnern nicht bloß alle Erkenntnis in geistlichen Dingen, sondern auch alle Logik und gesunden Verstand abgesprochen. Gleichwohl gab B. seine Hoffnung auf eine Verständigung durch mündliche Besprechung nicht auf. Eine solche herbeizuführen war der Hauptzweck seiner Schrift vom 21. Juni 1528: „Vergleichung Dr. Luthers und seines Gegentheils vom Abendmal Christi“, in welcher B. den vermittelnden Begriff der „sakramentlichen“ Gegenwart Christi im Abendmahl ausprägte. Die Andeutung, daß nicht bloß die Straßburger, sondern auch große Leute auf eine Vereinigung hinwirkten, zielte auf den Landgrafen Philipp von Hessen, mit welchem B. fortan durch das gleiche Interesse der Vereinigung und Verständigung der Protestanten aufs Innigste verbunden blieb (ausgedehnter Briefwechsel, herausgegeben von Lenz 1880. 1887). Bei dem Religionsgespräch, welches der Landgraf am 1. Oktober 1529 in Marburg veranstaltete, stand B. mit den Straßburgern auf seiten der Schweizer, versuchte aber gegen Ende des Gesprächs durch Darlegung seiner Lehre Luther zu überzeugen, daß im Grunde doch eine Übereinstimmung zwischen ihnen herrsche, was Luther nicht annehmen wollte. Der Landgraf drang schließlich darauf, daß eine Urkunde aufgesetzt wurde — ihre Abfassung wurde Luther übertragen —, in welcher die Übereinstimmung beider Teile in allen Hauptartikeln bezeugt ist, nur in dem letzten 15. Artikel „vom Sakrament des Leibs und Bluts Christi“ ist neben „der geistlichen Nießung, die allen Christen fürnemlich von Nöten“ die Differenz eingestanden bezüglich der Frage: „ob der war leib und plut Christi leiblich im Brot und Wein sei“; jedoch soll ein Teil gegen den anderen christliche Liebe erweisen, soviel es das Gewissen eines jeden erlaube. Beide Teile gelobten nichts ohne gegenseitige Bewilligung gegen einander zu schreiben.

Der Unionseifer B.s wurde bald darauf auf eine harte Probe gestellt, als auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 trotz aller Bemühungen des Landgrafen Philipp auf Betrieb der Sachsen den Straßburgern als Sakramentierern der Beitritt zu dem Bekenntnis verweigert wurde. Da nun aber der Kaiser von allen Ständen Rechenschaft ihres Glaubens gefordert hatte, ließen die Straßburger schleunigst durch ihre Prediger Butzer und Capito ein eigenes Bekenntnis in 23 Artikeln aufstellen (am 11. Juli 1530), dem sich auch Konstanz, Memmingen und Lindau anschlossen, daher „Vierstädte-Bekenntnis“, Conf. tetrapolitana, genannt. Sie steht in einfacher Klarheit und Vollständigkeit ebenbürtig neben der im Grunde mit ihr ganz übereinstimmenden Schwester-

konfession da. Butzer schließt sich in der Ausdrucksweise beim Abendmahl (Artikel 18) der Augustana möglichst an, ohne seiner Ansicht etwas zu vergeben: Christus gebe denen, die von Herzen seine Jünger sind, bei Wiederholung seines Nachtmahls nach seiner Einsetzung seinen wahren Leib und sein wahres Blut wahrhaftig zu Speis und Trank der Seelen, wodurch sie zum ewigen Leben genährt werden, sodaß er nun selbst in ihnen und sie in ihm leben und bleiben, und am jüngsten Tage zu einem neuen und ewigen Leben auferweckt werden. Der Kaiser ließ später (22. Oktober 1530) eine confutatio des Vierstädte-Bekenntnisses verlesen, die B. erst im folgenden Jahre 1531 durch seine „schriftliche Beschirmung und Verteidigung" beantwortet hat.

Noch von Augsburg aus versuchte B. im Sept. 1530 Luther zu Koburg in längerer Unterredung für eine neue Vereinigung zu gewinnen und erlangte die Zusage, daß Luther ein neues von Butzer aufzustellendes Bekenntnis beurteilen wolle. So trat B. eine Rundreise durch Oberdeutschland und die Schweiz an, um die Notwendigkeit einer Annäherung überall klar zu machen. Mit der von B. angestrebten Vermittlung waren freilich die Schweizer sehr wenig zufrieden, da B. offenbar bemüht war, Zwingli und die Seinen mehr an Luther und die Sachsen, als diese an jenen anzunähern. Umsomehr suchte B. eine Vereinigung zunächst zwischen den Oberdeutschen und Sachsen herzustellen. Dazu drängten auch die politischen Gefahren der Zeit. Hatte doch der Rat von Straßburg an B. geschrieben, er möge alles zur Bewerkstelligung der Konkordia anwenden, denn man sei nicht gewillt, wegen dieses einen Artikels sich von dem Kurfürsten von Sachsen zu trennen. Das Bündnis mit der Schweiz hingegen war mehr oder weniger politisch verdächtig. Straßburg, das schon auf dem 1. Konvent zu Schmalkalden (Dezember 1530) vertreten war, trat (im März 1531) mit den anderen oberdeutschen Städten in den schmalkaldischen Bund ein und nahm (im April 1532) die Augustana neben seiner Konfession, als im wesentlichen mit derselben übereinstimmend, an. Im Dezember 1534 versammelten sich zahlreiche Vertreter Oberdeutschlands in Konstanz, denen B. eine Vermittlungsformel vorlegte, auf Grund deren er beauftragt wurde, weiter mit Luther zu verhandeln. B. reiste sofort nach Kassel, wo er auf Veranstaltung des Landgrafen Philipp sich mit Melanchthon besprach. Er gab zu, daß Brot und Wein darreichende Zeichen seien, mit welchen zugleich der Leib und das Blut Christi wahrhaftig und wesentlich dargereicht werde. Leib und Blut Christi seien aber mit Brot und Wein nur sakramentlich verbunden und an eine Vermischung oder Vereinbarung des Leibes Christi mit dem Brote sei nicht zu denken. Melanchthon sollte bei Luther, und Butzer bei den Seinigen dahin wirken, daß man sich auf Grund dieses Vergleichs vereinige. Wenn B. zu Kassel die Zustimmung der oberländischen Reichsstädte in sichere Aussicht gestellt hatte, bedurfte es doch seinerseits noch einiger Anstrengungen, deren Widerstand zu brechen.

Nachdem B. so vorgearbeitet hatte, war auch bei Luther der Entschluß gereift, das Einigungswerk mit den Oberdeutschen zu versuchen. Er erbot sich in einem Briefe an B., die sächsischen und einige süddeutsche Einladungen zu besorgen, das übrige sollten die Straßburger bei den Oberländern thun. Im Mai 1536 erschienen die oberdeutschen Theologen, mit B. und Capito an der Spitze, zu Wittenberg. Nach achttägigen Verhandlungen, bei denen B. mit großer Beharrlichkeit sein Ziel verfolgte, wurden die von Melanchthon aufgesetzten Artikel von allen angenommen, nur der Prediger Zwick von Konstanz behielt sich vor, seinem Rat erst zu berichten. In dieser „Wittenberger Konkordie" wird in dem ersten Artikel vereinbart, „daß mit dem Brot und mit dem Wein wahrhaftiglich und wesentlich zugegen sei und dargereicht und empfangen werde der Leib und das Blut Christi". In dem zweiten Artikel wird zwar die räumliche Einschließung des Leibes Christi im Brote oder die beharrliche Vereinigung desselben mit dem Brote außerhalb der Nießung geleugnet, aber in dem dritten Artikel zugestanden, daß auch den Unwürdigen — indigni — der Leib und das Blut Christi wahrhaft dargereicht werde und sie solches wahrhaft empfangen nach den Einsetzungsworten Christi, aber zum Gericht, wie St. Paulus spricht. — B. hielt die in sich unhaltbare Unterscheidung aufrecht, daß die Gottlosen, impii, oder ganz Ungläubigen, infideles, die den Worten des Sakraments nicht glauben und Christi Ordnung verkehren, nichts als Brot und Wein empfangen, obgleich ihnen der durch das Wort Christi gegenwärtige Leib dargereicht wird, während er unter den Unwürdigen, indignis, diejenigen verstand, die den Worten des Sakramentes glauben, aber ohne rechte Andacht und lebendigen Glauben zu üben, zwar den Leib des Herrn empfangen, aber sich schuldig machen an ihm, wie einst die Korinther. Es ist klar, daß B. mit dieser Konkordie auf dem eingeschlagenen

Wege der Annäherung an die Wittenberger die lutherische Lehre in dem einen Hauptpunkte: von der wahrhaftigen und wesentlichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl, dem Wortlaute nach angenommen hat, wenngleich er die Verbindung von Leib und Blut Christi mit Brot und Wein nach seinem Sinne nur als eine sakramentliche betrachtet, welche außerhalb der (geistlichen) Nießung nicht bestehe, daher er auch nur um Luther zu gewinnen zugestand, daß die indigni den Leib Christi wirklich empfingen, während er festhielt, daß die eigentlichen infideles nichts als Brot und Wein empfingen.

Die Straßburger nahmen die Konkordie ohne weiteres an und auch die übrigen oberdeutschen Städte erteilten ihre Zustimmung. Bei den Schweizern aber stieß die Sache auf Widerspruch, weil sie ihre Ansicht in der Konkordie nicht finden konnten. Nach längeren Verhandlungen beschloß man auf einer Versammlung von eigenössischen Abgeordneten zu Basel (November 1536), als Butzer nochmals eine Deklaration der Konkordie gegeben hatte, diese mit einem Begleitschreiben an Luther zu schicken und zu erklären, wenn dies der rechte Sinn der Konkordie sei, nämlich: „daß die Menschheit des verklärten Christus nicht in dieser Welt fleischlich sei, sondern in ihrem himmlischen Wesen bleibe“ und gelehrt werde: „daß unser Herr Christus an ihm selbst allein durch das gläubige Gemüt empfangen und genossen werde“, von Herzen ihr zuzustimmen. B. sollte auf dem Tage zu Schmalkalden (Februar 1537) über die Erklärung der Schweizer mit Luther verhandeln, wozu es aber wegen Luthers schwerer Erkrankung nicht kam. Erst im Dezember 1537 ließ sich Luther herbei, den Schweizern in verhältnismäßig ruhigem und freundlichem Tone zu antworten, nachdem inzwischen B. die Sache der Konkordie den Schweizern gegenüber auf zwei Synoden zu Bern, wo auch die Genfer Prediger, unter ihnen Calvin, erschienen waren, vertreten hatte. Es folgten weitere höfliche Verhandlungen hin und her (April 1538 in Zürich), aber nie haben die Schweizer die Konkordie wirklich angenommen. Nur der scharfe Ton der Polemik wich einige Zeit, bis Luther durch sein „kleines Bekenntnis vom h. Abendmahl“ diesem Waffenstillstand ein Ende machte. Eine zunehmende Verstimmung der Schweizer gegen B. trat auch durch spätere Erklärungen desselben über das h. Abendmahl (Retractationes) ein, wie denn B., trotz entschiedener Bestreitung einer „fleischlichen“ (carnalis, substantialis, localis) Gegenwart Christi im Abendmahl, doch ein undefinierbares Mysterium in demselben festhalten wollte. — Man mag über B.s unionistische Bestrebungen, besonders seine Behandlung des Abendmahlstreits, denken wie man will, über alle Anfechtung erhaben ist seine redliche Absicht, der Kirche damit zu dienen, und sein selbstloser Eifer. Seine diplomatisierende Taktik war nicht immer geignet, Vertrauen zu erwecken, und hat auf verschiedenen Seiten, nicht bloß bei Luther, angestoßen; B. selbst hat auch später das Gefühl gehabt und es ehrlich ausgesprochen, daß er nicht immer in richtiger Weise eingegriffen habe. Er hatte mehr Verständnis für Luthers gelegentlichen Eigensinn, als für dessen tiefere religiöse Motive in dieser Sache; der ganze Gegenstand des Streits war überhaupt für B. viel nebensächlicherer Natur als z. B. für Luther, daher B. zu weitgehendem Entgegenkommen und immer neuen Formulierungen so leicht bereit war. Ein thatsächlicher Erfolg der Bestrebungen B.s war es, daß die Oberdeutschen nicht nur zu gemeinsamem politischem Vorgehen mit den Norddeutschen gewonnen, sondern auch religiös in die Gemeinschaft des Luthertums hineingezogen wurden, trotz der ihnen verbleibenden eigentümlichen Fassung der Abendmahlslehre. Von weittragender Bedeutung für die künftige Gestaltung des evangelischen Kirchenwesens in Deutschland war es auch, daß Melanchthon zum Teil durch B. für eine vermittelnde Richtung gewonnen und Calvin genähert wurde.

B.s weitergehende, sich auch auf den Katholizismus erstreckende Unionspläne können, da sie erfolglos geblieben sind, in aller Kürze skizziert werden. Mit großen Hoffnungen trat B. in die zu Hagenau (Juni 1540) eröffneten und zu Worms gegen Ende 1540 fortgesetzten Vergleichsverhandlungen ein. Kaum hatte sich zu Worms die Überlegenheit der Protestanten wieder herausgestellt, so benutzten die Katholiken das kaiserliche Mandat, welches für den Sommer 1541 einen Reichstag nach Regensburg berief, um die Verhandlungen zum zweitenmale abzubrechen und dorthin zu verlegen. Der Kaiser war entschlossen, einen religiösen Friedensstand für Deutschland herbeizuführen und ließ ein maßgebendes Religionsbuch vorlegen, das den Vergleichsverhandlungen, an denen B. mit Melanchthon einen hervorragenden Anteil genommen hatte, eine ganz andere Wendung gab. B. wie Melanchthon richteten nämlich ein Gutachten gegen das Regensburger Buch, auch glaubte B. es seinen Kollegen, besonders Melanchthon schuldig

zu sein, die Anklagen wegen verräterischer Nachgiebigkeit zurückzuweisen und die Akten des Regensburger Gesprächs herauszugeben, wurde aber dadurch in einen heftigen Streit mit Dr. Eck verwickelt, der das Unionswerk alsbald in Frage stellte. Gleichwohl entschloß sich B., auch als die verderbendrohenden Absichten des Kaisers keinem tiefer Blickenden mehr verborgen sein konnten, doch noch einmal, dessen Befehl zu folgen und zu Regensburg (Jan. 1546) sich an einem Vergleichsgespräch zu beteiligen. Da es nur zum Schein angeordnet war, um Zeit zu Rüstungen gegen die Protestanten zu gewinnen, verlief es erfolglos.

Der Ausgang des schmalkaldischen Kriegs mit der Niederlage der Protestanten gab dem Kaiser, der sich von seiten des Papstes mit dem tridentinischen Konzil hintergangen sah, volle Freiheit, durch ein Reichsgesetz, das Augsburger Interim, die religiösen Wirren beizulegen. Der Kurfürst von Brandenburg, der sich für das Interim erklärt hatte, suchte auch eine theologische Autorität für dasselbe zu gewinnen und wandte sich mit der Bitte nach Straßburg, B. zu ihm zu schicken, als einen Mann, der nebst Melanchthon in der Kirche das größte Ansehen genieße. B. reiste (Februar 1548) nach Augsburg zum Kurfürsten. Wenn dieser in B. der drohenden Verhältnisse wegen einen noch fügsameren Vermittler, als früher, erwartet hatte, so sah er sich sehr getäuscht. B. verweigerte entschieden seine Zustimmung zu dem Interim, weil die papistischen Irrtümer darin gelehrt und befestigt würden. Obgleich der Kurfürst alle möglichen Mittel anwandte, seine Unterschrift zu erlangen, hielt B. an dem Grundsatz standhaft fest: „Man dürfe nichts gegen das Gewissen und die Wahrheit thun!“ Das Interim wurde zwar von der Majorität des eingeschüchterten Reichstages, auch von manchen oberdeutschen Städten angenommen, aber Straßburg und noch andere blieben in Opposition. Als der Kaiser deshalb um so bestimmter auf die Annahme von seiten der Stadt drang (26. Mai 1548), traten B. und sein jüngerer Kollege Paul Fagius, der Nachfolger Capitos, an die Spitze einer bis zum äußersten entschlossenen Widerstandspartei und suchten durch Wort und Schrift den Rat zu stärken, der durch die drohenden Umstände und äußere Hilflosigkeit zu wanken begann. Als die Prediger wegen „münsterischen Geistes“ und des Ungehorsams gegen die Obrigkeit beschuldigt wurden, verfaßte B. die Verteidigungsschrift: „Ein summarischer Begriff der christlichen Lehre ꝛc.“ in 29 Artikeln, die zu den kürzesten und klarsten Bekenntnisschriften gehört, welche in jener Zeit überhaupt innerhalb der evangelischen Kirche erschienen sind. Es ist B.'s Zeugnis und Vermächtnis an die Kirche zu Straßburg.

Der Rat nahm jedoch zuletzt das Interim an, und nun sah B. ein, daß seines Bleibens nicht länger sein könne. Bei einem Teile des Rates war er ohnedies wegen seiner strengen Kirchenzucht nicht beliebt, und dieser setzte (1. März 1549) den Beschluß durch: die beiden entschiedensten Gegner des Interim mit Pension zu beurlauben, „bis Gott Gnade gebe, daß es besser würde, daß man sie wieder an der Hand haben möchte“. In dieser Lage boten um die Wette Melanchthon in Wittenberg, Myconius in Basel, Calvin in Genf dem Halbgeächteten, auf dessen Person es am kaiserlichen Hofe besonders abgesehen war, eine Freistätte an. B. und Fagius zogen es vor, einem förmlichen Rufe nach England zu folgen, wohin B. schon seit mehreren Jahren von Thomas Cranmer, Erzbischof von Canterbury, der Seele der neuen reformatorischen Bestrebungen, wiederholt, wenn auch nur zu zeitweiliger Übersiedelung, eingeladen war. Kaum eine Woche nach der Abreise erging an B. ein ehrenvoller Ruf nach Kopenhagen.

Die beiden Prediger begaben sich nach ihrer Ankunft in England sogleich nach London zu Cranmer (April 1549), der sie wie Freunde und Brüder aufnahm und einstweilen als Mitarbeiter an dem Reformationswerk Eduards VI. bei sich behielt. Der König, der sie sehr freundlich begrüßte, wünschte, daß sie zunächst die hl. Schrift aus dem Urtext ins Lateinische übersetzten, und diese Übersetzung sollte dann in die englische Sprache für das Volk übertragen werden. Die Arbeit wurde sofort begonnen. — Die gänzlich veränderte Lebensweise nicht minder als das fremde Klima griffen die zwar dauerhafte, aber durch die letzten Erlebnisse erschütterte Gesundheit Butzers sehr an; auch gemütlich fühlte er sich gedrückt im Hinblick auf den gänzlichen Mangel an Kirchenzucht und die Schwierigkeiten, sie einzuführen. Sein Herz sehnte sich oft nach Straßburg zurück zu seinen vielen Freunden und seiner teuren Familie. — Nach Ablauf des Sommers 1549 sollte B. mit Fagius nach Cambridge als Lehrer übersiedeln, um dort an der Bildung tauglicher Prediger mitzuarbeiten. Fagius, der ihm vorausgeeilt war, wurde von einem schleichenden Fieber ergriffen und im November weggerafft. In der tiefen Trauer über den Freund wurde B. getröstet durch die Ankunft

seiner Familie vor Einbruch des Winters, und mit neuem Mute begann er (Januar 1550) seine akademischen Vorlesungen unter großem Zulauf der Studierenden, von denen manche später einen großen Einfluß auf die anglikanische Kirche ausgeübt haben. Die Censur der Liturgie (common prayer book), die ihm übertragen war, bewog ihn, den heftigen Widerstand der in ihrem Herzen zumeist noch katholisch gesinnten englischen Bischöfe gegen evangelische Grundsätze und Neuerungen durch eine öffentliche Disputation zu bekämpfen (6. August 1550), deren Akten zur Beschämung der Gegner veröffentlicht wurden. — Der jugendliche König, der B. hoch verehrte und sich gern seinen königlichen Schüler nannte, wandte ihm seine volle Gunst zu. Man teilte B. mit: der König wünsche zum Neujahrsgruße über das Werk der Wiederherstellung des Evangeliums in seinem Reich einen besonderen Unterricht. Noch einmal flammte der Geist des leidenden Greises in seiner ganzen Kraft, Klarheit und begeisterten Frömmigkeit auf. Das Werk: „de regno Christi" in 2 Bänden, welches er in weniger als 3 Monaten schrieb, soll den Fürsten im 1. Bande belehren, was das Reich Gottes sei, auf welchen Grundwahrheiten es beruhe und von welchem Geiste es beseelt sei; im 2. Bande die rechten Mittel angeben, durch welche das Reich Gottes in seiner irdischen Gestalt in einem Lande wie England verwirklicht werden könne.

Das Werk war B.s Schwanengesang. Kaum hatte ihm der König seinen ungeteilten Beifall gezollt, die Universität die Würde eines Doktors der Theologie ohne jede Bedingung, bis dahin beispiellos, zuerkannt, als er Mitte Februar 1551 sich niederlegte, am 22. Februar, da er sein Ende nahen fühlte, seine letzten Verfügungen traf und am 28. Februar, nachdem er die Seinigen und alle Anwesenden gesegnet, unter deutschen Gebeten, die er für die Hausandacht selbst gefertigt, seine Lippen schloß. Seine Leiche wurde unter großen Ehrenbezeugungen in der Hauptkirche zu Cambridge bestattet, später aber unter der Regierung der blutigen Maria mit der von Fagius im Jahre 1556 wieder ausgegraben und öffentlich verbrannt. Vier Jahre später, 1560, ließ die Königin Elisabeth das Gedächtnis B.s und Fagius' mit allen Ehren wieder erneuern.

B. war klein von Gestalt, „ein Zachäus an Körperbau", mit stark ausgeprägten, energischen und unternehmenden Gesichtszügen, scharfsinnig, talentvoll, überaus zäh und arbeitsfreudig, dabei wohlwollend, demütig, uneigennützig im höchsten Grade und von herzlicher Frömmigkeit. Nachdem seine erste Frau 1541 an der Pest gestorben (von dreizehn Kindern derselben blieb nur ein schwachsinniger Sohn am Leben) verheiratete sich B. mit Wibrandis Rosenblatt, die vorher mit Oekolampad und Capito vermählt gewesen, von welcher B. eine Tochter blieb. Der Haushalt komplizierte sich durch die Kinder der Frau aus früheren Ehen und andere Verwandte, für die alle B., zuletzt in seinem Testament, väterlich sorgte. (**W. Krafft †**) **Paul Grünberg.**

Buxtorf, eine basler Gelehrtenfamilie, aus welcher hier zu erwähnen sind: Johannes I, gest. 1629, Johannes II (Sohn des vorigen), gest. 1664, Johannes Jacob (Sohn des vorigen), gest. 1704, und außerdem etwa noch Johannes IV (Neffe des vorigen und Sohn von Johannes III), gest. 1732, die sich durch ihre Kenntnis des Hebräischen und ihre Arbeiten zur Beförderung des Studiums des AT. und der hebräischen Sprache und Litteratur auszeichneten.

Litteratur: Athenae Rauricae sive catalogus professorum academiae Basiliensis ab a. 1460 ad a. 1778 cum brevi singulorum biographia, Basileae 1778 (hier auch Verzeichnisse ihrer Werke); K. R. Hagenbach, Die theologische Schule Basels, Basel 1860, S. 27 ff.; Moreri, dictionaire historique II (Ausgabe von 1740), p. 532, über die drei ersten; Siegfried in der AdB III, S. 668–676, über die beiden ersten. — Ueber Johannes I: Daniel Tossanus, Johannis Buxtorfii senioris . . . vita et mors, Basileae 1630; Buxtorf-Falkeisen, Johannes Buxtorf Vater, erkannt aus seinem Briefwechsel, Basel 1860; vgl. desselben Baslerische Land- und Stadtgeschichten, 1. Heft, Basel 1872, S. 159 ff.; Emil Kautzsch, J. Buxtorf der ältere, Basel 1879 (Rektoratsrede); auch Tübingen 1880 (?). — Ueber Johannes II: Lucas Gernler, oratio parentalis J. Buxtorfii iunioris memoriae dicata, Basileae 1665; Diestel, Geschichte des AT. in der christlichen Kirche, Jena 1869, S. 336 ff. — Ueber Joh. Jacob: Samuel Werenfels, vita eximii viri J. J. Buxtorfii oratione funebri delineata, Basileae 1705; auch abgedruckt in Samuelis Werenfelsii opuscula, Tom. II, Lausannae et Genevae 1739, p. 415 sqq.

Johannes Buxtorf I, gest. 1629, stammte aus einer westfälischen Familie. Er war geboren am 25. Dezember 1564 in der westfälischen Stadt Camen, wo sein Vater, Johannes B., Prediger und der Großvater, Severinus B., Bürgermeister war. Der Familienname hieß ursprünglich Bockstrop oder Boxtrop, wie denn auch die Familie

einen Bock im Wappen führt; er wird dann auch Buxtorff, lateinisch Buxtorffius neben Buxtorfius, geschrieben. Den ersten Schulunterricht erhielt unser Johannes auf den Schulen in Hamm und Dortmund. Nach dem Tode des Vaters (i. J. 1582) hielt er sich kurze Zeit im elterlichen Hause auf, begab sich dann nach Marburg, bald darauf nach Herborn, wo er zu Piscator in ein genaueres Verhältnis trat, den er als seinen Lehrer in der hebräischen Sprache in dankbarer Erinnerung behielt und dem er später bei der deutschen Übersetzung des AT.s (die erste Ausgabe dieser Übersetzung erschien in Herborn 1602 und 1603) willige Hilfe leistete. Von Herborn ging Buxtorf nach Heidelberg, nach kurzem Aufenthalte von dort nach Basel im Jahre 1588, wohin ihn der Ruhm des Jacobus Grynäus zog. Von hier aus besuchte er Zürich, wo Heinrich Bullinger, und Genf, wo Theodor Beza lehrte. Nach Basel zuürckgekehrt fand er auf Grynäus' Empfehlung freundliche Aufnahme im Hause des Leo Curio, der ihm den Unterricht seiner Kinder anvertraute. Zum magister artium promovierte er 1590. Schon vorher war ihm die Professur der hebräischen Sprache angetragen, welche anzunehmen er sich nicht entschließen konnte, weil er sich noch nicht für fähig hielt, den Anforderungen eines so wichtigen Amtes nachzukommen. Er verstand sich nur dazu, öffentlich die hebräische Sprache zu lehren, trug dann aber, nachdem er zwei Jahre als Lehrer thätig gewesen war, kein Bedenken, im J. 1591 dem ehrenvollen Rufe, in die Reihe der ordentlichen Professoren der Universität Basel einzutreten, Folge zu geben. Später wurden ihm auch noch andere Ämter, unter diesen die Leitung des akademischen Gymnasiums, übertragen. Im August 1592 unternahm er eine dreimonatliche Reise, um seine Heimat zu besuchen. Nach Basel zurückgekehrt heiratete er noch in demselben Jahre Margaretha, die Tochter des Leo Curio, und ward dadurch Mitglied einer hochangesehenen Familie. Ihm wurden fünf Söhne, von diesen drei in einer Geburt, und sechs Töchter geboren. Es war ihm vergönnt, seiner neuen Heimat durch seine gelehrte Thätigkeit Ruhm und Ehre zu bringen und der Stammvater einer blühenden Familie zu werden, aus der Männer hervorgingen, die, Erben des väterlichen Ruhmes und der Anhänglichkeit an Basel, der Universität ihrer Vaterstadt zur Zierde gereichten. Die im J. 1610 vom akademischen Senate ihm angetragene theologische Professor nahm er nicht an. Einem im J. 1611 von der Akademie in Saumur an ihn ergangenen Rufe leistete er keine Folge, wie er auch schon früher eine Berufung nach Leyden abgelehnt hatte. Er starb an der Pest am 13. September 1629. — Man sagt nicht zuviel, wenn man Buxtorf den größten Kenner der rabbinischen Litteratur unter den Protestanten nennt. Mit anhaltendem Fleiße benutzte er nicht nur die Kommentare der Rabbinen zu den alttestamentlichen Büchern und andere Schriften gelehrter Juden, um sich eine genaue Kenntnis der jüdischen Überlieferungen und Ansichten in Beziehung auf die Geschichte der alttestamentlichen Schriften und ihres Textes, auf ihre Behandlung und Erklärung in den jüdischen Schulen zu verschaffen, sondern er stand auch in einem lebhaften brieflichen Verkehr mit jüdischen Gelehrten in Deutschland, Polen und Italien und suchte den Umgang mit Juden, um sich von ihnen über jüdische Sitten und Gebräuche unterrichten und bei der Herausgabe hebräischer Schriften helfen zu lassen. In der streng protestantischen Stadt Basel erregte sein Verkehr mit den Juden nicht selten Anstoß. Als die Frau eines in seinem Hause wohnenden Juden Abraham, der ihm als Korrektor bei dem Druck der hebräischen Bibel half, im Juni 1619 von einem Knaben entbunden war, erteilte der Ratsweibel Gläser einigen Juden die Erlaubnis, nach Basel zu kommen, um Zeugen der Beschneidung des Knaben zu sein. Auch Buxtorf, sein Schwiegersohn, der Buchdrucker Johann Ludwig König, sowie der Ratsweibel Gläser und zwei andere Bürger waren dabei gegenwärtig. Der Magistrat nahm aber diese Sache sehr ernst, legte Buxtorf und König jedem eine Buße von 100 fl., dem Juden Abraham sogar eine Buße von 400 fl. auf und ließ Gläser und die zwei Bürger ins Gefängnis setzen, aus dem sie aber nach drei Tagen wieder entlassen wurden. Seine genaue Kenntnis der jüdischen Überlieferung, seine Belesenheit in jüdischen Schriften gebrauchte Buxtorf, sowohl um das Ansehen des hebräischen Textes des AT.s durch die Hinweisung auf die sorgsame Behandlung und die, wie es nach den Angaben der jüdischen Gelehrten scheinen konnte, jede Veränderung ausschließende treue Bewahrung desselben von den ältesten Zeiten an gegen die Anhänger der römischen Kirche zu verteidigen, welche in der griechischen Übersetzung und in der Vulgata den genaueren Text der heiligen Schriften zu haben glaubten, als auch um die Richtigkeit der auf den unversehrten ursprünglichen Bestand und auf die unveränderte äußere Gestalt des hebräischen Textes sich beziehenden jüdischen Nachrichten gegen die Zweifel und Bedenken

festzuhalten, welche in der Reformationszeit von vielen Seiten und von den angesehensten Männern, selbst von einem Luther, Zwingli, Calvin, später wenigstens hie und da von einzelnen Gelehrten ausgesprochen waren. Buxtorfs Wirksamkeit fiel in die Zeit, wo es den Protestanten in ihrer Polemik mit den Anhängern der römischen Kirche ganz vorzugsweise darauf ankam, sich auf die Unversehrtheit und Sicherheit des hebräischen Textes der heiligen Schriften berufen zu können. Deshalb hielten sich sich gern und ohne genauere Prüfung an diese Angaben der jüdischen Gelehrten, die ihnen Buxtorfs Gelehrsamkeit lieferte. Daher sein großes Ansehen nicht nur bei den Reformierten der Schweiz und Deutschlands, sondern auch bei den Lutheranern, welche in dieser Beziehung jetzt mit den Reformierten eine gemeinschaftliche Sache zu verfechten hatten und die von einem reformierten Theologen ihnen gebotene helfende Hand nicht zurückstießen. Dazu kam, daß Buxtorf auch für die leichtere Erlernung der hebräischen Sprache und für die Erklärung des AT.s Großes leistete und in weiten Kreisen nicht nur durch seine Bücher, sondern auch durch einen ausgebreiteten brieflichen Verkehr als Meister und Lehrer der hebräischen Sprache wirkte. Seine mit großen Kosten aus ganz Europa erworbenen und von seinem Sohne und Enkel noch vermehrte Sammlung jüdischer Schriften ward im Jahre 1705 für 1000 Rthlr. für die Bibliothek in Basel angekauft, wo auch eine große Menge von Briefen, die jüdische und christliche Gelehrte an ihn geschrieben haben, aufbewahrt werden. Von seinen Büchern, von denen ein großer Teil sehr oft von neuem herausgegeben ist, nennen wir nur: Manuale hebraicum et chaldaicum, Bas. 1602; editio sexta cura Johannis filii, Bas. 1658. — Synagoga judaica, zuerst in deutscher Sprache, Basel 1603, dann ins Lateinische übersetzt von Herm. Germberg, Hanau 1604; a Joanne Buxtorfio filio revisa, Bas. 1641; wieder herausgegeben von J. Jac. Buxtorf, 1680; spätere Ausgaben z. B. 1712 und Frankf. und Leipz. 1738. — Lexicon hebr. et chald.; accessit lexicon breve rabbin. philosophicum, Bas. 1607, später sehr oft wieder gedruckt. — De abbreviaturis hebraicis liber, cui accesserunt operis talmudici brevis recensio et bibliotheca rabbinica nova, ordine alphabetico disposita, Bas. 1613, später oft wieder gedruckt. — Biblia hebraica cum paraphr. chald. et commentariis Rabbinorum, 4 Bde, fol. Bas. 1618 und 1619, dazu erst als Beilage Tiberias s. commentarius masorethicus, Bas. 1620, fol., dann auch besonders in 4°; eine vermehrte und verbesserte Ausgabe: Tiberias s. comment. masoreth. triplex, historicus, didacticus, criticus etc. recogn. et add. non paucis locupl. a Joh. Buxtorfio fil., ed. nov. accur. Joh. Jac. Buxtorfio nep., Bas. 1665, in 4°; hierin eine Geschichte der Masora nach der jüdischen Überlieferung, worin die Ansicht, nach welcher sie in nachtalmudischer Zeit durch die Thätigkeit der jüdischen Gelehrten in Tiberias entstanden sein soll, bekämpft wird; der dem Inhalt so wenig entsprechende Titel Tiberias ist wohl deshalb gewählt, weil in dem Buche oft von dem, was auf die gelehrte Thätigkeit der Schule in Tiberias, nach Buxtorfs Ansicht mit Unrecht, zurückgebracht wird, die Rede ist. — Die concordantiae bibliorum hebraicae zu vollenden, war ihm nicht gestattet; sein Sohn Johannes setzte das vom Vater angefangene Werk fort und gab es cum praefatione, qua operis usus abunde declaratur, heraus, Bas. 1632, fol. Ein neuer Abdruck erschien Stettin 1867, 4°, von Bernhard Bär; hingegen ist die von Julius Fürst, Leipzig (1837 bis) 1840 herausgegebene Konkordanz eine das Buxtorfsche Werk vielfach verbessernde und berichtigende Arbeit. An einem lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum hatte Buxtorf viele Jahre gearbeitet; es war bei seinem Tode ebenfalls unvollendet; sein Sohn Johannes veröffentlichte es, nachdem er viele Jahre hindurch seinen Fleiß der Vollendung und Verbesserung dieses Werkes zugewandt hatte, Bas. 1639 (auf dem gestochenen Titel steht 1640) Fol.; neu herausgegeben wurde es von Bernh. Fischer, Lpz. bei M. Schäfer, 1866—1874, in 2 Bänden 4°.

Johannes Buxtorf II., Sohn des vorhergehenden, geb. zu Basel den 13. August 1599, gest. 1664. Vom Vater erhielt er, als er noch ein zartes Kind war, Unterricht in der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache. Auf die öffentliche Schule kam er 4 Jahre alt; vom 13. Jahre an besuchte er die hohe Schule, im 16. Jahre wurde er unter dem Vorsitz des Vaters Magister. Er wandte sich nun dem Studium der Theologie zu, beschäftigte sich aber fortwährend eifrig mit der jüdischen Litteratur. Es wird angegeben, daß er schon als junger Mann sowohl den jerusalemischen als auch den babylonischen Talmud durchgelesen habe. Nach Heidelberg ging er 1617, wo er bei Pareus, Scultet und Alting Vorlesungen hörte; 1619 besuchte er Dordrecht, wo er mit vielen

der dort zur Synode versammelten Väter genauer bekannt ward. Nach dem Schlusse der Synode bereiste er mit den Gesandten der Stadt Basel die Niederlande und England; durch Frankreich kehrte er nach Basel zurück. 23 Jahre alt gab er ein Lexicon chald. et syriac. (Basel 1622, 4°) heraus. 1623 begab er sich nach Genf, um Turretin, Diodati, Tronchin zu hören; Turretin und Dav. Clericus ließen sich hier von ihm in der hebräischen Sprache unterrichten. Die Behörde der Republik Bern bot ihm den Lehrstuhl der Logik zu Lausanne an. Er zog es vor, in seiner Vaterstadt zu leben, wo er von 1624 bis 1630 zuerst als Diaconus communis ecclesiae Basileensis, dann als Diakonus an der St. Petri Kirche eine seinen Wünschen entsprechende Thätigkeit fand. Nur die Rücksicht auf seine schwache Gesundheit veranlaßte ihn, die Stellung eines Predigers aufzugeben und die durch den Tod seines Vaters erledigte Professur der hebräischen Sprache im Jahre 1630 zu übernehmen. Ehrenvolle Rufe nach Gröningen und Leyden lehnte er ab. Um ihm für seine Anhänglichkeit an Basel zu danken, errichtete man für ihn im Jahre 1647 eine dritte theologische Professur, die professio locorum communium atque controversiarum. Nachdem er dieses Amt sieben Jahre bekleidet hatte, nahm er i. J. 1654 die ihm angetragene Professur der Erklärung des AT. an, weil diese mit der Thätigkeit, die ihm als Professor der hebräischen Sprache oblag, in einem unmittelbaren Zusammenhange stand. Gestorben ist er den 17. August 1664. Er war viermal verheiratet; mehrere seiner Kinder starben in früher Jugend; nur zwei Söhne überlebten ihn, Johannes aus der dritten Ehe und Johannes Jacobus aus der vierten Ehe, welcher der Nachfolger des Vaters in der Professur der hebräischen Sprache war. — Es war ihm nicht gestattet, in friedlicher Thätigkeit sein Leben hinzubringen; ihm fiel die Aufgabe zu, die von seinem Vater und ihm selbst vertretenen Meinungen über die Unversehrtheit des masoretischen Textes des AT.s und die unveränderte Überlieferung desselben vorzugsweise gegen Cappellus zu verteidigen, der mit großer Gelehrsamkeit die Glaubwürdigkeit der rabbinischen Tradition bekämpfte und durch umfassende Untersuchungen zu dem Ergebnisse gelangt war, daß weder die äußere Gestalt des hebräischen Textes unverändert geblieben, noch auch dem masoretischen Texte überall der Vorzug zukomme vor dem den alten Übersetzungen des AT.s zu Grunde liegenden hebräischen Texte. Buxtorf hatte in einer im Jahre 1643 (dieses Jahr giebt er selbst in seiner Anticritica p. 8 an) herausgegebenen Dissertatio de litterarum hebr. genuina antiquitate, nach seiner Aussage in bescheidener Weise, die Ursprünglichkeit der hebräischen Quadratschrift (d. h. die Kenntnis und den Gebrauch derselben zur Zeit des Mose, des David u. s. w.) nachzuweisen gesucht; dagegen hatte Ludovicus Cappellus seine Diatribe de veris et antiquis Hebraeorum literis, Amst. 1645, 12°, geschrieben, in welcher er behauptete, daß die sogenannte samaritanische Schrift älter sei, als die Quadratschrift. Dieses war der Anfang des heftigen und nach damaliger Zeit nicht ohne Bitterkeit geführten Kampfes zwischen beiden Männern. Buxtorf schrieb nun gegen das von Thom. Erpenius, Leiden 1624, 4°, herausgegebene Arcanum punctationis revelatum des Lud. Cappellus seinen Tractatus de punctorum, vocalium atque accentuum in libris V.T. hebraicis origine, antiquitate et autoritate oppositus arcano punct. revelato Lud. Cappelli, Bas. 1648, 4°, in welchem er beweisen wollte, daß der jüdischen Überlieferung gemäß die Punktation entweder von Mose und den übrigen Verfassern der biblischen Bücher herstamme, oder von Esra erfunden und seit seiner Zeit vorhanden gewesen sei. Seine Absicht ging dahin, die veritas, authentia, sinceritas et integritas codicum hebraicorum hodiernorum zu verteidigen und sie als die norma und regula hinzustellen, nach welcher die alten Übersetzungen, wo sie vom hebräischen Texte des AT.s abweichen, verbessert werden müßten. Cappellus hatte in einem großen, schon 1634 handschriftlich vollendeten Werke, Critica sacra sive de variis quae in sacris V.T. libris occurrunt lectionibus libri sex, den Beweis für die Behauptung zu geben unternommen, daß der masoretische Text nicht immer die ursprüngliche Lesart darbiete und daß man mit Unrecht eine Unversehrtheit desselben annehme. Vor dem durch den Einfluß protestantischer Theologen lange verzögerten und erst durch den zum Katholizismus übergetretenen Sohn des Verfassers Johannes Cappellus unter Mitwirkung des Morinus in Paris 1650 bewerkstelligten Drucke dieses Werkes hatte der Verfasser es während eines Zeitraums von 13 Jahren handschriftlich vielen Gelehrten mitgeteilt, durch welche auch Buxtorf Kunde von seinem Inhalte erhielt, der in seinem tractatus de punctorum origine schon darauf Rücksicht nahm und das noch nicht erschienene Buch bekämpfte. Dadurch ward Cappellus veranlaßt, seiner critica sacra eine defensio adversum in-

justum censorem hinzuzufügen, die auf die Unversehrtheit des hebräischen Textes sich beziehenden, in dem letzten Kapitel des ersten Teiles des tractatus von Buxtorf enthaltenen Behauptungen zu bestreiten und die ihm gemachten Vorwürfe mit heftigen Worten zurückzuweisen. Buxtorf schrieb darauf eine Anticritica seu vindiciae veritatis hebraicae adversus Lud. Cappelli criticam quam vocat sacram ejusque defensionem, quibus sacrosanctae editionis bibliorum hebraicae autoritas, integritas et sinceritas a variis ejus strophis et sophismatis, quamplurima loca a temerariis censuris et variarum lectionum commentis vindicantur, simul etiam explicantur et illustrantur, Basil. 1653, 4°. Schon aus dem Titel erkennt man das Ziel, welches Buxtorf zu erreichen strebte; er konnte es zu erreichen hoffen, weil er mit vielen seiner protestantischen Zeitgenossen die rabbinische Tradition für eine sichere Grundlage seiner Beweisführung zu halten berechtigt zu sein glaubte. Ein berühmter Gelehrter damaliger Zeit sagte: nec dubitem, quin Cappelli causa vicerit, si res Doctorum suffragiis et auctoritate transigatur. Aber in den Händen der Gelehrten lag zunächst die Entscheidung nicht, weil die Sache eine unmittelbar praktische Bedeutung für die Leiter der Kirche hatte. Denn wiewohl Cappellus sich wenigstens im ganzen und großen für seine Ansicht nicht nur auf den jüdischen Gelehrten Elias Levita (gest. 1549) berufen konnte, der in der Reformationszeit einen großen Einfluß auf die Entwicklung der alttestamentlichen Wissenschaften unter den Protestanten ausgeübt hatte, sondern auch viele Äußerungen Luthers, Calvins, Zwinglis, Münsters, Fagius', Mercerus', Drusius', Casaubonus', Scaligers, Erpenius', Grotius' und anderer hochangesehener Männer zur Rechtfertigung seiner Bestrebungen anführen konnte, so galt er doch den Protestanten vornehmlich in der Schweiz und in Deutschland für einen der protestantischen Kirche höchst gefährlichen Mann, der die Göttlichkeit der heiligen Schriften anzugreifen und an ihrer durch die göttliche Vorsehung bewirkten unversehrten Erhaltung zu zweifeln keine Scheu trage, weil er die Voraussetzungen bekämpfte, auf denen die protestantische Lehre von der Schrift in der damaligen Zeit ruhte. Buxtorf hingegen war der hochangesehene Verteidiger der dem geltenden dogmatischen Systeme gemäßen Lehre von der Schrift. Die Folgen seiner einflußreichen Thätigkeit zeigen sich recht deutlich in dem zweiten Kanon der (im J. 1675 von Heidegger verfaßten) formula consensus helvetica, der recht eigentlich gegen Cappellus gerichtet ist und so lautet: in specie autem Hebraicus V.T. codex, quem ex traditione ecclesiae Judaicae, cui olim oracula Dei commissa sunt, accepimus hodieque retinemus, tum quoad consonas, tum quoad vocalia, sive puncta ipsa, sive punctorum saltem potestatem, et tum quoad res, tum quoad verba *θεόπνευστος* ut fidei et vitae nostrae, una cum codice Novi T. sit Canon unicus et illibatus, ad cujus normam, ceu Lydium lapidem, universae quae extant Versiones, sive orientales sive occidentales exigendae, et sicubi deflectunt revocandae sunt. Auch der erste und dritte Kanon sind gegen Cappellus gerichtet; selbst die Worte dieser drei Kanones erinnern an die in Buxtorfs Streitschriften vorkommenden, ja sind zum Teil aus ihnen geradezu entlehnt. — Von geringerer Bedeutung ist der Streit, der durch kleinere Abhandlungen Buxtorfs über das Abendmahl hervorgerufen ward, welche Capellus scharf beurteilt hatte; zur Verteidigung schrieb Buxtorf Vindicias exercitationis de institutione S. Coenae contra Cappellum. Bas. 1646, 4°, und eine Anticritica contra Cappellum, Bas. 1653. Die wichtigsten der von ihm herausgegebenen Schriften haben wir zu nennen schon Gelegenheit gehabt; wir erwähnen hier nur noch seine lateinische Übersetzung des More Nevochim von Maimonides, Basel 1629, 4°, und das Buch Cosri sive colloquium de religione, ein ursprünglich in arabischer Sprache geschriebenes Werk, dessen von R. Jehudah Aben Tybbon verfaßte hebräische Übersetzung er zugleich mit einer lateinischen Übersetzung, erklärenden Anmerkungen und anderem Beiwerk, Basel 1660, 4°, herausgab.

Johannes Jacob Buxtorf, Sohn des vorigen aus dessen vierter Ehe, ward zu Basel am 4. September 1645 geboren, gest. 1704. Schon als achtjähriger Knabe erregte er durch seine Kenntnis der hebräischen Sprache die Bewunderung der Gelehrten in Basel. Seit 1659 besuchte er die Universität, von 1661 an als Student der Theologie. Nachdem er sich unter des Vaters Leitung eine umfassende Kenntnis der jüdischen Litteratur erworben hatte, ward er auf seines schwer erkrankten Vaters Bitte diesem als Vicarius in der Professur der hebräischen Sprache im Juni 1664 zur Seite gestellt und erhielt dabei die Zusicherung, Nachfolger des Vaters zu werden. Als dieser bald darauf starb, ward er im November desselben Jahres Professor der hebräischen

Sprache. Im Frühjahr 1665 erhielt er einen Urlaub zu einer längern Reise; er besuchte Genf, reiste durch Frankreich nach den Niederlanden und blieb den Winter über in Leyden, wo er vor einer großen Anzahl von Zuhörern Vorlesungen über die hebräische Sprache hielt. Von da begab er sich nach London, wo er kurz vor dem großen Brande eintraf. Dem aufgeregten Volke galten die in London sich aufhaltenden Fremden für die Anstifter des Brandes; auch Buxtorf entschloß sich, London schnell zu verlassen und eine Zufluchtsstätte in einem benachbarten Dorfe zu suchen; doch wurde dadurch der Verkehr mit seinen gelehrten Freunden in London nicht unterbrochen. Später ging er nach Oxford und Cambridge. Überall fand der Erbe des großväterlichen und väterlichen Ruhmes eine ehrenvolle Aufnahme; in Cambridge wurde er in das Emanuels-Kollegium aufgenommen, was für eine besondere Auszeichnung galt. Im Jahre 1669 kehrte er über Hamburg nach Basel zurück, wo er als Professor der hebräischen Sprache, bald auch als Universitäts-Bibliothekar sich Anerkennung und Liebe zu erwerben verstand. Nach anhaltender Kränklichkeit starb er am 1. April 1704. Wiewohl er nach dem Urteile der vielen Freunde, welche er auf seinen Reisen erworben hatte, von denen wir nur Leusden, Golius, Coccejus, Pococke, Clericus, Lightfoot, Pearson, Edzardi nennen wollen, ein ausgezeichneter Gelehrter war und fleißig arbeitete, war er doch, wie angegeben wird aus Bescheidenheit, als Schriftsteller fast gar nicht thätig. Er schrieb eine Vorrede zu der von ihm 1665 veranstalteten Ausgabe der Tiberias seines Großvaters; auch gab er dessen Synagoga judaica mit einigen Verbesserungen, Basel 1680, heraus.

Johannes Buxtorf IV, gest. 1732, Neffe des vorhergehenden, Sohn von Johann Buxtorf III, dem Sohne von Johann Buxtorf II, war zu Basel geboren am 8. Januar 1663. Nach Beendigung seiner Studien zu Basel unternahm er eine Reise bis in die Niederlande, um namentlich seine orientalischen Studien fortzusetzen. Im Jahre 1694 ward er Prediger zu Aristdorf, einem Dorfe in der Nähe von Basel. Darauf ward er im J. 1704 Nachfolger seines Onkels und lebte in Basel als Professor der hebräischen Sprache bis zu seinem Tode; er starb am 19. Juni 1732. Seine bekannteste Schrift sind die Catalecta philologico-theologica cum mantissa epistolarum virorum claror. ad Johannem Buxtorffium patrem et filium scriptarum, 1707. **Ernst Bertheau † (Carl Bertheau).**

Byzantinischer Baustiel s. Kirchenbau.

C.

Cadulus, Gegenpapst s. Honorius II.

Cäcilia, die heilige. — Surius, De vit. sanctor. (Venedig 1581), VI, 161 (22. Nov.); AS 14. Apr. p. 204; Baronius, Ann. ad an. 821; Ant. Bosio, Acta S. Caeciliae, Rom 1600, neu abgedr. mit reichen Zusätzen bei Jac. Laderchi, Acta S. Caeciliae et transtiberina basilica illustrata, 2 t. 4°, Rom 1722; J. B. de Rossi, Roma sotteranea christiana, t. II, 1867, p. XXXII—XLIII und p. 113—161; Dom Guéranger, Sainte Cécile, Paris 1874 (reich illustriertes, aber wissenschaftlich wertloses Prachtwerk); Martin, Die h. Cäcilia, ein Glorienbild aus dem 2. Jahrh., Mainz 1878. Vgl. Morse, Art. „Cäcilia" in DchrB I, 365 ff.; F. X. Kraus, Art. Cäc. in der Realencykl. d. chr. Altert. I; F. Loofs, Die h. Cäcilia, im Daheim 1895 S. 108 f. 123 f.

Die gefeierte Schutzpatronin und Lieblingsheilige aller kirchenmusikalischen Kreise hängt mit dem, was über die Märtyrerin Cäcilia der römischen Kaiserzeit Glaubwürdiges (oder wenigstens Altbezeugtes) überliefert ist, durch einen äußerst dünnen Faden zusammen. Und auch betreffs jener Märtyrerin liegen nur unsichere und widerspruchsvolle Angaben vor, die nicht einmal eine bestimmte Feststellung ihres Zeitalters ermöglichen.

Cäcilia, eine Jungfrau aus vornehmem römischem Hause — nach Venant. Fortunatus und Ado unter Marc Aurel und Commodus, nach der späteren Version ihrer Legende (bei Metaphrastes im Mart. Rom. und im römischen Brevier) unter Alex. Severus ca. 230, und nach den griech. Monologien erst unter Diocletian lebend — soll

samt ihrem Bräutigam, dem edlen Jüngling Valerianus, und dessen Bruder Tiburtius auf Befehl des heidnischen Präfekten Almachius wegen ihres christlichen Bekenntnisses den Märtyrertod erlitten haben. Ihr Bräutigam Valerian, so erzählt die Legende, läßt sich, da sie ihm nur als einem Christen ihre Hand reichen zu können erklärt, von Papst Urban I. die Taufe erteilen. Hierauf bekommt auch er den zum Schutze ihrer Jungfräulichkeit von Gott entsendeten Engel (mit duftenden Rosen- und Lilienkränzen in der Hand) zu schauen, welcher früher ihr allein erschienen war und sie des Unverletztbleibens ihrer Jungfräulichkeit versichert hatte. Valerian willigt ein in die Schonung der Virginität seiner Gattin; auch bewirkt er dann, unterstützt durch dieselbe, die Bekehrung seines Bruders Tiburtius zum Christentum. Beide Brüder erleiden hierauf, wegen Verweigerung des von jenem Präfekten geforderten Opferns vor den Göttern, den Blutzeugentod durchs Schwert. Desgleichen Cäcilia, die durch ihre Erklärung, alle ihre Schätze bereits unter die Armen verteilt zu haben, sowie durch ihr belehrendes Einwirken auf viele Heiden den Zorn des Richters noch stärker reizt, deshalb zunächst durch ein überheiztes Dampfbad getötet werden soll und, nachdem sie diese Marter überlebt hat, schließlich gleichfalls enthauptet wird. — Ihre sterblichen Überreste, samt denen des Valerian und Tiburtius, sollen in der Calixtuskatakombe beim 3. Meilenstein der Via Appia, also im Cömeterium der alten Päpste seit Sec. III, beigesetzt worden sein. Von da soll Paschalis I. 821 ihre Reliquien in die nach ihr benannte Kirche des transtiberinischen Rom übergeführt haben. Als Kardinal Sfondrati 1590 dieses ihm als Titularkirche verliehene Gotteshaus umbauen ließ, wurde, wie der dabei anwesende Baronius in seinen Annalen dies bezeugt (s. o.), ihr Sarkophag aus Cypressenholz wieder aufgefunden und dann unter dem neuen prächtigen Hochaltar beigesetzt. — Neuerdings will de Rossi, im Gefolge seiner Auffindung der alten Papstkrypta (1851), auch die echte alte Grabstätte unserer Heiligen, anstoßend an jene, wieder entdeckt haben. Aus seinen an diesen Fund sich anschließenden historischen Untersuchungen ist hervorzuheben der von ihm versuchte Nachweis, daß Cäcilia, deren Krypta sich auf dem Terrain der senatorischen Familie der Caecilii (Lic. Tusc.) I, 7) befindet, diesem alten Patriziergeschlechte angehört habe, sowie ferner, daß ihr Martyrium nicht erst ca. 230 (um die Zeit jenes Papstes Urban), sondern schon in das Jahr 177 unter M. Aurel zu setzen sei.

Während die älteren bildlichen Darstellungen der Heiligen — auch noch das angeblich von Cimabue herrührende alte Altarstück in den Uffizien zu Florenz — ihrer Figur zwar die Märtyrerkrone oder ein Schwert, eine Palme, einen Kranz von roten und weißen Rosen u. dgl. beigeben, aber nichts auf heilige Musik Hinweisendes mit ihr in Verbindung bringen, beginnt erst gegen Ende des MA. die Kunst, sie vorwiegend mit musikalischen Attributen auszustatten. Ihre Auffassung als Schutzpatronin der Orgel datiert wesentlich erst von Rafaels berühmtem Gemälde von 1513, welches sich jetzt in Bologna befindet. Die spätmittelalterliche Überlieferung, die zu diesem Instrument in Beziehung steht, scheint sich auf Grund eines Mißverständnisses jener, auch ins Offizium ihres Kirchenfestes übergegangenen Stelle ihrer Märtyrerakten gebildet zu haben, welche, bei Schilderung der Feier ihrer Hochzeit mit Valerian, berichtet: „Cantantibus organis Caecilia virgo in corde suo soli Domino decantabat, dicens: Fiat, Domine, cor meum et corpus meum immaculatum, ut non confundar". Die (weltlichen) Musikinstrumente des Hochzeitfestes (organa — in der Relation der Legende bei Surius l. c.: „symphonia instrumentorum") scheint man in ein von ihr gespieltes Instrument umgesetzt zu haben. Jedenfalls sehr jung ist die Sage, welche die Märtyrerin vor ihrer Abführung zur Richtstätte sich die Gnade, noch einmal Orgel spielen zu dürfen, erbitten und hierauf das von ihr benutzte Instrument, um es vor Entweihung zu bewahren, zerschlagen läßt. — Im römischen Canon missae figuriert Cäcilia, neben Felicitas, Perpetua, Agatha, Lucia, Agnes und Anastasia, als eine der namentlich genannten sieben heiligen Frauen. Die Rolle, welche sie als Patronin der Kirchenmusik in der neueren Überlieferung, bei Katholiken nicht allein, sondern auch bei Protestanten spielt, dürfte sich hauptsächlich von der Gründung der ihrem besonderen Schutze unterstellten und nach ihr benannten römischen Musikakademie unter Gregor XIII. 1584 herschreiben. **Zöckler.**

Cäcilianus s. Donatismus.

Cädmon. — B. ten Brink, Gesch. der engl. Litteratur, 1. Bd, Berlin 1877; Ebert, Allg. Geschichte der Litt. des MA, 3. Bd, Leipz. 1887; Wülker, Grundriß z. Gesch. d. angelsächsischen Litt., Leipzig 1885.

Cädmon (spr. Kädmon, wie der Name auch geschrieben wird), außer Cynewulf (s. diesen) der einzige angelsächsische Dichter, dessen Name uns bekannt ist, war der erste Sänger der christlichen Zeit. Was wir über ihn und seine Werke wissen, verdanken wir dem Berichte des Beda Venerabilis, der ihm ein ganzes Kapitel seiner Kirchengeschichte des angelsächsischen Volkes widmet (Hist. Eccles. Gentis Angl. IV, 24). Da Beda noch vor Cädmons Tod geboren wurde und nicht weit von dessen Kloster lebte, so sind die Nachrichten über den Dichter wohl zuverlässig. Im Jahre 655, ungefähr ein Vierteljahrhundert nachdem sich das Christentum über Northumbrien verbreitet hatte, wurde dort durch König Oswin das für Mönche und Nonnen bestimmte Kloster Streanäshalch gestiftet, das 664 durch eine Synode, die dem römischen Christentum zum Siege verhalf, berühmt wurde. Äbtissin dieses Klosters war Hilda, eine Königstochter, die sich durch Frömmigkeit und Weisheit auszeichnete (Beda a. a. O. IV, 24). Einst wurde ihr aus der Nachbarschaft ein Hirte zugeführt. Diesem, einem Manne ohne Bildung, der auch nicht im Kreise fröhlicher Genossen, wenn die Harfe die Runde machte, ein Lied, wie die andern thaten, vorzutragen wußte, war, als er einst wieder weggeblieben von einem fröhlichen Gelage, um nicht singen zu müssen, in einem Traumgesichte die Aufforderung gekommen, Gott als Schöpfer der Welt zu preisen. Er dichtete nun sofort eine Hymne dieses Inhaltes und wiederholte sie am nächsten Tage. Als Laienbruder ins Kloster aufgenommen, ließ er sich morgens kleine Stücke aus der biblischen Geschichte vortragen und dichtete sie während des Tages in alliterierende Verse um. Auf diese Weise besang er die Schöpfung der Welt und die Entstehung der Menschen, den Inhalt des Buches Genesis, von dem Auszuge Israels aus Ägypten bis zum Einzuge in das gelobte Land, die bedeutenderen übrigen Geschichten des Alten Testamentes, er dichtete von der Menschwerdung, dem Leiden, der Auferstehung und der Himmelfahrt unseres Herrn, von der Ankunft des heiligen Geistes und der Lehre der Apostel, endlich schilderte er auch das jüngste Gericht und sang noch viele andere carmina, zur Ehre Gottes und zur Besserung der Menschen. Den Hymnus auf Gott, wohl die älteste christliche Dichtung in germanischer Zunge, besitzen wir noch. Während nämlich Beda nur eine lateinische Übersetzung davon giebt, findet sich in einer Cambridger Handschrift des 8. Jahrhunderts von Bedas Historia eccles. der Text des Hymnus in northumbrischer Mundart, also der Cädmon eigenen, niedergeschrieben: hierin dürfen wir wohl die ursprüngliche Fassung erblicken. Die Dichtung lautet: Nu scylun hergan hefaenricaes uard, / metudaes maecti and his modgidanc, / uerc uuldurfadur, sue he uundra gihuæs / seci dryctin or astelidæ /. He ærist scop ælda barnum / heben til hrofe haleg scepen; / tha middungeard moncynnæs uard / eci dryctin æfter tiadæ / firum foldan, frea allmectig. (Nun laßt uns verherrlichen des Himmelreiches Wort, des Schöpfers Macht und seines Sinnes Denken, die Werke des Glanzvaters, wie er der Wunder jedem, der ewige Herr, Anfang verlieh. Er schuf zuerst den Menschenkindern den Himmel zum Dache, der heilige Schöpfer; dann die irdische Wohnung des Menschengeschlechtes Wart, die Erde den Menschen ließ darnach erstehen der ewige Gott, der Herr, der allmächtige). Ein Faksimile ist am leichtesten zugänglich in R. Wülkers Geschichte der englischen Litteratur, Leipzig und Wien 1896 S. 31. Dort findet sich auch ein genauer Abdruck nebst Übersetzung. — Alle Handschriften des Hymnus nach König Älfreds Übersetzung von Bedas Kirchengeschichte sind abgedruckt in Greins Bibliothek der angelsächsischen Poesie, 2. Aufl. Bd II S. 316 ff., Leipzig 1894.

Da sich in einer Handschrift in der Bodleiana zu Oxford eine Bearbeitung der Genesis (in mehr als 2900 Langzeilen), der Exodus (in etwa 600 Langzeilen), des Buches Daniel (gegen 800 Zeilen) und von Stücken aus dem Neuen Testamente (Klagen der gefallenen Engel, Christi Höllenfahrt 2c. und die Versuchung Christi, früher Christ und Satan genannt) findet, so gab diese Franciscus Junius 1655 zu Amsterdam als „Caedmonis Monachi Paraphrasis Poetica Genesios ac praecipuarum Sacrae Paginae Historiarum" heraus. Bis um die Mitte unseres Jahrhunderts betrachtete man nun diese Gedichte als von Cädmon stammend. Um diese Zeit jedoch regten sich Bedenken, zuerst, daß die Dichtung „Christ und Satan" vom selben Verfasser, wie Genesis, Exodus und Daniel sein könne. Ettmüller, Dietrich, Grein u. a. äußerten ihre Bedenken. Am unwiderleglichsten war die Abhandlung von Sievers (E. Sievers, Der Heliand und die angelsächsische Gemein, Halle a. S. 1875), die zeigte, daß die Genesis aus verschiedenen Teilen bestehe, die zu verschiedenen Zeiten gedichtet wurden (V. 235—851 sind jünger, sie stammen aus einem niederdeutschen Gedichte, wovon in

neuester Zeit einige Bruchstücke aufgefunden wurden [K. Zangemeister und W. Braune, Bruchstücke der altsächsischen Bibeldichtung aus der Bibliotheca Palatina, Heidelberg 1894). Ten Brink will wenigstens in den ältern Bestandteilen des großen Genesisgedichtes eine vielfach umgestaltete Überarbeitung eines Cädmonschen Werkes erblicken (B. ten Brink Bd 1 S. 50 ff.). Ebert dagegen hebt mit Recht hervor, daß wir, nach der Erzählung Bedas, bei der großen Menge der von Cädmon besungenen Stoffe wie auch, weil der Dichter selbst nicht lesen konnte, sondern ihm ein Abschnitt aus der Bibel vorgelesen wurde, den er sofort dichterisch umarbeitete, nicht eine epische Behandlung (wie sie die angelsächsische Genesis bietet) denken dürfen, sondern eine hymnische annehmen müssen. Der erhaltene Hymnus ist uns ein Beweis dieser Bearbeitungsweise. Diese Annahme, die jetzt ziemlich allgemein anerkannt ist, schließt jeden Zusammenhang Cädmons mit den unter seinem Namen von Junius gedichteten umfangreichen epischen Dichtungen aus: nur die e i n e Hymne dürfen wir also dem Dichter zuteilen (A. Ebert, Bd III S. 13 ff.). Die ganze auf diese Frage bezügliche Litteratur wird aufgeführt von R. Wülker (Grundriß, S. 111 ff.).

Sind uns also auch alle Dichtungen Cädmons bis auf die Hymne verloren, so ist doch durchaus nicht den Gelehrten beizupflichten, die annehmen, daß überhaupt niemals ein Dichter, Namens Cädmon, gelebt hat und die ganze Erzählung eine auf Gelderwerb angelegte Mönchsgeschichte sei (vgl. D'Israeli, Amenities of Literature. Neue Ausg. hg. von B. Disraeli, London o. J. S. 37 ff.; Fr. Palgrave, Archaeologia XXIV S. 342. Neuerdings A. Cook in den Publications of the Modern Language Association, Vol. VI, 1, 1891. Dagegen aber vgl. ten Brink, Bd I S 50 f..; Ebert III, 13, wie auch Wülker, Anglia Mitteilungen II S. 225 ff.). Beda lebte noch in des Dichters Zeit und in der Nähe von Streanäshalch und zeigt sich sonst stets als zuverlässiger Berichterstatter. **R. Wülker.**

Cälestius s. **P e l a g i u s.**

Cärularios, M i c h a e l, Patriarch von Konstantinopel 1043—1058. — Will, Acta et scripta, quae de controv. eccl. gr. et lat. etc., Leipzig und Marbu g 1861.; Sathas, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη* Bd IV (*λόγος ἐπιτάφιος* des Psellos auf Mich. Caer.). *Ῥάλλης καὶ Ποτλῆς, Σύνταγμα τῶν κανόνων* Bd V, S. 40—47 (die Patriarchaterlaße des Mich. Caer.). *Γεδεών, Πατριαρχικοὶ Πίνακες,* S. 322 ff.; Hergenröther, Photios Bd VI (viel Quellenmaterial); Pichler, Geschichte der kirchl. Trennung zwischen dem Or. u. Occ.; Kattenbusch, Confessionskunde; Baxmann, Die Politik der Päpste von Gregor I. bis Gregor VII. Bd II; Hefele, Conciliengeschichte Bd V; William Fischer, Studien z. byz. Gesch. des 11. Jahrh. 1883. Vgl. auch die Kirchengeschichten von Schröckh u. Gfrörer.

Wann Michael geboren wurde ist nicht bekannt, auch aus seinem Leben nur weniges. Unter dem Kaiser Michael Paphlago (1034—41) war er mit seinem Verwandten Johannes Makrembolites verbannt wegen einer Verschwörung. Der Kaiser Konstantin Monomachos erhob ihn auf den Patriarchenthron, weil er einst mit ihm verbannt, eine Stütze seiner Regierung an ihm zu finden hoffte. Dagegen verfocht der Patriarch rücksichtslos die Rechte der Kirche, wobei nicht zu vergessen ist, daß er für das Mönchtum in trefflicher Weise sorgte. Durch seine schroffe Richtung wurde Cärularios — und darin liegt seine Hauptbedeutung — auch der Urheber der schon durch Photius hinlänglich vorbereiteten Spaltung zwischen der römischen und griechischen Kirche. Der Streit hatte lange geruht, obgleich unter den Patriarchen Sisinnius († 999) und Sergius einige widerwärtige Kränkungen vorgekommen waren; jetzt war es Michael, welcher ihn eigenmächtig wieder aufnahm, gerade zu einer Zeit, als der Hof von Byzanz sowohl als der Papst in dem normannischen Krieg Anlaß genug zu gegenseitiger Annäherung fanden. Verbunden mit dem Abt Nicetas Pectoratus und dem Metropoliten der Bulgarei Leo von Achrida hob Michael den in manchen dortigen Klöstern und Kirchen bestehenden lateinischen Kultus gewaltsam auf und erließ 1053 in einem Schreiben an den Bischof von Trani in Apulien eine förmliche Kriegserklärung gegen die römische Kirche (lateinisch nebst den folgenden Urkunden bei Canis.. Lectt. antiquae ed. Basn. III, p. 281). Es war eine Erneuerung der alten Anklagen des Photius. Außer einigen geringeren Streitpunkten, wie über das Fasten am Sabbath, das Essen des Erstickten und die Weglassung des Hallelujah während der Fasten, wird hier namentlich der Vorwurf gegen den lateinischen Gebrauch des Ungesäuerten beim Abendmahl geltend gemacht. Diesen Gebrauch, welcher im 9. Jahrhundert aufgekommen war und durch Rab. Maur., De eccl. offic. c. 31 (nicht durch Alcuini Epist. 75) sicher bezeugt wird, erklärt Michael für judaistisch, ohne zu bedenken, daß derselbe Vor-

wurf in anderer Hinsicht auf seinen Standpunkt zurückfiel. Salzloses Ungesäuertes, sagt er, sei nur ein trockener Kot (lutum aridum). Der schwache Kaiser Konstantin Monomachus war höchst unzufrieden mit dem geschehenen Angriff, den natürlich der römische Hof nicht auf sich beruhen lassen konnte. Nachdem zunächst Papst Leo IX. in seiner Erwiderung die Ehre des römischen Primats stolz verfochten und Michael ziemlich versöhnlich geantwortet hatte (Harduin, Concil. VI. I, p. 927. Mansi, XIX, p. 653 sqq.), erschien auf Bitten des Kaisers eine Gesandtschaft in Konstantinopel, bestehend aus dem Kardinalbischof Humbert, dem Erzbischof Petrus von Amalfi und dem Archidiakonus Friedrich. Die mitgebrachten päpstlichen Sendschreiben sollten den Kaiser gewinnen und den Patriarchen demütigen. Der letztere, der außerdem widerrechtlich ohne die gesetzlichen Vorstufen zum Bischofsstuhle gelangt sei, wird zur Rede gestellt, wie er sich den Titel „allgemeiner Patriarch“ anmaßen könne, welchen sich doch selbst die Päpste niemals beigelegt hätten; — ein seltsamer Vorwurf, wenn man weiß, daß erst 1024 Papst Johann XIX. dem Bischof von Byzanz den Namen „ökumenischer Patriarch“ für Geld hatte zuteilen wollen und nur durch den Widerspruch Italiens abgehalten worden war. Der Kardinal Humbert, die eigentliche Seele der Gesandtschaft, widerlegte nun die Anklagen Michaels ausführlich und nicht ohne Geschick (Canis., l. c. p. 283). Er rechtfertigte das ungesäuerte Brot durch mystische und exegetische Erklärung, rückte den Gegnern die Priesterehe und andere rituelle und disziplinarische Anstößigkeiten vor und behandelte überhaupt die griechische Kirche als die unvollkommene und zurückgebliebene, welche die selbstständigen christlichen Prinzipien nicht zu würdigen wisse. Konstantin hatte weder den Mut, seinen Patriarchen zu beschützen, noch ihm nachdrücklich entgegenzutreten. Er ließ es geschehen, daß dessen Verbündeter, der Abt des Studionklosters, Nicetas Pectoratus, mit Gewalt zur Verdammung und Verbrennung seiner eigenen Schrift (Libellus contra Lat. apud Canis., l. c. p. 308, ebendas. Humberts Gegenschrift S. 315) gezwungen wurde. Michael selbst wies jede Annäherung zurück. Daher schritten die Gesandten zum äußersten und legten am 16. Juli 1054 auf dem Altar der Sophienkirche eine ausführliche Bannbulle nieder, welche mit kluger Schonung des Hofes den Patriarchen, dessen Anhang und die Einrichtungen seiner Kirche mit Worten des Fluchs und der Verwünschung und mit zahlreichen Ketzernamen überhäufte (vgl. den Bericht und die Bulle bei Canis., l. c. p. 325 und die etwas abweichende Darstellung des Michael in Allat. De libris Gr. eccles. p. 161 und in Fabr. Bibl. Gr. V. p. 114: *σημείωμα περὶ τοῦ ῥιφέντος πιττακίου*). Hiermit war der Bruch unwiderbringlich entschieden. Ein letzter Friedensversuch des Kaisers scheiterte. Nach der Abreise der Legaten am 18. Juli stellte der Patriarch sein Ansehen wieder her und zog sogar den Kaiser auf seine Seite, war aber unredlich genug, die ganze Gesandtschaft für gar nicht vom Papst ausgegangen und die mitgebrachten päpstlichen Briefe für erdichtet zu erklären (conf. *σημείωμα* apud Fabric. p. 116). Auch mit dem Patriarchen Petrus von Antiochien setzte er sich in Einverständnis; dieser beurteilte die Abweichungen der Lateiner weit milder, verteidigte aber merkwürdigerweise, wie Neander hervorhebt, den Gebrauch des Gesäuerten daraus, daß Christus die letzte Mahlzeit nach Johannes schon am 13. Nisan, am Tage vor dem Passah genossen habe (s. die Briefe in Cotelerii Eccles. Gr. monum. II, p. 135). Die Anknüpfung an die biblische Differenz über den Tag der letzten Mahlzeit Christi bildet daher den interessantesten Punkt des Streits; doch hat Michael im Verlauf auch die andere Kontroverse über den Ausgang des hl. Geistes herbeigezogen. Übrigens hielt sich Michael nach Konstantins Tode nur noch unter Theodora aufrecht; der kräftigere Kaiser Isaak Comnenus schickte ihn zur Strafe seiner Anmaßungen 1058 in die Verbannung, wo er bald darauf starb. An Haß und Leidenschaft mögen beide Parteien einander gleich gewesen sein, an richterlichem Stolz wie an Urteil waren die Vertreter der römischen Kirche ihrem Gegner überlegen. Als Verfechter der griechischen Orthodoxie blieb jedoch Michael bei seiner Kirche in rühmlichstem Andenken, ohne sonderliches Verdienst seines Geistes oder Charakters (vgl. die griechische Homilie bei Monf. Bibl. Coisl. p. 99). Desto heftiger beschwerte sich später Leo Allatius (De perpetuo consensu II, c. 9 p. 615, 622) über diesen homo procacissimus, der es gewagt habe, den Namen des Papstes aus den Kirchenbüchern zu löschen. Außer den erwähnten Briefen des Michael sind noch einige Dekretalen vorhanden, z. B. De episcoporum judiciis, De nuptiis in septimo gradu non contrahendis, De sacerdotis uxore adulterio polluta (abgedruckt bei Rhalles und Potlis, a. a. O.) und weniges Handschriftliche (De missa, Opus contra Latinos), welches Fabr. Bibl. Gr. ed. Harl. XI, p. 195—97 nennt. **(Gaß †) Ph. Meyer.**

Cäsarea Cappadociä s. Patriarchen.

Cäsarea Palästinä s. Judäa.

Cäsarea Philippi s. Palästina.

Cäsareopapismus. — Vgl. Kattenbusch, Lehrbuch d. vergleich. Konfessionskunde, Bd 1 S. 374 ff., S. 200 (Freib. 1892).

Darunter versteht man das System der Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche, wonach der Träger der staatlichen Gewalt gleichzeitig Inhaber der kirchlichen ist. Der C. bildet also den direkten Gegensatz zur Theokratie, wie sie die Päpste zu verwirklichen unternahmen — freilich nicht in Beziehung auf einen territorial abgegrenzten Staat sondern auf die Welt — und wie er der Lehre Calvins über das Verhältnis von Staat und Kirche zu Grunde liegt. Die Wurzeln dieses Systems reichen weit hinauf. Schon in den Worten, welche Konstantius der Synode zu Mailand im Jahre 355 zurief: *῞Οπερ ἐγὼ βούλομαι τοῦτο κανὼν νομιζέσθω* (Athanas. Hist. Arian. c. 33), treten uns seine Grundzüge entgegen und in der morgenländischen Kirche hat es sich um so ungehinderter entfalten können, als hier das päpstliche Gegengewicht fehlte, welches gleichartige Bestrebungen im Abendland nicht zur Entwicklung gelangen ließ. Man wird Justinian als den Hauptvertreter des Cäsareopapismus betrachten könnnen, während der Bilderstreit doch im wesentlichen die Kirche in der Dogmengestaltung frei gemacht hat vom kaiserlichen Einfluß (Schwarzlose, D. Bilderstreit, ein Kampf d. griech. Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit, 1890 S. 241 ff.), so daß von C. seitdem nur in derselben uneigentlichen Weise gesprochen werden kann, wie diese Bezeichnung für die Stellung des russischen Kaisers der orthodoxen Kirche gegenüber seit Peter d. Gr. anwendbar ist (Kattenbusch a. a. O. 1, 190). Noch weniger ist der Vorwurf des C. zutreffend, der den ev. Landesherren als Trägern der Kirchengewalt zuweilen gemacht worden ist. Selbst das Territorialsystem erkennt ein vom Staate unabhängiges Gebiet der Religion an (vgl. Rieler, D. rechtliche Stellung d. ev. Kirche Deutschlands, Leipzig 1893, S. 255 ff.). **E. Friedberg.**

Cäsarius von Arles, gest. 542. — Vitae Caesarii episcopi Arelatensis libri duo ed. Krusch MG Scr. Merov. III (1896) p. 457—501, vgl. Mabillon ASB Saec. I (1668) p. 659—677; Stilting AS Aug. Tom. VI p. 64—83 MSL 67, 1002—1042. Epistolae Arelatenses genuinae ed. Gundlach MG Epp. III (1892) p. 35—58. Concilia aevi Merovingici rec. Maassen MG Legum sectio III, 1 (1893) p. 37—61. Leonis M. Opp. ed. Ballerini III, 653 ss.; Hefele, Conciliengesch. II² S. 68—77. Ein Teil der Schriften des Cäsarius MSL 39, 1741 ss., ein anderer 67, 1041—1142. Malnory Saint Césaire évêque d'Arles (Bibliothèque de l'école des hautes études 103. Fascicule), Paris 1894; P. Lejay, Saint Césaire évêque d'Arles 1895 (vgl. Bulletin critique 1897 No. 7); Lejay, Les sermons de Césaire d'Arles. Revue biblique IV (1895) p. 593—610; Arnold, Cäsarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit, 1894; Bardenhewer, Patrologie, 568—570; Feßler-Jungmann, Institutiones Patrologiae II² (1896) p. 438—452. Die Predigt der Kirche XXX, Cäsarius von Arelate, ausgew. Predigten mit einer einleitenden Monographie herausgegeben v. Arnold (1896); Pfeilschifter, Der Ostgothenkönig Theodorich d. Gr. und die katholische Kirche (1896) S. 123—136: Dom Morin, Mes principes et ma méthode pour la future édition de S. Césaire Rev. bénéd. de Maredsous, févr. 1893; Morin, L'homéliaire de Burchard de Würzburg, contribution à la critique des sermons de saint Césaire d'Arles (ibid. Mars 1896 p. 98 ss.). Un opuscule inédit de S. Césaire d'Arles sur la grâce (ibd. Octbr. p. 433—443).

Cäsarius von Arles ist nicht bloß als einer der edelsten Vertreter des christianisierten Römertums bemerkenswert: sein Episkopat bildet vor allem einen wichtigen Knotenpunkt in der Entwicklung des Abendlandes, insofern es den Übergang der gallo-römischen zur fränkischen Nationalkirche entscheidend beeinflußt hat. Durch Cäsarius ist die Kirche seiner Heimat organisiert und verinnerlicht worden. Über sein Leben sind wir sowohl durch Reste seines Briefwechsels und von ihm selbst redigierte Konzilienbeschlüsse, wie auch besonders durch eine Vita unterrichtet, die trotz ihrer mangelhaften Komposition zu den besten hagiographischen Erzeugnissen der Merovingerzeit gehört. Sie ist zwischen 542 und 549 als das gemeinsame Werk dreier Bischöfe, eines Presbyters und eines Diakonen, die sämtlich seine Schüler und Vertrauten gewesen waren, abgefaßt. Cäsarius ist im Jahre 469 oder 470 als burgundischer Unterthan in dem Territorium

von Chalon sur Saône geboren. Aus seiner Jugend bis zum 18. Jahr wissen die Biographen nur Erbauliches mitzuteilen, er selbst betrachtete sie später als eine Zeit der Irrwege (MSL 67, 1135 D). Zwanzig Jahre alt begab er sich nach dem berühmten Kloster auf der Insel Lérins, welches damals, unter dem schwachen Abt Porcarius, seine Glanzzeit bereits überschritten hatte. Doch war noch der Einfluß des Faustus spürbar, der hier seit 433, bis er ca. 461 Bischof von Riez wurde, Abt gewesen war (Duchesne, Fastes I, 274 s.). Cäsarius wurde dort mit dessen Schriften bekannt, die für immer von Bedeutung für ihn wurden. Daß der Abt ihn, der erst in Arles Presbyter wurde, habe predigen lassen, sagt die Vita nicht; die auf Lérins gehaltenen Sermone sind bei Gelegenheit späterer Besuche verfaßt (Arnold S. 66, A. 188 u. A. 441; Malnory p. 13 n. 1; anders Krusch p. 434). Von dem Abt zum Speisemeister ernannt, dann wegen Unzufriedenheit der Mönche abgesetzt, gab er sich so strengem Fasten hin, daß er nach Arles gesandt werden mußte, wo die berühmtesten Aerzte waren. Hier nahmen sich Firminus, ein Verwandter des Ennodius und Freund des Sidonius († ca. 486), seiner an. Ihrem Wunsche folgend, begann Cäsarius bei Pomerius aus Afrika rhetorische Studien, ließ sie aber nach einiger Zeit fallen, sei es infolge eines Traumgesichts (so Vita I, 9), sei es, wie Cäsarius selbst PSL 67, 1136 A angiebt, praepediente segnitia. Pomerius, den man jetzt allgemein als identisch mit dem Verfasser der Schrift de vita contemplativa (MSL 59, 415—520) betrachtet, war Anhänger Augustins; durch ihn scheint Cäsarius für diesen Kirchenlehrer gewonnen zu sein. Der Arelatenser Bischof Aeonius erkannte in dem aus Lérins gekommenen Mönch einen Heimatgenossen und Verwandten, erwirkte von Porcarius dessen Entlassung, weihte ihn erst zum Diakon, dann zum Presbyter, und übertrug ihm die Leitung eines Klosters. Während Cäsarius dieses Amtes mit einem Eifer wartete, von dem die damals in ihren Grundzügen entstandene Mönchsregel (MSL 67, 1097 ss.) Zeugnis giebt, ließ ihn Aeonius von Klerus und Bürgerschaft zu seinem Nachfolger wählen, wobei er auch die Zustimmung Alarichs II. nachsuchte (Vita I, 13). Als 502 die Vakanz eintrat, suchte sich Cäsarius zwar der Ordination durch die übliche Flucht zu entziehen, hat sich aber doch als durch das Walten des Allmächtigen zu diesem Amt vorherbestimmt angesehen (MSL 67, 1135 D). Von Anfang an stellte er sich, de profectibus cunctorum sollicitus (Vita I, 15), in den Dienst der Gemeinde. Seine erste Maßregel bezweckte, den Laien den täglichen Kirchenbesuch möglich und angenehm zu machen: außer dem Morgen- und Abendgottesdienst sollten die Tertie, Sexte und None in der Stephanskathedrale von den Klerikern mit Hymnen begangen werden (Vita I, 19). Später führte er den Gemeindegesang zu Arles ein (Aug. serm. app. 284. 285); unter den Gesängen, welche er die Laien auswendig lernen und ausführen ließ, werden Vita I, 19 neben den Antiphonen bereits „prosae" genannt. Ebenso verlangt er, daß alle nicht bloß Symbol und Herrngebet (MSL 39, 2241), sondern auch wichtigere Bibelstellen und Schriftabschnitte auswendig lernten (ibd. 1897, 1; 2239, 4; 67, 1076 A u. ö.), und selten hat wohl ein Bischof so wie er auf das Bibellesen der Laien gedrungen (39, 2324 u. ö.), wobei freilich zu beachten ist, daß die Heiligenleben noch ein Luxusartikel waren, die Bibel hingegen sich in vielen Häusern fand (vgl. Malnory p. 172). Um sich gemäß Akt. 6, 2 ganz seiner Hauptaufgabe widmen und sich zu einem Schriftgelehrten für das Himmelreich (Vita I, 16) ausbilden zu können, vertraute er die Verwaltung des Kirchenvermögens zuverlässigen Laien und Diakonen an. Seine Grundsätze suchte er in seiner Diöcese durch Predigten, durch Leitung und Unterricht jüngerer Kleriker sowie durch Visitationsreisen zu verbreiten, machte sie aber auch als Metropolit den ihm untergebenen Bischöfen gegenüber mit der größten Energie geltend. Vgl. Vita I, 19 mit der von Malnory p. 294—307 edierten Admonitio sancti Caesarii vel suggestio humilis peccatorum generaliter omnibus sanctis vel omnibus sacerdotibus directa, quod praedicationem verbi Dei curis terrenis praeferre debent. Aus dem seelsorgerlichen Eifer des Cäsarius sind auch seine anhaltenden Bemühungen um die Ausgestaltung einer festen Disziplin und Ausbildung des Kirchenrechts zu erklären. Wenn nicht alles täuscht, hat Cäsarius in seinen ersten Amtsjahren den ältesten kirchenrechtlichen Kodex des Occidents geschaffen, um in den Wirren jener Zeit, als keine Synoden gehalten werden konnten, Zucht und Ordnung herzustellen. Daß die wichtigen statuta ecclesiae antiqua, „am Anfang des 6. Jahrhunderts in der Arelatenser Kirchenprovinz, also unter den Augen des Cäsarius ausgearbeitet worden sind" (Arnold S. 345), war schon lange die vorherrschende Ansicht; vielfach war aber unbekannt geblieben, daß Malnory triftige Gründe für die direkte Urheberschaft des

Cäsarius geltend gemacht hatte (Congrès scientifique international des catholiques tenu à Paris du 8. au 13. Avril 1888 Tome II, p. 428—439). Inzwischen hat er sowohl bei Duchesne (Fastes I, 141 ss.) wie bei Krusch (l. c. p. 436. 440 s.) Zustimmung gefunden. Andere Forscher, wie Professor Peters in Luxemburg und F. X. Funk in Tübingen verteidigen freilich noch heute die spanische Herkunft der statuta und weisen sie dem 5. Jahrhundert zu (Compte rendu du troisième congrès scientifique international des catholiques tenu à Bruxelles, Bruxelles 1895 p. 220—231; ThQS 78 [1896] 693 ff.); die Übereinstimmung der Denk- und Redeweise der statuta mit der Cäsariensischen ist aber so frappant, daß sie schwerlich recht behalten werden. Mit der ostgotischen Regierung hat Cäsarius freilich später in so freundlicher Beziehung gestanden, daß der schroffe Gegensatz zu akatholischen Machthabern, der in den Statuten 30. 43. 70. 80—82 Baller. heraustritt sehr dagegen absticht. Ganz anders war es aber während der Regierung des Westgotenkönigs Alarichs II. (Vita I, 23 Instruxit . . ecclesiam . . oboedire quidem iuxta apostolum regibus . . ., nam despectui habere in principe Arriani dogmatis pravitatem vgl. Arnold S. 200 A. 645). Im Jahre 505 wurde Cäsarius von seinem Sekretär Licinianus als Hochverräter denunziert, und Alarich II. verbannte ihn nach Bordeaux. Dort erwarb er sich allgemeine Verehrung, überzeugte die Regierung von seiner Unschuld, durfte bald nach Arles zurückkehren und berief auf den 11. September 506 mit Erlaubnis des Westgotenkönigs das Agathenser Konzil. Damit wurde nach langer Unterbrechung die Reihe Gallischer Synoden wieder eröffnet. Die canones, als deren Verfasser, durch eine Vergleichung mit den Predigten und der Vita, sich Cäsarius herausstellt, sind für die Geschichte des Kirchenrechts wichtig geworden. Hervorzuheben sind die Beschlüsse über die kirchliche Gerichtsbarkeit (cc. 8. 32), die Sklaverei (cc. 7. 29), den Cölibat (cc. 10 ff. 16) und das Kirchengut, welches nach c. 7 als Armengut betrachtet werden soll. Die statuta sind cc. 7. 18. 20. 43 und sonst benutzt; aber die Stellung der Kirche zum Staat ist freundlicher geworden, was aus der inzwischen erfolgten Gesetzgebung Alarichs II. zu erklären sein wird, die unter Beteiligung katholischer Bischöfe zu stande gekommen war. Bald nach Schluß des Konzils endete Alarich II. und mit ihm das tolosanische Reich. 508 begannen Franken und Burgunder die Belagerung von Arles, am 24. Juni machte Theoderich d. Gr. mobil, und ein ostgotisches Heer rückte den Belagerten zu Hilfe. Als ein Verwandter des Cäsarius zu den Burgundern überlief, wurde dieser selbst von Juden des Hochverrats angeklagt und gefangen gesetzt; nur dadurch entging er der Bestrafung, daß eine Verräterei seiner Ankläger ans Licht kam. Als 510 die Stadt durch die Ostgoten entsetzt war, verpflegte Cäsarius die massenhaft hereingebrachten Gefangenen ohne Unterschied des Bekenntnisses und kaufte viele mittelst Kirchengutes und Kirchenschmuckes los, was ihm viel Tadel von strengen Bischöfen einbrachte (Vita I, 33). Die kulturgeschichtlich wertvolle Predigt Aug. serm. 298 (vgl. 303 n. 6) beweist, daß Cäsarius nicht mit den Franken sympathisierte, sondern sich als aristokratischer Römer fühlte. Bei dem Friedensschluß wurde Arles dem Ostgotenreich einverleibt. Theoderich betrachtete sich als Nachfolger der römischen Kaiser, und ein vermutlich an Cäsarius gerichteter Brief des Ennodius bezeugt, daß man sich in Südgallien nicht nur der Wiedervereinigung mit der alten Hauptstadt Rom freute, sondern auch für die katholische Kirche von dem König das Beste hoffte (Pfeilschifter, S. 134 f.; Hasenstab, Studien zu Ennodius S. 22). Cäsarius, der inzwischen das kurz vor der Belagerung erbaute Nonnenkloster, das während der Belagerung abgebrannt war, wieder aufgebaut und den 26. August 512 eingeweiht hatte, wurde im Jahr darauf als Angeklagter nach Ravenna geführt. Ob aus Vita I, 36 hervorgeht, der Klosterbau sei die Ursache gewesen (so Krusch p. 437), ist zweifelhaft, da der theologische Pragmatismus der Biographen I, 28 ähnlich zu Tage tritt; doch mag die freie Verwendung von Kirchengut für diese und ähnliche Zwecke, den Grund zur Anklage gebildet haben (vgl. das praeceptum regis Theodorici über Veräußerung von Kirchenvermögen vom 11. März 507 (508) M. G. A. a. XII, 392). In Ravenna gewann er den König gänzlich für sich, und wenn wir in den Worten des Ennodius M. G. A. a. VII, 321 mehr als eine rhetorische Phrase zu sehen haben, so bezog sich das Gespräch des Königs Vita I, 36 auf eine Sendung, mit welcher der Bischof von seinen Mitbürgern betraut war (Krusch 438). Cäsarius verwendete nicht nur die Geschenke Theoderichs zum Loskauf burgundischer Gefangenen, ihm flossen so reiche Gaben zu diesem Zweck von allen Seiten zu, daß er, nach Loskauf der Bevölkerung ganzer Städte (Orange), schließlich noch 8000 Solidi (ca. 224000 Mk.) nach Arles zurückbringen konnte. Von Ravenna

begab er sich nach Rom. Über die kirchenregimentlichen Vorrechte, die ihm von Symmachus (498—514) und dessen Nachfolgern zugestanden wurden, vgl. den Artikel: Arles (Bd II S. 56), und außer der dort angegebenen Litteratur Malnory p. 105—128. Im Oktober 513 überreichte Cäsarius dem Papst einen Libellus petitorius (MG Epist. III, 40). Bei der ersten der dort ausgesprochenen Bitten, die Verschleuderung von Kirchengut betreffend, liegt der Hauptnachdruck auf dem Ersuchen, zu Klosterzwecken die Verwendung desselben freizugeben; doch scheint Cäsarius auch haben betonen zu wollen, daß die ihm nach Vita I, 32 s. von manchen verdachte Verwendung von Kirchengut nichts mit der sowohl vom Papst (MSL 62, 72), wie von dem conc. Agath. can. 7 gebrandmarkten Gewissenlosigkeit zu thun habe. Die zweite Bitte bezog sich auf die ordinationes per saltum und wünschte, bei dem Klerikermangel in Gallien, statt des in Rom streng festgehaltenen hierarchischen cursus honorum die Erprobung einer conversatio legitima eingeführt zu sehen (vgl. can. 2 der Arel. Synode von 524). Die übrigen Bitten handelten von Wiederverheiratung älterer „Witwen" und Heirat von Nonnen, dem ambitus bei Bischofswahlen und dem Verbot der Designation eines Bischofs ohne Wissen des Metropoliten. Am 6. November 513 wurden die Gesuche mit gewissen Einschränkungen genehmigt, indem Symmachus in betreff der ersten Bitte nur den ususfructus zugestand, gemäß dem Schluß des praeceptum Theodorici. Für die Zeit von 514—523 sind wir über Cäsarius ungenügend unterrichtet. Die Kanones des Konzils von Gerunda 516/7 zeigen, daß schon damals sein Einfluß in Spanien spürbar war. Das burg. Konzil zu Epao hingegen, das von Avitus beherrscht wurde, zeigt davon nichts (anders Malnory p. 115 s.). Ein Zeugnis für die Einwirkung des Cäsarius auf den burgundischen Klerus sah man bisher in dem Reisebericht der Vita des Apollinaris von Valence (vgl. AS Oct. III, p. 50) cap. 10. Aber der neueste Herausgeber, Krusch, hat MG Scr. Merov. III, 194 ss. so schwerwiegende Bedenken gegen die Zuverlässigkeit derselben geltend gemacht, daß man sie so wenig wie die von Vignier gefälschte collatio episcoporum verwerten darf. Seit dem Jahr 523 wurde es Cäsarius endlich möglich, seine Rechte als Metropolit auszuüben, weil eine friedliche Intervention Theoderichs in dem fränkisch-burgundischen Kriege zehn Städte des Burgunderreichs in ostgotischen Besitz brachte (vgl. Longnon p. 61 ff. 78). Er hielt nun fünf Konzilien ab: 524 zu Arles, 527 zu Carpentras, 529 zu Orange und zu Vaison, 533 zu Marseille. Nehmen wir das erwähnte zu Agde hinzu, so liegt die disziplinarisch-gesetzgeberische Thätigkeit des Cäsarius in den statuta ecclesiae antiqua und in den von ihm redigierten Kanones von sechs Synoden vor. Dazu kommen nun vielleicht noch die Beschlüsse des Konzils, das man gewöhnlich als das zweite Arelatensische zählt (vgl. d. A. Arles, Synoden Bd II, S. 59 u. NA 14, 433 ff.). Duchesne Fastes I, 141 sieht in diesen Kanones (Bruns II, 130—137) einen verfrühten Versuch der Kodifizierung des abendländischen Kirchenrechts, welcher vor den statuta ecclesiae antiqua, am Ende des fünften Jahrhunderts, in der Arler Kirchenprovinz unternommen sei. Malnory betrachtet sie als eine nach 506 zusammengestellte Privatarbeit eines Sammlers (l. c. p. VI). Krusch aber glaubt, daß die abgerissen überlieferten Presbyterunterschriften eines am 6. April 515 gehaltenen Konzils (MG Leg. III, Conc. I p. 55 l. 17 ss., p. 58 l. 19—25) zu den genannten Kanones gehören, setzt also als ein siebentes von Cäsarius gehaltenes Konzil ein Arelatensisches vom Jahre 515 an (vgl. statut. 73 mit Arelat. II can. 49 und Maaßen, Quellen S. 391). Sachlich ist übrigens die Frage nach dem Alter und dem Urheber jener Beschlüsse bei weitem nicht so wichtig wie die andere nach der Herkunft der Statuta. Unter den vielen wichtigen kirchenrechtlichen Festsetzungen seien hier die hervorgehoben, welche eine Fürsorge des Cäsarius für die Landgemeinden bezeugen, wie sie nach Martin v. Tours kein anderer gallischer Bischof bewiesen hat, ferner die Einrichtung von Presbyterschulen zur Heranbildung von Klerikern, vor allem aber seine Fürsorge für die Predigt. Bereits in den statuta ecclesiae antiqua hat Cäsarius Recht und Pflicht zu predigen vorausgesetzt. Dieser altgallische Brauch (anders Malnory p. 33. 139) hatte sich also trotz Jaffé² Nr. 381, in Übereinstimmung mit MSL 30, 148—162 durchgesetzt und behauptet, vgl. conc. Vas. can. 2, Vita I, 54. In der wahrscheinlich mit dem Konzil zu Vaison gleichzeitigen Admonitio führt Cäsarius in charakteristischer Weise aus, schwerlich werde man doch den Presbytern mißgönnen wollen Homilien zu rezitieren Magis .. credendum est quod omnes pontifices ad exemplum beati Moysi zelo sancto repleti .. dicant: „Quis nobis tribuat ut omnis populus prophetet!" (ed. Malnory p. 302). Die einzige der genannten Synoden, die sich mit einer dogmatischen Frage beschäftigt, ist zugleich die einzige, welche durch die päpstliche Be-

stätigung den Wert eines ökumenischen Konzils erhalten hat: die zu Orange 3. Juni 529. Die Vita erwähnt überhaupt keine der von Cäsarius abgehaltenen Versammlungen, wohl aber berichtet sie I, 60 von einer Zusammenkunft von Bischöfen jenseits des Isère, also der Viennensis, die als Semipelagianer die Gnadenlehre des Arelatensers angriffen. Cäsarius selbst sei wegen Kränklichkeit der Einladung nicht gefolgt, für ihn habe aber der Bischof Cyprian von Toulon die Lehre von der gratia praeveniens durch die Schriftstellen Jo 15, 5. 15, 16. 19, 11. 1 Ko 15, 10. Ja 1, 17. Ps 83, 12 verfochten, und dargethan, quod tunc vere liberum homo resumat arbitrium, cum fuerit Christi liberatione redemptus, sub qua etiam absolutione valeat consequi perfectionis effectum. Malnory nimmt nach dem Vorgang von Norisius, Pagi u. a. an, diese Versammlung sei nach dem 3. Juni 529 gehalten. Dann wäre sie eine Demonstration gegen die arausicanische, und zugleich gegen die daselbst rezipierten römischen capitula ab apostolica nobis sede transmissa (MG Leg. III, Conc. I p. 46 l. 12). Ist dies schon wenig wahrscheinlich, so ist die umgekehrte Zeitfolge auch deshalb vorzuziehen, weil nur so sich erklärt, daß der Beschluß von Carpentras (527), am 6. November 528 wieder eine ordentliche Synode in Vaison zu halten, erst ein Jahr später ausgeführt wurde. Wir werden also Vita I, 60 s. f. „quorum intentionibus homo Christi dedit veram et evidentem ex traditione apostolica rationem mit Krusch p. 482 auf die Synode zu Orange zu beziehen haben. Sie wurde bei Gelegenheit der Einweihung einer von Liberius (die biographischen Nachrichten über ihn gesammelt von Mommsen, Index personar. zu Cassiodor MG a. a. XII, 495 s.) erbauten Kirche gehalten. Ihre Beschlüsse unterschrieben außer 14 Bischöfen auch 8 vornehme Laien. Der Epilog, welcher ohne Zweifel von Cäsarius stammt, schreibt allen Getauften das liberum arbitrium zu und weist den Fatalismus (praedestinatio ad malum) ab. Die persönliche Stellung des Cäsarius zu diesen Fragen ist erst durch den Oktober 1896 von Morin veröffentlichten Traktat in helles Licht gerückt „Quid domnus Caesarius senserit contra eos qui dicunt, quare aliis det Deus gratiam, aliis non det“ (überliefert im mscr. lat. 2034 Bibl. nat. Paris s. VIII). Vor allem sei festzuhalten, daß die Gnade nullis praecedentibus meritis wirke; man dürfe nicht divinae gratiae humana merita ante ponere. Cäsarius antwortet mit einer Reihe von Gegenfragen, zuerst mit der praktischen: Jam pro illis qui salvantur (und vor allem für dich selbst), quantum dignum est, egisti Deo gratias, so daß du dir herausnehmen kannst, ihn wegen der andern zu tadeln? Dann folgen unbeantwortbare Fragen über den göttlichen Ratschluß, bis Cäsarius zu dem positiven Satz gelangt: Gott thut alles, was er will (Ps 113, 11. Rö 11, 33). Si omnia quaecunque voluit fecit, quod non fecit utique non voluit. Auch vor den härtesten Konsequenzen und Antinomien scheut er nicht zurück, bis der Traktat zuletzt wieder praktisch-seelsorgerisch ausklingt: Es bleibe nur übrig Rö 9, 20 zu folgen, und qui confitetur se per Dei gratiam accepisse quod habet, additur ei; qui autem de meritis suis et de naturae bono praesumit, etiam quod videtur habere auferitur ab eo et efficietur illi pharisaeo similis etc.“ — Mit dem Schluß des zweiten Dezenniums des 6. Jahrhunderts ist der Höhepunkt der Wirksamkeit des Cäsarius überschritten. Die letzte von ihm gehaltene Synode leitete einen ärgerlichen Handel ein, bei dem der Defensor des römischen Stuhles, Emeritus, eine üble Rolle gespielt zu haben scheint. Das Verhältnis des Cäsarius zum römischen Stuhl verschlechterte sich. Papst Agapitus warf ihm in dem Verfahren gegen den Bischof Contumeliosus von Riez Unbarmherzigkeit und eine doppelte Ungerechtigkeit vor, während doch jener Bischof ein ganz unlauterer Mensch war, und der Arelatenser nur den gallischen Brauch beobachtet hatte und für die kirchliche Ordnung eingetreten war. Unter Papst Vigilius hatte er als Vikar des römischen Stuhles dem fränkischen König Theudobert, unter dessen Herrschaft Arles 536 gekommen war, Bescheid in einer Ehefrage zu sagen, was indessen auf die Regelung dieser Angelegenheit ganz ohne Einfluß blieb (vgl. Epist. Arel. gen. Nr. 37 MG Ep. III p. 57 s. mit MG Leg. Conc. I p. 76). Durch Kränklichkeit behindert, nahm er an keinem der fränkischen Konzilien persönlich teil, doch blieb der kirchliche Einfluß seiner Schüler bedeutend. Kurz vor seinem Tode ließ er sich noch einmal in das Nonnenkloster tragen, um den Mitgliedern dieser seiner Lieblingsschöpfung Lebewohl zu sagen. Seine Schwester Cäsaria (Casaria? vgl. über die Namensform Krusch p. 437 n. 8, aber auch 470 l. 10), die er in dem von Cassian gegründeten Massilienser Kloster zur Äbtissin hatte ausbilden lassen, war längst in einem der Sarkophage der Klosterkirche bestattet. Die Anstalt blühte unter ihrer Nachfolgerin Cäsaria II. und zählte 200 Nonnen. Ende August

542 gedachte er noch auf dem Krankenlager, sein nahes Ende voraussehend, des bevorstehenden dies depositionis Augustins (28. August) und bezeugte seine Verehrung für diesen. Er starb den 27. August nach vierzigjähriger bischöflicher Amtsführung (Vita II, 35. 46), dreißig Jahre und einen Tag nach der Einweihung des Nonnenklosters (Vita II, 47. 48). Weil am 13. Oktober 501 Aeonius noch gelebt hat, den 18. Oktober 543 bereits Auxanius als Bischof von Arles erscheint, so muß das Kloster den 26. August 512 oder 513 eingeweiht sein; das erstere Datum ist richtig, weil nur damals Sonntag war. Cäsarius ist also 502—542, nicht wie bei Malnory auf dem Titel steht 503—543, Bischof gewesen. Eine Gesamtausgabe der Schriften des Cäsarius giebt es bis jetzt nicht, doch wird sie seit längerer Zeit von dem gelehrten Benediktiner D. Germain Morin in der würdigsten Weise unermüdlich vorbereitet. Als Wegweiser zu den Fundorten, wo sie zerstreut sind, können inzwischen dienen die Initia Caesariensia bei Arnold S. 435—450, vgl. ebenda 491—496; Malnory p. V—XVIII und Feßler-Jungmann p. 438. 452. Außer den oben bereits genannten Schriften sind am wichtigsten die Predigten. Sie sind einerseits so charakteristisch und individuell, daß man dem Urteil Malnorys bestimmen muß, wenn er p. 179 bemerkt: rien n'est plus aisé à reconnaître qu'un sermon de saint Césaire, une fois qu'on s'est familiarisé avec un ou deux types les plus marqués de son genre oratoire. Andererseits hat der Bischof, welcher vierzig Jahre lang fast täglich wenigstens einmal predigte, viel exzerpierte und mit einem vortrefflichen Gedächtnis ausgerüstet war, bald mehr bald weniger fremdes Gut in seine Arbeit verwoben, wobei er oft in der Überschrift oder durch Randbemerkungen jene Autoren namhaft machte. Die hauptsächlichsten sind Augustin, Origenes-Rufin, Faustus, Salvian, Eucherius u. a. Unrichtig über diesen Punkt Lejay, Rev. bibl. l. c. p. 606. Lejay hat aber p. 594 ibd. darin recht, daß Malnory die rusticitas in dem Stil des Cäsarius übertreibt. — Wer zu ihm kam, dem teilte er gerne aus diesen Schätzen mit; longe vero positis in Francia, in Gallias atque in Italia, in Hispania diversisque provinciis constitutis transmisit per sacerdotes, quid in ecclesiis suis praedicare facerent (Vita I, 55). So erklärt es sich, daß viele Predigten des Cäsarius unter fremdem Namen (wie Augustinus, Faustus u. a.) gehen, und daß es andrerseits Homiliarien giebt, die von ihm angelegt und versandt sind. Eine solche Handschriftenfamilie, die den Namen des Cäsarius überliefert, wird repräsentiert durch cod. Laon. 121 s. IX und Parisin. 10605 fol. 71 XIII s. Hier werden 25 Sermone aus MSL 39 als cäsariensisch bezeugt. Eine andere derartige Sammlung enthält 42 Admonitionen, eine dritte überliefert Klosterpredigten. Durch Anwendung der sorgfältigsten und nüchternsten inneren Kritik, aber ohne ausdrückliche Angabe ihrer Gründe, haben die Mauriner (vor allem Coustant) eine große Zahl von Homilien, die unter anderen Namen überliefert sind, dem Cäsarius zugeschrieben, und Morin hat Rev. bén. 1893, p. 72 ss. ein ausführliches Musterbeispiel dieser Methode gegeben. Unter den Predigten sind, obwohl die Handschriften diesen Unterschied nicht machen, Homilien und Sermone zu trennen. Eine besondere Gruppe bilden die Fastenpredigten, Homilien über die alttestamentlichen Lektionen der einzelnen Tage. Daran schließen sich, enger an Origenes sich anlehnend, Auslegungen neutestamentlicher Texte. Bei weitem die größte Anzahl sind Sermone. Ebenfalls in der Fastenzeit gehalten, in Bezug auf die Taufe am Ostersonnabend, sind die über die Kompetenten-Pflichten, den christlichen Glauben und wahres Christentum: Aug. app. serm. 244 (von Kattenbusch, das apost. Symbol I [1894] S. 165 ff. als cäsariensisch erwiesen; bei Caspari, Kirchenh. Anekdota 283 ff. in verkürzender Ueberarbeitung, vgl. auch ThLZ 1897 Sp. 142, Hahn, Bibl.³ [1897] S. 72 u. den Artikel Athanasianum Bd II, 188. 192), s. 265 (MSL 39, 2238: die biblische Lehre über die letzte Ölung). 264. 266. 257. 263. 267. Eine andere Gruppe von Sermonen ist eschatologisch: serm. app. Aug. 67—69. 104. (MSL 39, 1947: über das Purgatorium), 110. 249. 250. 252, eine dritte ist wichtig für die Geschichte des Bußwesens (besonders s. 261. 262). Die verschiedenen Gegenstände der übrigen Admonitionen werden Vita I, 55 aufgezählt, vgl. über den kulturgeschichtlich reichen Ertrag derselben Arnold 166 ff. Malnory p. 177 ff. Die Klosterregeln des Cäsarius sind für die Geschichte der Askese von großer Wichtigkeit; über die Mönchsregel (MSL 67, 1097 ss.) vgl. auch Grützmacher, die Bedeutung Benedikts von Nursia (1892). Die Nonnenregel (MSL 67, 1103 ss.) verwertet den Brief des Augustin ad sanctimoniales, die sog. Makariusregel und die Mönchsregel des Cäsarius selbst; sie ist 534 zuletzt redigiert und zeigt deutlich die verschiedenen Schichten ihrer Entstehung. Von sonstigen Schriften des Cäsarius kommen

nur noch Briefe in Betracht. Das Testamentum B. Caesarii (MSL 67, 1139 ss.), wegen verdächtiger Stellen von Arnold S. 419 als interpoliert betrachtet, ist von Krusch p. 450 als unecht erwiesen. Eine volle Würdigung des Cäsarius und seines Verhältnisses zu Vorgängern und Nachfolgern wird erst möglich sein, wenn Morins Ausgabe vorliegt. Eine gute Charakteristik seines verstorbenen Lehrers hat der Abt Florianus in einem 551 an Nicetius von Trier geschriebenen Briefe gegeben (MG Ep. III, 117): Caesarius Arelatensis episcopus vixit inter barbaros pius, inter bella pacatus, pater orfanorum, pastor egentium, qui tanti census effusione nihil perdidit, catholicae regulam disciplinae dictis factisque demonstrans. **Arnold.**

Cäsarius, Mönch zu Heisterbach, gest. um 1240. — Quellen für sein Leben sind nur seine eigenen Schriften, s. u. — Litteratur: Hartzheim, Bibliotheca Coloniensis S. 42—45; De Visch, Bibliotheca Cisterciencis; Histoire litt. de la France XVIII, 194—201; AdB III, 681—683 (Cardauns); Wattenbach, Deutsche Geschichtsquellen ^{6} II, 412. 485; Potthast, Bibl. med.-aevi ^{2} II, 146; Braun, C. v. H., Zeitschr. für Philos. u. kath. Theol., 1845 S. 1—27; Alex. Kaufmann, C. v. H., ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 12. u. 13. Jahrh., Köln 1850, zweite sehr verm. Aufl., 1862; Joh. Janssen, Studien über kölnische Geschichtsquellen des MA. in den Annalen d. hist. Vereins f. d. Niederrhein, I, 78 ff. (1855); Wybrands, De Dialogus miracc. van C. v. H. in: Studiën en Bijdragen II, 1—116 (1871); C. Weizsäcker, A. in RE. ^{2} III, 59—62 (1878); Unkel, Die Homilien des C. v. H. und ihre Bedeutung für die Kultur- u. Sittengesch. des 12. u. 13. Jahrh. in den Ann. d. hist. V. f. d. Niederrhein, Heft 34, 1—67 (1879); Lamprecht, ebenda Heft 38 S. 173 f.; Cruel, Geschichte d. Predigt im Mittelalter 1879 S. 298 ff.

Cäsarius ist um 1180 wahrscheinlich in Köln geboren, jedenfalls hat er in dieser Stadt seine Erziehung erhalten; mit Pietät gedenkt er seiner Lehrer, des Domscholastikus Rudolf (Dialog. miracc. I, 32. 38; IV, 26; IX, 22) und des Ensfried, Dechanten von St. Andreas (VI, 5; XI, 27). Eine tüchtige Bildung, Bekanntschaft mit den Kirchenvätern, auch mit Schriftstellern des klassischen Altertums, hat er hier erworben. Ein frommes, zur Beschaulichkeit neigendes Gemüt, wurde er früh und schnell für das Klosterleben gewonnen. Eine Unterredung mit dem Abte Gevard von Heisterbach bestimmte seinen Entschluß. So trat er im J. 1198 oder 1199 in das unter Gevards Leitung stehende Kloster ein. Die Stiftung war noch jung; im Jahre 1189 hatten Cistercienser aus Himmerode, einem Tochterkloster von Clairvaux, das von seinen früheren Insassen aufgegebene Kloster auf dem Stromberge in Besitz genommen, nach wenigen Jahren aber ihren Sitz nach der Niederung verlegt, wo nun das Kloster Petersthal oder Heisterbach entstand (vgl. Kaufmann S. 3 ff.; Janauschek, Origines Cistercienses S. 169). Hier ist von da an das Leben des Cäsarius ruhig verflossen; er wurde später Novizenmeister und, wenn der Angabe von Henriquez, Menologium Cisterc. ad. d. 25. Sept. zu glauben ist, Prior und hat das 5. Jahrzehnt des 13. Jahrh. erlebt; Mönch von ganzer Seele hat er, wie seine Schriften erkennen lassen, in dieser Stellung und der mit ihr verbundenen Thätigkeit sich vollkommen befriedigt gefühlt. Auch sein schriftstellerisches Wirken schließt sich seinem Mönchsleben aufs engste an und wurzelt zum Teil recht eigentlich in demselben. Er selbst hat in späteren Jahren in einem Briefe an den Prior von Marienstatt ein Verzeichnis der von ihm verfaßten Schriften gegeben (gedruckt bei de Visch, Hartzheim, in der Ausgabe der Homilien und bei Braun a. a. O. S. 7—11). Es finden sich darunter (außer den sogleich zu besprechenden Werken) eine große Menge von Auslegungen biblischer Bücher, aber auch eine Schrift gegen die Ketzer seiner Zeit, und eine andere gegen die Luciferianer. Erhalten haben sich in etwa 50 Handschriften 16 Werke. In der letzten Zeit seines Lebens, nach Abfassung jenes Verzeichnisses, war er mit einer mystischen Schrift Libellus de christianissimo documento beschäftigt, an deren Vollendung ihn der Tod verhindert zu haben scheint (s. Lamprecht a. a. O.).

Unter den näher bekannten Schriften des C. steht obenan der Dialogus miraculorum oder De miraculis et visionibus sui temporis, erste bekannte Ausgabe um 1475 zu Köln bei Udalr. Zell o. O. u. J., Fol., letzte von Jos. Strange, Köln 1851 mit Register, Koblenz 1857. Das Buch geschrieben, wie sich aus X, 48 ergiebt, im Jahre 1122, ist aus der Thätigkeit des C. als Novizenmeister hervorgegangen. Als solcher hatte er die angehenden Mönche in die Ordnungen, die Denkweise und die Beurteilung aller Dinge, wie sie der Orden von seinen Mitgliedern verlangte, einzuführen; besser als durch abstrakte Belehrung glaubte er dies durch die Erzählung von Beispielen erreichen zu können, und diese Lehrmethode erwies sich so nützlich, daß er nicht nur

von den Novizen gebeten, sondern auch von seinem Abte beauftragt wurde, diese Geschichten aufzuzeichnen (Prol. vgl. Homill. II, 71). Diesem Ursprunge des Buches entspricht auch die Form des Dialogs zwischen dem erzählenden und belehrenden Mönch und dem wißbegierig fragenden oder auch aus dem Gehörten kurz die Summe ziehenden Novizen, wofür übrigens die Dialoge Gregors d. Gr. ein Vorbild boten. An der Spitze der 12 Abschnitte (distinctiones) steht naturgemäß die conversio d. h. die Annahme des Mönchsstandes, der die contritio als Bedingung der innerlichen conversio und die confessio als notwendige Folge der contritio sich anschließen, während zuletzt de morientibus und de praemiis mortuorum gehandelt wird. Die nicht ebenso natürliche Reihenfolge der mittleren Abschnitte: de tentatione (nach den 7 Hauptlastern eingeteilt) de daemonibus, de simplicitate, de S. Maria, de diversis visionibus, de corpore Christi, de miraculis hat C. im Prolog mit eigentümlicher Zuhilfenahme der Zahlensymbolik begründet. Auch die Kapiteleinteilung rührt, wie die häufigen Verweisungen (z. B. II, 18; III, 27; IV, 39 u. a.) zeigen, von C. selbst her. Gemäß der Bestimmung des Buches sind es nicht bloß die religiösen und ethischen Grundforderungen des Mönchstums — auf die C. das Hauptgewicht legt — sondern auch die verschiedenen von dem Cistercienserorden vorgeschriebenen Gebräuche, zu deren Einschärfung die erzählten Geschichten dienen. Erstaunlich ist die Fülle und die Mannigfaltigkeit des Mitgeteilten, und dabei sind es durchweg nicht alte, sondern der jüngsten Vergangenheit angehörende Geschichten, die er erzählt; er kennt wohl die Vitae patrum, die Dialogen Gregors d. Gr. u. a., und nimmt gelegentlich auf sie Bezug, aber er schöpft nicht aus ihnen; woraus er schöpft sind zum Teil neuere schriftliche Quellen, zum größeren Teil aber mündliche Berichte der Zeitgenossen. Von jenen schriftlichen Quellen lassen sich nachweisen: die alte Lebensbeschreibung Bernhards von Clairvaux (s. d. A. II, 623, 53), vgl. Dial. I, 8. 9; III, 6. 7; IV, 1; VIII, 31; die vita S. Malachiae Bernhards, vgl. III, 38; X, 67; ein liber visionum b. Aczelinae (einer Verwandten Bernh.s, Nonne in Boulencourt), vgl. VI, 10; XII, 25. 43. 44; die vita b. Davidis (Mönchs in Himmerode, vgl. Scheffer-Boichorst in Laubmanns Ausgabe des Lippiflorum des mag. Justinus, Detmold 1872 S. 49 A.) II, 18; das Exord. m. und der lib. mirac. Herberts I, 33; VII, 43 (vgl. über die Art der Benutzung Hüffer, der h. Bernhard S. 161 A. 2); des Oliverius scholasticus hist. Damiatina cap. 9 (ed. Hoogeweeg in den Publikk. des Stuttg. litt. Vereins 202 S. 173 f., vgl. S. CLXXV) X, 37—39 — sämtlich, mit Ausnahme der letzten, Schriften, die aus dem Cist.-Orden hervorgegangen sind. Es mögen solcher Quellen noch mehrere sein, doch zum bei weitem größeren Teile erzählt er wieder, was er gehört hat; gewöhnlich bezeichnet er seine Gewährsmänner, wenn auch meist nicht mit Namen; er versichert heilig, daß er ihren Bericht ohne irgendwelche eigene Zusätze treu wiedergebe, und wir werden nach dem ganzen Eindruck der Persönlichkeit des C. glauben müssen, daß er absichtliche Veränderungen nicht vorgenommen hat, so unglaublich auch oft die Geschichten sind, die er aus dem Munde angeblicher Augenzeugen wiedererzählt.

Jede Erzählung soll dem angegebenen Zwecke entsprechend einer religiösen oder moralischen Nutzanwendung dienen, aber gewöhnt, alles unter diesem Gesichtspunkte zu betrachten, versteht C. den verschiedenartigsten Vorgängen eine solche Seite abzugewinnen, und so kommt es, daß diese von einem Mönche für Mönche geschriebenen Geschichten eine Fülle zeitgeschichtlich und besonders kulturgeschichtlich interessanter Züge enthalten. Das Leben wie es am Niederrhein und besonders in Köln von Geistlichen und Laien der verschiedenen Stände geführt wurde, tritt uns in einer Menge von Einzelbildern entgegen, Kölner Stadtoriginale werden uns vorgeführt, und manche Geschichte nähert sich dem Schwank (II, 24; IV, 88; VI, 76 u. a.) neben vielen andern von erschütterndem Ernst. Vielfältig kommt der Volksglaube und Aberglaube, in denen der Kundige oft noch die Nachwirkungen der altgermanischen Mythologie entdeckt, zum Ausdruck. Nach diesen Seiten hin hat Kaufmann eine anziehende und belehrende Darstellung gegeben. Hier möge nur einiges die kirchlichen Verhältnisse Betreffendes hervorgehoben werden. Eine gewisse Bedeutung hat C. für die Kenntnis einzelner kirchengeschichtlicher Vorgänge, vgl. über das Verhalten der Cisterzienser in dem Streit zwischen Alexander III. und Friedrich Barbarossa II, 18, über Häretiker zu Cambrai und Straßburg III, 16. 17, über den Ketzer Arnold in Köln V, 19, über die Waldenser in Metz V, 20, über die Albigenser V, 21, über die Amalricianer V, 22, über Ketzer zu Troyes und Verona V, 23. 24, über die Kölner Bischofswahl von 1208 VII, 40. Er scheint zum Teil gute Nachrichten gehabt zu haben, und seine allerdings grenzenlose Leicht-

gläubigkeit gegenüber dem Wunderbaren nötigt nicht, ihn auch sonst für ganz kritiklos zu halten.

Wichtiger ist der Dialogus für die Kenntnis der kirchlichen Sitten und Zustände der Zeit. Vor allem natürlich für das Mönchsleben. Was wir aus den Ordnungen der Klöster, besonders bei den Cisterciensern, über Chorsingen und Arbeiten, über Essen und Schlafen, über Fasten und Aderlassen der Mönche u. s. w. wissen, alles das tritt uns hier in lebendigen aus der Wirklichkeit genommenen Beispielen entgegen. So hoch ihm aber auch die Genauigkeit in dergleichen Dingen steht, das Größte ist ihm doch überall aufrichtige Frömmigkeit und ernst-sittliche Gesinnung, und dem entspricht es, daß er von Ordenseifersüchtelei sich frei hält. Freilich, die Cisterzienser stehen über allen anderen Orden, sie sind die besonderen Lieblinge der Mutter Gottes, I, 32. 33; VII, 6. 37. 40. 41. 59; XII, 53. 58; aber er verschweigt doch nicht, daß es auch unter ihnen unwürdige Mitglieder und schlechte Beispiele giebt, und er behandelt auch andere Orden mit Achtung; auch von Gereiztheit gegen die Bettelmönche ist bei C. noch nichts zu finden. In ungünstigem Lichte — und wohl nicht ohne Grund — erscheinen die nicht regulierten Kanoniker, und mit großen Bedenken erfüllt ihn das politische Treiben der deutschen Bischöfe und die Größe der deutschen Diöcesen, die eine genaue Kenntnis der anvertrauten Heerde unmöglich macht II, 26—29. Sehr ernst nimmt er die Übelstände des Beichtwesens, die auf Unwissenheit und schlimmeren Eigenschaften der Priester beruhen; das meiste, was er davon weiß, will er des Ärgernisses halber verschweigen, aber manches, was er mitteilt, ist schon schlimm genug, und eines scharfen Urteils kann er sich nicht enthalten: quanta mala mali sacerdotes Deum non timentes braxent (brauen, franz. brasser) in confessionibus, plurimis exemplis tibi possem ostendere, sed parcendum est ordini, parcendum sexui, parcendum religioni III, 41; Vides quales confessores, quales doctores, quales animarum rectores. Unde tanta negligentia unde tam stulta iudicia nisi ex divinae legis ignorantia III, 45. — In einigen Punkten bilden die Erzählungen des C. ein Glied in einer langen Reihe mittelalterlicher Legendenbildungen. So hinsichtlich des Altarsakraments und besonders der Wandlung. Jene Erzählungen, wie anstatt der geweihten Hostie das Jesuskind erscheint u. s. w., wie sie sich schon bei Radbertus Paschasius finden, treten hier in sehr viel größerer Mannigfaltigkeit auf — eine reiche kirchengeschichtliche Illustration zu den subtilen Untersuchungen der Scholastiker, welche zeigt, wie eng diese mit dem Glauben der Zeit in Verbindung standen und wie sie wieder auf ihn zurückwirkten. Ebenso nehmen die letzten Bücher ihre Stelle in der großen Litteratur der Visionen vom Jenseits, besonders von Hölle und Fegefeuer ein, wobei sich althergebrachte Vorstellungen (die Vulkane Öffnungen der Hölle XII, 12. 13 und vieles andere) mit anscheinend neuen (die Seele des gottlosen Landgrafen Ludwig von Thüringen und anderer ist schon in der Hölle, während ihr Leib auf Erden von einem Dämon scheinbar belebt wird, XII, 2—4, vgl. Dante, Inf. 33, 121 ff., der hier vielleicht von C. gelernt hat) verbinden. — Von Anfang bis zu Ende aber ist der Dialog ein Zeugnis für die Wundersucht und den Wunderglauben der Zeit, überall sieht man ein Hineingreifen übersinnlicher, teils göttlicher, teils dämonischer Mächte in das irdische Geschehen, und wo ein solches Eingreifen vorausgesetzt wird, da erscheint auch das Unglaublichste glaublich; da wird jemand in kürzester Zeit von Indien nach Deutschland VIII, 59, und von Jerusalem nach Lüttich versetzt X, 2, vgl. auch V, 27. 37. 56, die heil. Jungfrau versieht 15 Jahre lang den Dienst der Aufseherin des Betsaales in einem Nonnenkloster VII, 34 u. a. Damit berühren wir die bedenkliche Seite des Werkes, die man über dem poetischen Reize so vieler Erzählungen, über ihrem kulturgeschichtlichen Interesse und über der frommen und sittlich reinen Persönlichkeit des Cäsarius zu sehr übersehen zu haben scheint (doch vgl. Revue catholique Liège 1850, 1. livr. p. 50 und Wybrands a. a. O.). Vordem hatte die Kirche dem Aberglauben gegenüber eine vorsichtige Haltung bewahrt; diese Zeiten waren vorüber; jetzt wird er sozusagen kirchlich rezipiert, und ein Buch wie der Dialog mußte gerade um seiner sonstigen Vorzüge willen durch die Verbindung, in die es die Dämonologie mit der Frömmigkeit brachte, verderblich wirken. Es hat das Seine dazu gethan, daß der Glaube an Hexerei und Zauberei, an incubi und succubi, an allen möglichen Teufelsspuk wie ein Bestandteil des christlichen Glaubens erschien. Auf solche Weise wurde die Grundlage geschaffen für das Unwesen der Hexenprozesse, von dem nachher Jahrhunderte sich nicht haben befreien können. Dieselbe Gegend, in der der Dialog entstand, hat nachmals den Hexenhammer hervorgebracht.

Der Dialogus fand so viel Beifall, daß C. von seinem Abte veranlaßt wurde, ein Werk: diversarum visionum seu miraculorum libri VIII folgen zu lassen, das seinem Inhalte nach ganz ähnlich ist, aber die Form des Dialogs aufgiebt. Erhalten haben sich, soweit bekannt, nur die drei ersten Bücher; gedruckt ist nur der Prolog mit den 23 ersten Abschnitten des ersten Buchs und den Titeln der übrigen 19 bei Kaufmann S. 163 ff.

Eigentlich geschichtliche Arbeiten des C. sind 1. ein Catalogus aepp. Coloniensium (Böhmer, Fontes II, 271—282 MG Scr. XXIV, 345 ff.), eine Überarbeitung älterer Verzeichnisse, doch von Philipp von Heinsberg (1167—1191) an selbstständig, geschrieben zwischen 1225 und 1238. 2. Vita S. Engelberti, des im Jahre 1225 von einem Verwandten ermordeten Eb. von Köln, bei Böhmer, Fontes II, 294—329, nach der älteren Ausgabe des Ägidius Gelenius. Diese Schrift sichert dem C. einen Platz unter den hervorragendsten Biographen des MA. Giebt das erste Buch eine Schilderung der Persönlichkeit E.s, so läßt das zweite mit dramatischer Kunst die Gefahren, mit denen der Übermut unbotmäßiger Vasallen den Eb. bedroht, sich vor unsern Augen entwickeln, bis die mit erschütternder Wirkung erzählte Katastrophe eintritt. Das dritte nicht vor 1236 geschriebene Buch behandelt die Wunder des als Märtyrer verehrten Eb.s. S. Böhmer a. a. O. XXXIV ff., J. Janssen a. a. S. 92 ff. Die Glaubwürdigkeit des C. hat Ficker, Engelbert d. H., 1853 S. 55 ff. und 204 ff., verteidigt. — Noch ungedruckt ist 3. eine Schrift De abbatibus Prumiensibus und 4. ein Leben der h. Elisabeth von Thüringen (vgl. Boerner, Des C. v. H. Vita S. Elisab. und Sermon über ihre Translation im N. Archiv d. Ges. f. ältere deutsche Gesch. XIII, 466—472, 1888).

Endlich nimmt C. auch als Prediger nicht die letzte Stelle unter seinen Zeitgenossen ein. Seine Homilien (herausgegeben von dem Dominikaner Coppenstein, Köln 1615—1628 in 4 Teilen; genaueres über die Ausgabe bei Braun a. a. O. S. 12 f.) sind freilich Klosterpredigten, nicht Volkspredigten; ein Hineingreifen in die Fülle des Lebens, wie wir es bei den ausgezeichneten Predigern der Bettelorden, namentlich dem der folgenden Generation angehörenden Br. Berthold finden, dürfen wir bei ihm nicht erwarten; in dieser Hinsicht gilt von ihm dasselbe wie von Bernhard v. Clairvaux, dem er andererseits doch an Tiefe der Auffassung und Eigentümlichkeit der Gedanken nicht gleichkommt. Gemein hat er mit diesem — dessen Predigten ihm natürlich nicht unbekannt waren — die reichliche und oft treffende Verwendung der heil. Schrift und die Verbindung von moralischer und allegorischer Auslegung, aber auch das Streben, auf die Zuhörer wahrhaft erbauend zu wirken. Auch die Form der Predigten ist nicht ohne Vorzüge. „Bei aller Einfachheit ist eine wohl ungesuchte aber nicht unbewußte sichere Kunst in der Anlage nicht zu verkennen. Die allgemeinsten Sätze müssen den Boden bereiten; die beabsichtigte Paränese wird durch eine wie absichtslose Erörterung unausweichlich; der heiligen Notwendigkeit des Gebotes folgt das liebenswürdige Vorbild; die rednerischen Höhen sind sparsam verteilt, und dann mit ihrem natürlichen Schwung inmitten der einfachen Darleguug von um so gewaltigerer Wirkung; die Pausen der bei ihrer Höhe angelangten Betrachtung sind oft mit erhabenen Apostrophen ausgefüllt" (Weizs. a. a. O. S. 60). — Dem C. eigentümlich und seiner uns schon bekannten Neigung entsprechend ist das sehr reichliche Einflechten geschichtlicher Beispiele neuerer Zeit.

C. ist ein echtes Kind seiner Zeit, aber er gehört zu den Besten derselben. Es lebt in ihm noch der Geist der alten Cistercienser, wie ihn namentlich der auch von C. hochverehrte Bernhard dem Orden aufgeprägt hatte. Strenge Rechtgläubigkeit ist bei ihm mit inniger Frömmigkeit und einer ernst sittlichen Gesinnung gepaart; der Kirche unbedingt ergeben hat er doch für die augenfälligen Gebrechen derselben einen scharfen Blick und ein unbestechliches Urteil. Dabei hat der eifrige Mönch doch nicht alles Interesse an dem Laufe der Welt verloren; die politischen Wirren der Zeit, namentlich seiner näheren Umgebung mit allem Unheil, das sie im Gefolge haben, lassen ihn nicht unberührt. Ihm eigen ist mit der unbegrenzten Lust am Erzählen eine Fähigkeit künstlerischer Gestaltung der Darstellung, auch sein Latein ist verhältnismäßig gut; man kann bedauern, daß er sich nicht in größerer Ausdehnung eigentlich geschichtlichen Arbeiten zugewendet hat. — Daß seine Schriften sich eines bedeutenden Ansehens erfreuten, zeigt wie die beträchtliche Zahl erhaltener Handschriften so auch der Umstand, daß sie mehrfach Nachahmung fanden (s. Lamprecht a. a. O.).

Nicht zu verwechseln, wie öfter geschehen, ist unser Cäsarius mit zwei Zeitgenossen, 1. dem Prior des Klosters Villers a. d. Dyle s. Menol. Cist. ad d. 23. Februar, Kaufmann S. 84; 2. dem C. v. Milendonk, der 1212 Abt von Prüm i. d. Eifel wurde, 5 Jahre später aber sich nach Heisterbach zurückzog, s. Braun S. 4; er wird von unserem C. erwähnt Dial. mir. VI, 3, V, 2 und ö. Homil. II, 17.

S. M. Deutsch.

Cäsarius von Nazianz s. Gregor von Nazianz.

Cäsarius von Speier s. Franz von Assisi.

Cajetan, gest. 1534. Eine Vita in der Gesamtausgabe seiner Werke: Thomae de Vio Cajetani opera omnia quotquot . . reperiuntur etc. Lugduni 1639, 5 vol.; Richard Simon, histoire critique du vieux testament 1678 p. 319; ders., histoire des principeaux commentateurs du N.T. 1639 p. 537; C. F. Jäger, Cajetans Kampf gegen die lutherische Lehrreform, ZhTh 1858 S. 431; Seidl im katholischen Kirchenlexikon.

Cajetan, eigentlich Jakob Vio von Gaëta (Gaëtano, nach seinem Ordensnamen Thomas) am 20. Februar 1469 geboren, gehört zu den hervorragenderen und auch persönlich interessanteren Vorkämpfern der römischen Kurie im Kampfe gegen die Reformation. Schon früh, 1484, trat er in den Dominikanerorden und wurde unter emsigem Studium der thomistischen Theologie zu einem ihrer angesehensten Interpreten. Seinen Ruf begründete eine Disputation mit Picus de Mirandola im Jahre 1494, so daß er in der Folge in noch jungen Jahren als Dr. und Professor der Theologie in verschiedenen Ordenshäusern fungierte. Im Jahre 1500 wurde er nach Rom berufen und sieben Jahre später zum Generalprokurator des Ordens bestellt. Ein Jahr darauf wählte man ihn zum General des Dominikanerordens. Die erste öffentliche kirchenpolitische Thätigkeit entfaltete er im Kampfe des Papstes gegen das Konzil von Pisa (1511). Den Traditionen seines Ordens entsprechend ein entschiedener Kurialist, schrieb er damals seinen tractatus de comparatione auctoritatis Papae et conciliorum ad invicem, den, nachdem das Konzil seine Prüfung durch die Universität Paris gewünscht hatte, der dortige Theologe Jac. Almain zu widerlegen suchte (vgl. Reusch, der Index der verbotenen Bücher, Bonn 1883 I, 283. 447). Vio war es auch, der dem Papsttum die wichtigsten Dienste auf dem (5) Laterankonzil leistete, welches Julius II. — ut clavum clavo truderet (vgl. Brosch, Julius II. Gotha 1878 S. 354 Anm. 59) — dem Pisanum entgegenstellte. Er war es, der in der zweiten Sitzung unter der Zustimmung der Versammlung die Erhabenheit des Papstes über das Konzil und seine Unfehlbarkeit entwickelte (Hardouin, collectio Conciliorum IX, 1618 ff.). Für seine Verdienste wurde er von Leo X. am 1. Juli 1517 zum Kardinalpresbyter mit dem Titel von S. Sisto erhoben, und ihm ein halbes Jahr später am 8. Februar 1518 das Bistum Palermo verliehen. Da ihm dasselbe aber streitig gemacht wurde, und er inzwischen durch Karl V. am 13. April 1519 das Bistum seiner Vaterstadt erhalten hatte, verzichtete er am 19. Dezember 1519 auf das sizilianische Bistum. In welchem Maße er das Vertrauen des Papstes genoß, zeigt seine Sendung als Legat des Papstes auf den wichtigen Reichstag zu Augsburg im Jahre 1518. Dort bekleidete er am 1. August den Erzbischof Albrecht von Mainz mit den Kardinalsinsignien, dem Kaiser überbrachte er einen geweihten Hut und Degen.

Ihm wurde auch auf den Wunsch des sächsischen Kurfürsten vom Papste der Auftrag, Luther zu verhören (Th. Kolde, Martin Luther I, 167), und wie wenige römische Kirchenfürsten dürfte er nach Seite seiner theologischen Kenntnisse dazu geeignet gewesen sein. Noch ohne Kenntnis von Luthers Thesen hatte er Ende 1517 eine gelehrte Abhandlung über den Ablaß geschrieben, die deutlich erkennen läßt, wie recht Luther mit seiner Behauptung hatte, nicht nur daß die Kirche darüber noch nichts entschieden, sondern daß darüber die größte Meinungsverschiedenheit herrsche, und den Streitfragen über das Bußsakrament sind mehrere seiner Abhandlungen gewidmet, zu denen er sogar noch während seines Augsburger Aufenthaltes Muße fand. Aber der Kurialist und Kirchenfürst, den er auch in seinem äußeren Auftreten mit allem Pomp zu spielen suchte (vgl. Brieger ZKG V, 618), war größer in ihm als der Christ und Forscher, und so erweiterten jene Verhandlungen mit Luther (s. d. A.) nur den schon vorhandenen Riß, und Cajetan mit seiner Begleitung ward für Luther zum Typus des die Deutschen und das deutsche Christentum verächtlich behandelnden Romanisten. Seine Mission war aber mit den Augsburger Verhandlungen nicht beendet. Eine große Thätigkeit entfaltete er

in Sachen der Königswahl zu gunsten Karls von Spanien (vgl. Deutsche Reichtagsakten. Jüngere Reihe I, 148 ff., 274 ff. und öfter), wie er denn auch noch in Frankfurt als Legat fungierte. Dann war er für die Wahl Adrians VI. thätig, der ihn 1523 mit reichlichen Subsidien nach Ungarn schickte. Von Clemens IV. am 18. Januar abberufen (Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte II, 248) kehrte er nach Rom zurück, begab sich aber nach der Erstürmung desselben unter Frundsberg, die ihm selbst eine kurze Gefangenschaft eintrug, von der er sich nur durch eine hohe Summe loskaufen konnte, nach seinem Bistum, war dann aber wieder seit Ende 1530 bis zu seinem Tode am 9. August 1534 in Rom, in steter Beziehung zu Clemens VII., der ihn hochschätzte. In seinem Auftrag schrieb er sein ablehnendes Gutachten in der Ehescheidungsangelegenheit Heinrich VIII. von England (Raynaldus annales ad annum 1530, n. 193—201) und noch einmal an den König selbst, der ihn angegangen, ein zweites im Jahre 1534 (ebenda ad annum 1534 Nr. 2).

Seit seiner persönlichen Berührung mit Luther und der deutschen Reformation blieb er ihr entschiedener Gegner. Eine Anzahl seiner Traktate sind direkt gegen Luther gerichtet, und noch in den Jahren 1531 und 1532 schrieb er im Auftrage des Papstes und teilweise zur Instruktion für die nach Deutschland gehenden Legaten (vgl. über die verschiedenen späteren Schriften Jäger a. a. O. S. 455 ff.) darauf bezügliche Abhandlungen, aber der gelehrte Thomist, dessen Auslegung der Summa des Thomas (P. I und II 1507—1516, P. III 1522 erschienen) unter die wertvollsten Kommentationen derselben gerechnet wird, so daß man noch neuerdings eine Neuausgabe begonnen hat (Thomae de Vio Cajetani Commentaria in Summam theologicam angelici doctoris sancti Thomae Aquinatis cura H. Prosperi Lyrae 1. Bd 1892), hat doch im Kampf mit dem Protestantismus sich der Erkenntnis nicht verschlossen, daß dazu vor allem ein erneutes tieferes Schriftstudium erforderlich sei, und hat sich demselben selbst mit dem größten Eifer hingegeben. Die Übersetzung der Vulgata erklärte er für ungenau. Zu den meisten Büchern des Alten und NT.s hat er Kommentare geschrieben — an die Apokalypse wagte er sich nicht, inquiens in ea exponenda non ingenio sed divinatione opus esse — und zwar mit entschiedenem Widerspruch gegen die allegorische Auslegung und prinzipieller Betonung des Wortsinnes, der auch gegen die Autoritäten zur Geltung kommen müsse, ohne doch mit dem Traditionsprinzip überhaupt zu brechen. Wie Luther unterschied er mit Hieronymus im NT. deuterokanonische Bestandteile (Hbr, Jac, Jud, 2 und 3 Jo, dagegen nicht 2 Pt), erkannte die Unechtheit von Jo 8, 1 ff., leugnete die Beziehung von Jo 6 auf das Abendmahl, von Elohim Gen 1 auf die Trinität und wich namentlich in der Auslegung der Schöpfungsgeschichte, deren Einzelheiten nicht wörtlich aufzufassen seien (die Schlange z. B. eine symbolische Figur, auch die Schöpfung des Weibes aus der Rippe des Mannes nicht buchstäblich zu verstehen), von der traditionellen Erklärung ab (vgl. Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft I, 632 ff.). Aber auch sonst zeigt er bei allem Festhalten an den spezifisch thomistischen Lehren in vielen Punkten eine Unbefangenheit ja Freiheit des Urteils, die unschwer erasmische Einflüsse erkennen läßt, so wenn er die Scheidung wegen Hurerei billigt, für öffentliche Gebete in der Landessprache eintritt, die Speiseverbote und ähnliches als nicht auf Christi Gebot beruhend bezeichnet, ja als etwas, was gar nicht zur evangelischen Lehre gehöre, die Höllenstrafen nicht materiell aufgefaßt wissen will und zugiebt, daß die Schrift nirgends verbiete, mehrere Ehefrauen zu haben u. s. w., ja sogar über die Priesterehe äußerte er freiere Ansichten (Jäger a. a. O. S. 478). Natürlich konnten solche Auslassungen nicht verborgen bleiben. Noch bei seinen Lebzeiten wurden seine Kommentare von der Sorbonne in 14 Punkten scharf angegriffen, (vgl. auch ZKG XVIII, 250) worauf er sich in einer an einen Mainzer Geistlichen gerichteten Zuschrift im letzten Jahre seines Lebens verteidigte. Aber bald nach seinem Tode ließ sein Ordensgenosse, der auch als litterarischer Gegner Luthers bekannte Ambrosius Catharinus eine Kritik seiner Kommentare ausgehen, die von der Sorbonne approbiert wurde. Darin werden jene oben erwähnten Heterodoxien aufgezählt, und Cajetan, weil er die Kanonicität des Hebräerbriefs bezweifelt, mit Julian dem Abtrünnigen verglichen, weil er die Unechtheit des Areopagiten behauptet, mit Valla, Erasmus und Luther zusammengestellt, und unter Pius V. wäre er beinah auf den Index gekommen, merkwürdigerweise aber nicht wegen der angegebenen Äußerungen, sondern wegen Stellen aus dem Kommentar zur Summa des Thomas, namentlich einer Äußerung über das Los der ungetauft gestorbenen Kinder, welche Stelle schon auf dem Tridentiner Konzil zur Sprache gekommen war. Der Papst begnügte sich jedoch, eine Ausmerzung der anstößigen Stellen in der 1570 neu

erscheinenden Ausgabe des Thomaskommentars anzuordnen, in der Folge haben sich aber auch andere Schriften desselben eine Expurgation gefallen lassen müssen (Reusch, Der Index I, 448 ff.). **Th. Kolde.**

Cajetaner s. Theatiner.

Cairns, John, gest. 1892, schottischer Theolog und Parteiführer. Litt. über ihn: A. R. Macewen, Life and Letters of J. C., London 1895; Scotsman vom 14. März 1892; In Memoriam, vgl. Missionary Record of the Unit. Presbyt. Church, Edinburgh, April 1892; United Presbyt. Magazine, Edinburgh, April 1892.

Cairns, geb. 25. August 1818 in Ayton Hall, Berwickshire, der Sohn armer Leute, empfing die ersten Eindrücke der einfachen und kraftvollen Frömmigkeit, die nachmals die Grundkraft seines tiefen und reichen Innenlebens war, aus der Hand seiner gottesfürchtigen Eltern. Den ersten Unterricht erteilte dem mit Lebensnöten und Entbehrungen kämpfenden Jungen ein tüchtiger Lehrer, John M'Gregor. Von 1834 bis 38 studierte C. auf der Universität zu Edinburgh; auf fast allen wissenschaftlichen Gebieten, in den Sprachen, der Philosophie, der Naturwissenschaft und Litteratur, energisch arbeitend, seinen Genossen rasch vorauseilend und aus den Preisbewerbungen, an denen er sich beteiligte, als Sieger hervorgehend, zog er die Aufmerksamkeit der Universität früh auf sich; gegen den Rat wohlmeinender Freunde, die den Großes versprechenden Jüngling für die akademisch-philosophische Laufbahn zu gewinnen suchten, entschied er sich zur unbeschreiblichen Freude seines Vaters für die Theologie, studierte von 1840—3 bez. 45 in der Theological Hall der Vereinigten Presbyterianer in Glasgow und Edinburgh und unternahm kurz vor Abschluß des Quinquenniums eine Studienreise an die „Quellen der theologischen Wissenschaft", nach Hamburg und Berlin, wo er von dem damals auf der Höhe seines Einflusses stehenden Neander in die Theologie Schleiermachers, von Marheinecke in die Spekulation Hegels eingeführt wurde. Von diesen Männern wie von Tholuck, Hengstenberg und J. Müller in Halle empfing er nachhaltige, unvergeßliche Eindrücke, welche von da an die Richtlinien seiner theologischen Anschauung bestimmten; er ist von damals, da er mit Leichtigkeit deutsch sprach und schrieb, bis an sein Lebensende in engster Verbindung mit der deutschen Theologie geblieben, die in ihm auch bis in die neueren Wandlungen hinein ihren teilnehmenden und verständnisvollen Beobachter sehen konnte. Seine puritanischen Grundsätze, wenn auch vielfach durch die fremde Zuthat abgemildert, hat er nie aufgegeben; wie eine Ader edlen Metalls, vielfach versteckt unter allerlei fremdem Gestein tritt dieser aus dem Vaterhause ererbte Zug immer wieder ans Tageslicht. Im Herbst 1844 beendete er die akademischen Studien, wurde nach kurzer Predigtthätigkeit in Edinburgh im August 1847 als Pfarrer nach Berwick-on-Tweed an die Wallace Green Kirche berufen, an der er 31 Jahre amtierte. Hier entfalteten sich die reichen Gaben seines Geistes zu glücklichster Blüte. Von riesenhafter Statur, packender Kanzelredner, hingebender Seelsorger, schlagfertig in der Debatte, gründlich vertraut mit den theologischen und philosophischen Problemen, ein Mann von gradem Wort und kindlichem Glauben, aber auch von einer Thatkraft, die alles Unternommene rücksichtslos zu Ende führt, galt Cairns of Berwick bald als eine der Zierden seiner Denomination (der Vereinigten Presbyt.) und der schottischen Theologie überhaupt. Im Jahre 1858 verlieh ihm die Universität Edinburgh den theologischen Doktor, 1867 übernahm er, ohne sein Pfarramt aufzugeben, im College der Vereinigten Presbyterianer in Edinburgh den Lehrstuhl der Apologetik, und als nach Harpers Tode 1879 diese Professur mit derjenigen der systematischen Theologie verbunden und der Studienkursus des College auf jährlich 6 Monate ausgedehnt wurde, verließ C. sein geliebtes Berwick und vertrat, zugleich zum Principal des College ernannt, an diesem die systematische Theologie, freilich mit minderem akademischen Erfolg, als dem ihm in seinem bisherigen praktischen Amte beschiedenen pastoralen. Seit 1872 war ihm mit der Wahl zum Leiter der U. P. Synod die höchste Auszeichnung, die seine Kirche zu verleihen hatte, zugefallen; bei Gelegenheit ihres 300jährigen Jubiläums 1884 verlieh die Universität Edinburgh ihrerseits dem Theologen C. ihre höchste Auszeichnung mit dem juristischen Ehrendoktor (LL. D.). Am 12. März 1892 ist er, umgeben von seinen Geschwistern — C. war niemals verheiratet — mit einem guten Bekenntnis zur „Sache Gottes" sanft entschlafen.

C. ist eine Charaktergestalt der schottischen Theologie und Kirchlichkeit, äußerlich wie innerlich. Für die Arbeiten der Kirche auf sittlichem und religiösem Gebiete trat er in der

Öffentlichkeit, auf Kanzeln, Katheder, in Zeitung und Flugblatt, Konferenz und Meeting, in diesen mit seinem ehrwürdigen weißen Haupte zuletzt alle andern überragend, ein. Durch sein ganzes öffentliches Leben geht der Kampf für die Freiheit der Kirche vom Staate, für die innere und äußere Mission, für die Mäßigkeitssache, für die Union der (3) presbyterianischen Kirchen in Schottland, für die Revision der calvinischen Bekenntnisse und die Entstaatlichung der (schottischen) Kirche. In der Arbeit an diesen, seine Volksgenossen tief bewegenden Fragen liegt Aufgabe und Bedeutung seiner öffentlichen Wirksamkeit. Die Quelle der Kraft aber für diese Werke sprudelte in einer lebendigen, impulsiven Religiosität, die nach Kraft und Wärme ganz die schottische Eigenart aufweist und mit ihrer unauslöschlichen Lebenskraft ihm bis ans Ende das scharfe Gepräge erhalten hat.

Sie hat aus ihm vor allem einen tüchtigen Pfarrer gemacht, der, bald nach den glücklichen Anfängen in Berwick, die Führung der nördlichen und südlichen Presbyterianer wie eine ihm natürlich zukommende Aufgabe überkam. In allen Teilen Schottlands, im nördlichen England und in London war C. als Festprediger und Meetingredner gesucht; obgleich nicht glücklich in seinen Gesten, gebot er doch über Gedankenreichtum, Tiefe der Auslegung und in seinen letzten Jahren über eine Sprachgewalt, daß er in Schottland als einer der ersten Redner angesehen wurde. Am packendsten und eindrucksvollsten aber war er, wenn er in der Predigt auf die Gewissen der Hörer zu wirken und sie zum Glauben an das Evangelium zu gewinnen sich bemühte. Dann ging ein Zittern durch seinen ganzen Körper, und von der Bewegung schwoll seine Stimme zu wachsender, donnernder Kraft, die die Hörer packte, daß die atemlosen Reihen wie in Chrysostomus' Tagen den hörbaren Beifall kaum zurückzuhalten vermochten; seit Chalmers, so hieß es dann, haben wir ähnliches nicht gehört.

Neben seiner pastoralen Arbeit stand ihm, mit rücksichtslosem Anspruch an seine Zeit und Kräfte betrieben, das Studium. Von seiner deutschen Reise hatte er das Interesse für exegetische und kritische Probleme mitgebracht. Diese Fragen haben ihn bis an sein Lebensende beschäftigt. Nicht nur durch assyriologische und ägyptologische Sprachforschungen, zu denen er zuletzt das Studium des arabischen Koran fügte, vor allem durch einen weitverzweigten Briefverkehr mit den führenden Gelehrten Deutschlands, Hollands und Norwegens hat er Vertiefung und allseitige Begründung seiner bis zuletzt in maßvollem Konservativismus verharrenden Ansichten gesucht. Während er in seinen Überzeugungen von der Inspiration der hl. Schrift an den überlieferten Grundanschauungen und den Grundlehren seines puritanischen Bekenntnisses festhielt, folgte er aufmerksam nachprüfend den modernen Entwicklungen der biblischen und dogmatischen Wissenschaft. Harnacks Dogmengeschichte wie Ritschls Rechtfertigungslehre haben tief auf ihn gewirkt.

Auch an den philosophischen Verhandlungen des Tages beteiligte er sich schriftstellerisch. Bald nach seinem Eintritt in die Edinburgher Universität trat er diesen Fragen nahe. Von Locke vorbereitet und von Hume tiefer begründet, dann mit Hilfe der französischen Encyklopädisten popularisiert, hatte der Empirismus das schottische Denken stark in Anspruch genommen. Fast alle Gebildeten waren ihm verfallen. Die Betrachtung des Alls war unter die Gesichtspunkte von der Zweckmäßigkeit der Natur, der Nützlichkeit der Tugend und Schädlichkeit des Lasters, „des größten Glückes für die größte Anzahl" als des letzten Zieles des Staats und der Gesetzgebung gestellt worden, „das Naturgesetz der Götze, dem man opferte". Dem Zauber dieser scheinbar unentrinnbaren Denknotwendigkeiten setzte sich C. mit dem Glauben an die realen, wenn auch verstandesmäßig unbeweisbaren Jenseitigkeiten entgegen. Als Schüler von Th. Reid und Sir William Hamilton, die in eine Neuuntersuchung der Erkenntnisfragen eingetreten waren, reklamierte er gegen Lockes Leugnung der angebornen Ideen gewisse intuitive und ursprüngliche, dem Geiste immanente Wahrheitsprinzipien und trat damit auf die Seite der idealistischen Reaktion. Nach Hamiltons Tode griff er durch zwei gründliche Aufsätze: Examination of the Theory of Knowing and Being und Scottish Philosophy: a vindication and a reply in diese Streitfragen ein und trat den die vakante Professur erstrebenden Vertretern des modernen Empirismus erfolgreich entgegen; dem Schotten Campbell Fraser sicherte er gegen Prof. Ferrier, einen Schüler Stuart Mills, den Eintritt in die schottische Akademie.

Mit unserer deutschen Wissenschaft, Theologie wie Philosophie, ist er sein Leben lang in engster Verbindung geblieben; das Gewebe seines schottischen Geistes ist stark von deutschen Fäden durchzogen. Namentlich seitdem er bei der bekannten Versammlung der Evangelischen Allianz in Berlin (1858) durch seine — deutsche — Festpredigt im Dome

vor König Friedrich Wilhelm IV. in den weiteren kirchlichen Kreisen bekannt geworden war, hat er die Beziehungen zur deutschen Wissenschaft mit wachsender Teilnahme gepflegt. Er vermochte dies um so mehr, als er nach den Grundsätzen der Allianz sich mit allen denen die in Christus ihren Heiland und in der hl. Schrift das Evangelium der Erlösung von Sünde und Tod bekannten, in Einheit des Geistes verbunden wußte, und damit auch in innern Zusammenhängen mit seiner Kirche in dem Sinne, daß, wie Principal Rainy sagt, das unterscheidende calvinistische Christentum bei ihm dem biblisch-evangelischen untergeordnet war.

Von diesem Standpunkt aus bekämpfte er mit Nachdruck die in der modern-rationalistischen Verflachung sich kundgebende Entgeistung des biblischen Glaubens. Dem Kampfe gegen den Unglauben in allen seinen Formen nicht minder als dem verknöcherten Formeltum, an dem die schottische Theologie der 50er und 60er Jahre noch vielfach krankte, hat er seine beste Kraft, nach beiden Seiten die Freiheit des Geistes sich wahrend, gewidmet. Das Hauptwerk seines Lebens, das seinen Namen weithin bekannt gemacht hat, sind die Cuningham Lectures, die er 1879 unter dem Titel: The Unbelief of the Eighteenth Century herausgab. Er geht darin meist auf die ersten Quellen zurück, hat gründliche Studien über die von ihm behandelten Männer und Systeme gemacht, giebt die leitenden Ideen in scharfumrissener Kürze wieder und seine kritische Beurteilung ist in vielen Partien glänzend, aber die methodische Anlage des Buches, seine biographische Form, verhindert ihn einerseits an dem Erfassen der inneren Zusammenhänge der skeptischen Idee, deren Darstellung und Kritik eben seine Hauptaufgabe war, und andererseits an der glücklichen Entfaltung seines spekulativen Könnens in der Kritik der zur Darstellung gebrachten Probleme. — Mit größerer Freiheit bewegte er sich in den theologischen Abhandlungen, die er für weitere Kreise in den von der Religious Tract Society veranstalteten Present Day Tracts, und für die gelehrte Welt in der North British und der British Quarterly Review veröffentlichte; seine Aufsätze über „Julius Müllers Lehre von der Sünde" und über die „Irrtumslosigkeit der H. Schrift", die in der Review gedruckt worden sind, gehören in ihrer maßvollen und geschlossenen Gedankenführung zu den besten Arbeiten seiner Feder. Auch eine Reihe von Predigten hat er veröffentlicht; auf das Mskr. der letzten, die er kurz vor seinem Tode für den Druck fertig stellte, hatte er die Worte geschrieben: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.

Andererseits befähigten ihn die Vielseitigkeit und Gründlichkeit seines Wissens nicht minder als das teilnehmende Verständnis für die fremde Anschauung vor anderen zu einer erfolgreichen Anteilnahme an den religiösen Bewegungen des Tages. Die Wandlungen, die in den letzten 30 Jahren in Schottland eingetreten sind, hat C. vor andern in die Wege geleitet; und daß diese geistige Umformung sich vollzog ohne die in der schottischen Geschichte zur Genüge bekannten Leidenschaftlichkeiten und Härten ist in der Hauptsache sein Verdienst. Diese Umformung der Anschauungen war bedingt durch die Stellung der Gemeinde zum Bekenntnis, zur „Westminster Confession" und dem „Größeren Katechismus", über die die General-Synode der Denomination unter seinem Vorsitz bindende Beschlüsse faßte. In den Jahren 1877—79, als C. der Leiter dieser Synode war, wurde der Kampf zum Austrag gebracht, nachdem er sich, zum Teil eben unter den Einflüssen der deutschen Theologie, durch etwa ein Jahrzehnt hindurch vorbereitet hatte. Zunächst äußerlich in der kirchlichen Architektur, die den nüchternen Scheunenstil abzulehnen begann, und in Modifikationen der trockenen, verstandesmäßigen Kultusformen. Dann setzte ein tiefergreifender Zug ein, ein stetig wachsendes Verlangen nach Milderung der Lehre. Die Leute, die Anfang der 50er Jahre als kirchliche Fortschrittler galten, bildeten in der Zeit, als C. an der Spitze seiner Kirche stand, die alte Schule und nannten sich selbst so. Die neue Schule, zum großen Teile Geistliche und Laien, die C. zu Füßen gesessen und von ihm ordiniert waren, obgleich innerlich nicht weniger evangelisch als die alten aber, in ihren Sympathien von größerer evangelischer Weitherzigkeit, bemühten sich um eine Wiederbelebung des Evangeliums unter dem Volk in neuen Formen. Mit der überlieferten puritanischen Engherzigkeit, erklärten sie, sind wir am Ende. Da nun das Westminster-Bekenntnis und der Größere Katechismus die Überlieferung in Sachen des Glaubens vertraten, war die Entwicklung notwendig begleitet von einem völligen Wechsel in der Haltung zu diesen Symbolen. Die eine Partei, die, unter Führung des Principal Tulloch, besonders in der Presbyterian Established Church ihre Vorkämpfer fand und etwa den Tendenzen der Broad Church-Partei in der englischen Staatskirche entsprach, war bereit, die Symbole als Regel für

Lehre, Kultus und Disziplin der Kirche aufzugeben und in ihnen nur geschichtliche Urkunden, die die erste Phase des schottischen Protestantismus darstellen, anzuerkennen; die andere, die von Gewissens wegen in einen Gegensatz zu der von der Konfession vertretenen Glaubensnorm sich gedrängt sah, forderte die kirchliche Formulierung der neuen Freiheiten nicht minder entschieden, aus disziplinellen Gründen, um die freieren Formen der Willkür und den persönlichen Neigungen der hie und da ungestümen Dränger zu entziehen. Daß dieser Anschauungswechsel zuerst in den nonkonformistischen Freikirchen sich geltend machte, lag in deren Wesen begründet, in dem Gemeindeprinzip, das die Gesamtheit zum Herrn des Glaubens macht und in Konsequenz dieses Satzes in den Gliedern Übereinstimmung über die Lehre voraussetzt. Seit Mitte der 70er Jahre haben der Reihe nach alle nichtstaatlichen Kirchen des Presbyterianismus die teilweise Abwendung von der Konfession vollzogen; die Vereinigten Presbyterianer, denen C. angehörte, haben in diesem für die innere Entwicklung des Gesamtpresbyterianismus hochbedeutsamen Umbildungsprozeß nicht nur zuerst die Hand geregt, sondern zugleich so die Führung genommen, daß sie den andern verwandten Gemeinschaften die Richtung vorzeichneten.

Die Linien, auf denen diese Schlichtung verlief, waren in der Hauptsache von Cairus entworfen worden. Die Inspiration der hl. Schrift blieb unberührt. Aber die Einflüsse des modernen Geistes, zumal der deutschen Theologie, an der viele junge schottische Geistliche ihr spekulatives Urteil gebildet und gefestigt hatten, drängte zu einer Stellungnahme zu den theologischen und geschichtlichen Erkenntnisprinzipien, in erster Linie zu den Lehren von der Gnadenwahl, dem Erlösungsratschluß und der menschlichen Willensfreiheit. Zum andern hatte die von den Presbyterianern eifrig betriebene Mission den Blick für die Notwendigkeit freierer religiöser Anschauungen über das Endgeschick der nichtchristlichen Völker geschärft und das von der Konfession vertretene Prädestinations-Dogma von deren ewiger Verdammnis untergraben. Um diese Punkte ging der Kampf der beiden Anschauungen. Seine Entscheidung fiel, nachdem er durch Erklärungen der beiden Geistlichen Fergus Fergusson und D. Macrae brennend geworden, thatsächlich Cairus, dem Vorsitzenden der Synode als der endgiltigen Instanz, zu. Zwischen den Parteien vermittelnd, setzte er nach langen und erregten Verhandlungen zunächst den Satz durch, daß es notwendig sei, den Glauben der Kirche im wesentlichen in Übereinstimmung mit dem lebendigen Glauben der Gemeinde zu erhalten und führte dann die Entscheidung herbei durch eine von der Synode angenommene Erklärung, die also lautet: Wir beantragen weder eine Aufhebung noch Abschaffung noch Widerrufung der Bekenntnisse; wir beantragen nur, was sie erklären, von bestehenden Schwierigkeiten befreien und an einigen Stellen Freiheiten der Auslegung, die früher formell nicht anerkannt, aber praktisch in Übung waren, schaffen kann. Über weite Lehrgebiete der Konfession — Heil. Schrift, Christi Mittleramt, Rechtfertigung, Kindschaft, Heiligung, Buße, Gesetz Gottes, Kirche, Sakramente — bestehen keine wesentlichen Meinungsverschiedenheiten, und die Einigung ist ohne Mühe erreicht worden. Dies sind die wichtigen Punkte, in denen wir die Konfession ohne wesentliche Abänderungen annehmen". Dieser Erklärung fügte sich die Partei Fergusson, während Macrae, der inzwischen den Riß durch radikalere Forderungen (Leugnung der Unsterblichkeit der Seele) zu erweitern versucht und die Massen angerufen hatte, seines Amtes entsetzt wurde. So vieles die synodale Erklärung auch ungesagt ließ, thatsächlich brachte sie den Kirchen der Vereinigten Presbyterianer den Abschluß der schwebenden Fragen.

Aus dem Gesagten ergeben sich die Schlüsse auf C.s allgemeine t h e o l o g i s c h e S t e l l u n g. In einer Stelle seiner Schriften hat er sie auch im einzelnen präzisiert und zwar, was für ihn charakteristisch ist, in ihrem Verhältnis zur deutschen Theologie. In der oben erwähnten, von Whewell, Whately, Brewster, Kingsley, Freeman, Caird, Masson u. a. gegründeten North British Review (1850) hatte C. jährlich zwei Artikel übernommen und zwar als Berichterstatter über die deutsche Theologie und Philosophie; am meisten Aufsehen machte der Aufsatz über J. Müller, in dem er sich über seine eigene theologische Stellung äußert. Die damalige deutsche Theologie teilt er in eine Linke, Mittel- und Rechte Partei. Von dem deistischen und pantheistischen Rationalismus der Linken und dem hyperorthodoxen Konfessionalismus wendet er sich (von diesem wegen seiner sektiererischen Einseitigkeit und Härte) ab. In der auf Schleiermacher zurückgehenden Mittelpartei findet er drei, durch ihre Stellung zur Bibel und dem christlichen Bewußtsein unterschiedene Schattierungen. Hase, De Wette und Ewald geben der Bibel zu wenig, Twesten, Nitzsch, Ullmann und Neander dem christlichen Bewußtsein zu viel

Autorität; obgleich nicht ohne Vorbehalt nimmt er seine eigene Stellung bei Harleß, Tholuck, J. Müller, in dem Bemühen, auf der Grundlage einer gesunden, durch das christliche Bewußtsein kontrollierten, aber nicht vergewaltigten Bibelinterpretation ein theologisches System aufzubauen, das mit dem spekulativen Geiste der Zeit im Einklang steht. In einem späteren Vortrage (im Union Seminary, Princeton, am 23. Oktober 1880) bestimmt er seine Stellung zur Schrift genauer dahin: Indem ich von der Irrtumslosigkeit der Schrift als der festen Grundlage ausgehe, lehne ich diesen Satz für die Diskussion des biblischen Prinzips mit Zweiflern und Ungläubigen ab und unterscheide genau zwischen Echtheit und Authenticität, sachlicher und wörtlicher Inspiration der Schrift. Es sei zwischen der Lehre von der Inspiration und der Lehre vom Kanon zu unterscheiden und zu beachten, daß die Allgemeinuntersuchungen über die Schriftoffenbarung und die Spezialforschungen über die Überschriften der einzelnen Bücher, ihre Stellung im Kanon u. ä. zwei grundverschiedene Dinge seien. —

C.s Zeitgenossen rühmten an ihm die seltene Gabe, daß er sage, was er fühlte, und ungesagt lasse, was nicht in seinem Herzen war. Er war eine klare, innerliche Natur, eine geschlossene Persönlichkeit aus einem Gusse. Alle seine Lebensbestrebungen, die wissenschaftlich-theologischen wie philosophischen Studien und die praktisch-christlichen Ideale verschmolzen im Tiefpunkt seiner Persönlichkeit zu harmonischer Einheit. In diesem Tiefpunkte ruhten als ein Erbstück des Vaterhauses die Wurzeln einer warmherzigen Frömmigkeit. Sein Leben lang ist er für sein kalvinisches Bekenntnis eingetreten; aber im religiösen Centrum stand ihm nicht System und Lehre, sondern das Gott zugewandte Innenleben, die Liebe zum Heiland und die sittliche Bethätigung des Glaubens. Auf dieses Centrum liefen in der Totalität ihrer Motive alle Fäden seiner Arbeit zurück. So beruht auch das besondere Interesse an seiner Gestalt vor allem in dieser Einheit, die ihn naturgemäß stark und zu einem Führer im religiösen Leben seines Volkes machte. Andere Männer, sagt J. H. Leckie von ihm, sind groß durch die Dinge, die sie vollbracht; was C. that, war groß um des Mannes willen, denn er richtete die unbedeutendsten Dinge so aus, daß sie durch ihn bedeutsam wurden.

C.s Schriften: außer den im Texte erwähnten kommen hier nur in Frage die Bearbeitung von Krummachers Elias und Culvervels Light of Nature, 1857.

Rudolf Buddensieg.

Cajus, römischer Bischof 283—296. — Liber pontific. ed. Duchesne 1. Bd S. 6, 70 f., 161, vgl. S. XCVIII; Jaffé 1. Bd S. 25; De Rossi, Roma sotteranea 3. Bd S. 114 ff.; Kraus, Roma sotteranea S. 161 f.

Nach dem Catal. Liberian. trat Cajus sein Amt am 17. Dezember 283 an und starb er am 22. April 296. Eusebius schreibt ihm eine längere Amtszeit zu: ungefähr 15 Jahre (h. e. VII, 32, 1, vgl. chron. ed. Schöne S. 184). Seine Thätigkeit, über die wir nicht das Geringste wissen, fällt demnach in die Friedensepoche vor Ausbruch der diokletianischen Verfolgung. Schon deshalb ist die Nachricht unglaubhaft, er sei als Märtyrer gestorben (vita Caji S. 161). Nach der depositio episcoporum wurde sein Leichnam im Coemet. Callisti beigesetzt. **Hauck.**

Cajus, römischer Schriftsteller am Anfang des 3. Jahrh. — Fabricius-Harles, Biblioth. Graeca VII, p. 284; Harnack, Altchristl. Litteraturgesch. Th. I, S. 601 ff.; Routh, Reliq. Sacr. II², p. 125 ff.; Gwynn, Hermathena VI (1888), p. 397 ff.; Harnack, Texte und Unters. (1890), S. 121 ff.; Zahn, Geschichte d. neutestamentl. Kanons II, S. 973 ff.

Alte Christen mit dem Namen „Cajus“: Act. 19, 29; 20, 4; Rö 16, 23; 1 Ko 1, 14; 3 Jo 1; zwei jerusalemische Bischöfe dieses Namens bei Euseb., h. e. V, 12, 2 (2. Hälfte des 2. Jahrh.); ein römischer Bischof z. Z. Diokletians (h. e. VII, 32, 1); ein Märtyrer zu Apamea im ersten Drittel des 3. Jahrh. (h. e. V, 16, 22); ein alex. Kleriker z. Z. des Dionysius (h. e. VII, 11, 22 f.); ein Abschreiber des Martyriums Polykarps (s. die Unterschrift daselbst c. 23, 2); eine nicht näher zu bestimmende „haeresis Gaiana“ bei Tertull. de baptismo 1 und de praescr. 33 (adv. Valent. 32) gehört nicht hierher. Ein römischer Schriftsteller Cajus aus der Zeit Zephyrins ist dem Hippolyt, Dionysius Alex. und Eusebius bekannt. Was Theodoret mitteilt, beruht auf der KG des Eusebius; Photius' Angaben (Cod. 48) sind unbrauchbar, da die Tradition, die ihm vorlag, Hippolyt und Cajus verwechselte (s. Vollmar, Hippolytus und die röm. Zeitgenossen S. 60 ff.; Altchristl. Litt. Gesch. I S. 603).

Somit ist es auch mindestens zweifelhaft, ob Cajus römischer Presbyter gewesen ist (von dem ἐθνῶν ἐπίσκοπος zu schweigen, wie ihn Photius nach einer Überlieferung nennt). Hieronymus hat de vir. ill. 59 den Eusebius ausgeschrieben.

In der Bibliothek zu Jerusalem fand Eusebius ein Werk des Cajus, nämlich „den Dialog mit Proklus“, dem Haupt der römischen Montanisten (h. e. VI, 20). Wir wissen von keiner anderen Schrift des Cajus. Eusebius nennt den Verfasser einen „sehr beredten“, bez. einen „kirchlichen“ Mann. Aus seinen Citaten ersehen wir (l. c. und II, 25, 6; III, 28, 1; III, 31, 4), daß Cajus die Dreistigkeit der Montanisten in Anfertigung neuer Schriften getadelt, auf die Stätten in Rom, wo Petrus und Paulus das Martyrium erlitten haben (im Gegensatz zu dem sich auf die Töchter des Philippus berufenden Proklus), hingewiesen, den Chiliasmus und mit ihm die Apokalypse Johannis verworfen und nur 13 Paulusbriefe anerkannt hat. Aus Eusebius, h. e. III, 28, 4 und VII, 25, 1 darf man wahrscheinlich schließen, daß bereits Dionysius Alex. den Dialog gekannt hat. Ebed Jesu (Assemani, Bibl. Orient. III, 1 p. 15) bemerkt, Hippolyt habe „Capita adv. Caium“ geschrieben. Diese Angabe hat sich bestätigt durch die Entdeckung Gwynns, der im Cod. Mus. Brit. Orient. 560 fünf Bruchstücke dieser „Capita“ gefunden und sie ediert hat. Die angegriffenen Sätze des Cajus beweisen, daß er sehr scharf gegen den Inhalt der Apokalypse — doch wohl in seinem Dialog — vorgegangen ist und das Buch für ganz unglaubwürdig (mit den h. Schriften streitend) gehalten hat. Es ist daher wahrscheinlich, wenn auch nicht gewiß, geworden, daß aus der Stelle Euseb., h. e. III, 28, 1 f. zu schließen ist, Cajus habe die Apokalypse für ein Werk des Cerinth gehalten. Da er in dieser Meinung mit den kleinasiatischen „Alogern“ zusammentrifft, außerdem aber die Methode seiner Polemik gegen das Buch auffallend an die Kritik dieser Gelehrten erinnert, so darf man wohl annehmen, daß ein Zusammenhang zwischen ihnen besteht.

In dem Mitgeteilten ist alles angedeutet, was wir von Cajus wissen; von den zahlreichen übrigen Hypothesen, die in alter und neuer Zeit über seine Person und seine Schriftstellerei aufgestellt worden sind, hat sich keine einzige bewährt.

A. Harnack.

Calas, Jean s. Rabaut, P.

Calasanze, Josef, gest. 1648 s. Piaristen.

Calatrava, Ritterorden. — Helyot, VI, 34 ff. 66 ff.; Gams, KG Spaniens III, 54; Prescott, Geschichte der Regierung Ferdinands d. Katholischen und Isabellas (deutsche Ausg., Leipzig 1842), I, 349 ff.; Braun, Art. „Calatrava“ in KKL[2], II, 1686 f. Vgl. Dubois, Geschichte der Abtei Morimond und der vornehmsten Ritterorden Spaniens u. Portugals (a. d. Französ.), Münster 1855.

Die Stiftung des Ordens ging der zu gleichem Zwecke erfolgten Gründung des Alcantara-Ordens (s. d. A. Bd I S. 324) um einige Jahre voraus. Wegen der Tapferkeit, womit er die andalusische Grenzstadt Calatrava in mehrjährigem Kampfe gegen die Mauren verteidigt hatte, erhielt der cistercienfische Abt Raymund von Fitero (in Arragonien) vom castilischen König Sancho eben jene Stadt für seinen Orden geschenkt (1158). Nach der hierauf vom cistercienfischen Generalkapitel für die unter Raymunds Leitung stehenden Mönche und Ritter entworfenen Regel sollen, unter Aufsicht des Klosters Morimond, ein Abt die ersteren und ein Großmeister die letzteren leiten; ein weißes Skapulier (bezw. ein weißer Mantel) mit einem roten Lilienkreuz wird als charakteristische Ordenstracht vorgeschrieben. — Während der nächsten Jahre nach der 1164 durch Alexander III. erfolgten Bestätigung dieser Regel drang der Orden in glorreichen Kämpfen mit den Mauren siegend vor; u. a. war die Einnahme Cordovas im Jahre 1177 wesentlich sein Werk. Hierauf folgte (1195 ff.) eine längere Periode der Niederlagen und des Zurückgedrängtwerdens, während deren der Orden statt des wieder in die Hände der Ungläubigen gefallenen Calatrava, vorübergehend die Burg Salvatierra (oder Mons salutis) in der Sierra Morena zu seinem Sitze erkor. Während dieser kampf- und ruhmreichen Epoche war der Orden auch in Deutschland bekannt, und zwar unter dem Namen „die Templeisen von Salvaterre“ (so nach dem Titurel) oder von „Munsalvasch“ (so nach Wolframs Parcival); vgl. G. Oppert, Der Presbyter Johannes in Geschichte und Sage, Berlin 1870, S. 203 f. Seit 1212 wieder in den Besitz Calatravas gelangt, trat der Orden diese Stadt an den Alcantara-Orden ab (1218),

um fortan im Kloster Neu-Calatrava (8 Meilen südlicher) seinen Sitz zu nehmen. Infolge allzu großer Reichtümer und übergroßen Einflusses seiner Großmeister (deren Jahreseinkommen schließlich die Höhe von 40000 Dukaten erreicht haben soll) wurde der Orden gegen Ende des Mittelalters zu einem für die spanischen Regierungsinteressen gefährlichen Staat im Staate der castilischen Monarchie. Deshalb nahm ihm 1486, auf Ferdinands und Isabellas Betrieb, Papst Innocenz VIII. das bisher von ihm geübte Recht selbstständiger Wahl seines Großmeisters. Seit 1523 wurde das Großmeisteramt förmlich mit der spanischen Krone vereinigt. Damit erreichte die von dem Orden gespielte politische Rolle ihr Ende. Seit 1808 existiert er (ähnlich wie der Alcantara-Orden) nur noch als Verdienstorden.

Nonnen (oder genauer „Comthurinnen") von Calatrava gründete 1219, um die Zeit jener Verlegung des Ordensitzes nach Neu-Calatrava, der Großmeister Gonzalez Yanes, und zwar in dem Kloster Barrios bei Amaya, wozu später (1479) noch ein zweites kam. Die ihren Hauptsitz von Barrios später (unter Philipp II.) nach Burgos verlegende Genossenschaft war wesentlich nur ein adeliges Damenstift und gelangte nie zu namhafter Bedeutung. **Zöckler.**

Calenberg-Göttingen, Reformation in s. Corvinus.

Calixt I., Bischof von Rom 217—222. — Lib. pontif. ed. Duchesne 1 Bd S. 5, 62 ff. 141, S. XCII; Jaffé 1. Bd S. 12 f.; Hippol. Philosoph. IX. 7; 11 f.; Döllinger, Hippolytus und Kallistus, 1853; Langen, Gesch. der röm. Kirche, 1881 S. 205. 245; Harnack, Geschichte der altchristl. Litteratur, 1893 S. 603 f.; Rolffs, Das Indulgenzedikt des röm. B. Kallist. TU XI, 3, 1894. Vgl. die Litteratur bei Hippolytus.

Durch die Auffindung des Werkes Hippolyts über die Ketzereien (Ἔλεγχος) hat die Geschichte dieses Bischofs eine neue von der früheren abweichende Gestalt gewonnen. Bis zum Jahre 1844 wußte man von ihm nichts sicheres. Es wurde ihm der Bau der Kirche Santa Maria in Trastevere zugeschrieben. In der pseudisidorischen Sammlung hatte man unter seinem Namen zwei unechte Dekretalen, worin unter vielen anderen Vorschriften auch die vier großen Jahresfasten, die Quatemberfasten, angeordnet sind. Man bezeichnete ihn als Märtyrer; aber die Akten seines Martyriums sind von Anfang bis zu Ende erdichtet. Sie sind wahrscheinlich im 7. Jahrhundert aus Veranlassung einer Translation der Gebeine des Kallistus verfertigt worden. Seit der Entdeckung der Philosophumena dagegen haben wir von Kallist ein zwar feindselig beleuchtetes, aber klar und scharf gezeichnetes Bild.

Er war der Sklave eines christlichen Beamten, Namens Karpophorus. Dieser übergab ihm eine bedeutende Geldsumme, um damit ein Wechslergeschäft zu errichten; Kallist betrieb es auf dem Fischmarkt. Es wurde ihm viel Geld, auch von Witwen, anvertraut; er machte aber schlechte Geschäfte und verlor schließlich alles. Um von seinem Herrn nicht zur Rechenschaft gezogen zu werden, suchte er sein Heil in der Flucht. Er war aber eben im Begriff, in Portus auf einem Schiffe abzufahren, als der ihm nachsetzende Karpophorus im Hafen erschien. Da stürzte er sich ins Meer, wurde aber herausgezogen, seinem Herrn überliefert und zur Strafe in die Tretmühle eingesperrt. Daraus nach einiger Zeit befreit, fing er Streit mit den Juden in Rom an, wurde infolge davon gegeißelt und nach Sardinien zur Zwangsarbeit in den Bergwerken abgeführt. Durch die Verwendung der Geliebten des Commodus, Marcia, wurde er daraus befreit. Das geschah unter Victor. Wir vermögen nicht festzustellen, wie viel Schuld und wie viel Unglück diese Wechselfälle im Leben Kallists herbeiführte; so schlecht, wie ihn sein Gegner macht, war er schwerlich. Hippolytus sagt nicht, welcher Bischof ihn in den Klerus aufnahm. Es scheint, daß er schon vor seiner Katastrophe ihm angehörte. Victors Nachfolger Zephyrin stand er von Anfang an nahe; dieser führte ihn nach Rom zurück und übergab ihm das große Coemeterium, das später seinen Namen empfing (εἰς τὸ κοιμητήριον κατέστησεν). Schon zu Lebzeiten Zephyrins kam Kallist mit Hippolyt in Streit über die christologische Frage (s. den A. Monarchianismus). Der Zwiespalt führte nach Zephyrins Tod zu einem Schisma, indem jede der beiden Parteien ihren Führer zum Bischof wählte (s. d. A. Hippolytus). Kallist dachte, wie Zephyrin modalistisch; gleichwohl sprach er als Bischof die Exkommunikation über Sabellius aus (s. d. A. Monarchianismus).

Bei dem Streit mit Hippolytus kam neben dem dogmatischen Gegensatz die Zuchtfrage in Betracht. Nach Hippolytus (IX, 12 S. 458) stellte Kallist den Grund-

satz auf: πᾶσιν ἀφίεσθαι ἁμαρτίας. Er begründete ihn durch Erinnerung an das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13, 29 f.) und an die Arche Noahs, dieses Sinnbild der Kirche, in der reine und unreine Tiere beisammen waren, und behauptete: οὕτω δεῖν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ ὁμοίως. Aus seinen Sätzen folgerte er, daß ein Bischof auch wegen Versündigungen zum Tode nicht abgesetzt werden müsse; er stimmte überhaupt die Anforderungen an den Klerus herab. Wenn Hippolytus als Motiv für diese Stellung Kallists Wunsch bezeichnet, die eigene Gemeinde möglichst zu vergrößern, so mag das richtig sein; aber es ist doch unverkennbar, daß ein klar sehender Mann im Beginn des 3. Jahrhunderts sich über die Mängel und die Undurchführbarkeit der kirchlichen Zuchtübung unmöglich täuschen konnte: Kallist suchte offenbar eine konsequentere Stellung. Aus einer weiteren Notiz des Hippolytus, deren verleumderischer Charakter auf der Hand liegt (S. 460, 27 ff.), läßt sich vielleicht vermuten, daß er auch mit der unklaren Stellung der Kirche zur Sklaverei nicht einverstanden war.

Die von Harnack und Rolffs vertretene Annahme, daß das von Tertullian de pud. 1 erwähnte edictum peremptorium eines Pontifex maximus, ein Indulgenzedikt Kallists gewesen sei, hat viel Ansprechendes. Doch scheint sie mir nicht durchführbar. Denn nach de pud. 5 f. ist es sicher, daß in jenem Edikt die Vergebung ausdrücklich auf die Unzuchtsünden beschränkt war. Und nach Hippolytus ist es ebenso sicher, daß Kallist den Satz vertrat, πᾶσιν ἀφίεσθαι ἁμαρτίας. Wie mich dünkt, ergiebt sich besonders aus der Begründung desselben, daß Kallist dem Edikt bei Tertullian gegenüber einen fortgeschritteneren Standpunkt vertrat.

Als Todesjahr Kallists ist durch den Cat. Liber. das Jahr 222 gesichert. Daß sein Name in der Deposit. mart. z. 14. Oktober vorkommt, ist kein Beweis dafür, daß er als Märtyrer gestorben ist. (**Herzog** †) **Hauck.**

Calixt II., Papst, 1119—1124. — Jaffé 1. Bd S. 270; MSL 163. Bd S. 1093 Lib. pont. ed. Duchesne 2. Bd 1892 S. 322 u. 376; Robert, Bullaire du p. Calixte II 2 Bde 1891; Watterich, Rom. pont. vitae 2. Bd 1862 S. 115; Langen, Gesch. d. röm Kirche 1893 S. 277; Hefele, Conciliengesch. 5 Bd 2. Aufl. von Knöpfler 1886 S. 344; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom im MA 4. Bd 4. Aufl. 1890 S. 369; v. Reumont, Gesch. d. Stadt Rom, 2. Bd 1867 S. 404; Giesebrecht, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit, 3. Bd 3. Aufl. 1869 S. 907; Hauck, KG. Deutschlands, 3. Bd 1896 S. 905; Maurer, Papst Calixt II., 2 Thle 1886 u. 1889; Robert, Hist. du pape Calixte II. 1891; Gundlach, NA 15. Bd S. 1 ff.

Calixt II. hieß vor seinem Papate Guido, stammte aus dem Geschlecht der Grafen von Burgund und war seit 1088 Erzbischof von Vienne. Als solcher war er ebenso sehr bestrebt, den Besitz seiner Kirche zu sichern und zu mehren, wie Klöster und Stifter zu reformieren und neu zu begründen. Besonders begünstigte er den 1095 gestifteten Antoniusorden (s. Bd I S. 606, 28 ff). Papst Paschalis II. betraute ihn mit einer päpstlichen Legation in England, bei der er jedoch wenig Erfolge erzielte. Im Investiturstreit gehörte er zu den Führern der französischen Opposition gegen das Paschalis II. i. J. 1111 abgenötigte Investiturprivilegium. Von ihm berufen tagte im September 1112 die Synode von Vienne, welche die Laieninvestitur bedingungslos verdammte und über Heinrich V. den Bann verhängte. Namens der Synode drohte der Erzbischof dem Papst mit Versagung des Gehorsams, falls er diese Beschlüsse nicht bestätigen werde (Watterich II S. 76 ff.).

Als am 2. Februar 1119, die in Cluni versammelten Kardinäle Guido zum Nachfolger Gelasius' II. erwählten, hatte Heinrich V. Ursache in ihm einen neuen Gregor zu fürchten. Doch that er einen entgegenkommenden Schritt: er erklärte sich, dem Verlangen der Fürsten nachgebend, bereit, Verhandlungen über die Beilegung des kirchlichen Streites auf einer von Calixt zu berufenden Synode zu pflegen (Ekkeh. z. 1119). Nun bewies sich auch Calixt der Verständigung geneigt. Nachdem Wilhelm, Bischof von Châlons, und Pontius, Abt von Cluni, direkte Verhandlungen vermittelt hatten, bestimmte er den Kardinalbischof Lambert von Ostia und den Kardinaldiakon Gregor zu päpstlichen Bevollmächtigten. Sie verabredeten mit dem Kaiser einen Vertrag, nach dem einerseits Heinrich auf die Investitur verzichtete, andererseits der Papst die Exkommunikation aufhob. Allein dieser Vertrag erwies sich als undurchführbar: er war nicht bestimmt genug gefaßt und er scheiterte also, sobald der Papst eine authentische Erklärung desselben von Heinrich forderte. Die Folge war, daß Calixt auf der Synode zu Rheims (29. und 30. Oktober 1119) das Investiturverbot und die Exkommunikation Heinrichs und des Gegenpapstes Gregor VIII. erneuerte (Hess. relat. MG SS XII S. 426 f.).

Der Bann blieb in Deutschland ohne Wirkung. Vergeblich bemühte sich Erzbischof Adalbert von Mainz den Kampf gegen den Kaiser zu schüren; das allgemeine Friedensbedürfnis überwog. Calixt begab sich im Frühjahr 1120 nach Italien; sein langer Aufenthalt in Frankreich hatte die päpstliche Autorität in diesem Lande in jeder Hinsicht gefestigt, besonders an dem König Ludwig hatte die Kurie einen sicheren Bundesgenossen. Nun gelang es ihm auch in Italien festen Fuß zu fassen; die Bevölkernng empfing ihn überall mit Freuden; in Rom wurde er wie ein Triumphator aufgenommen (3. Juni 1120 vgl. Jaffé 6852 und 6877). Gregor VIII. floh nach Sutri. Im April 1121 wurde er von den Bürgern an Calixt ausgeliefert. Dieser war nicht groß genug, dem besiegten Gegner die unwürdige Behandlung zu ersparen, die das Unglück in Rom zu finden pflegt.

Der Sturz des Gegenpapstes verstärkte seine Stellung dem Kaiser gegenüber. Doch wurde die Entscheidung des kirchlichen Streites nicht dadurch, sondern durch das Eingreifen der deutschen Fürsten herbeigeführt. Sie aber, an ihrer Spitze Herzog Heinrich von Baiern und Bischof Otto von Bamberg, waren weit entfernt, das Recht der gregorianischen Forderungen, wie sie Adalbert von Mainz vertrat, anzuerkennen. Im Herbst 1121 fand ein Fürstentag zu Würzburg statt; hier verständigte man sich nach langwierigen Beratungen dahin, daß der Kaiser Calixt und die kanonisch gewählten Bischöfe anerkenne, wogegen die Fürsten versprachen, den Frieden zwischen ihm und der Kirche zu vermitteln; zu diesem Zweck sollte eine allgemeine Synode abgehalten werden, die Fürsten aber verbürgten sich, daß dabei die Ehre des Reichs gewahrt bleibe (MG Const. I S. 158 Nr. 106 vgl. Ekkeh. z. 1121). Es fanden nun Verhandlungen mit dem Papste statt, die schließlich dahin führten, daß er Lambert von Ostia und zwei weitere Kardinäle mit Vollmacht zum Abschluß des kirchlichen Friedens nach Deutschland sandte. Am 8. September 1122 begannen die Verhandlungen zu Worms; Schwierigkeiten wurden besonders dadurch bereitet, daß Erzbischof Adalbert kühn und rücksichtslos wie immer den schroff gregorianischen Standpunkt vertrat. Es war das Verdienst Lamberts, daß die Unterhandlungen daran nicht scheiterten (s. Adalb. ep. ad Calixt. bei Jaffé Monum. Bamb. S. 518 ff.). Sie führten zum Abschluß des sog. Wormser Konkordats (s. d. A. Konkordate). Am 18. März 1123 eröffnete Calixt ein großes Konzil im Lateran, auf welchem der zu Worms geschlossene Friede promulgiert, die Kanones gegen Simonie, Priesterehe u. a. von neuem eingeschärft, der Gottesfriede und ein neuer Kreuzzug verkündet wurden. Unter den Entwürfen zum Kreuzzuge starb der Papst am 13. oder 14. Dezember 1124.

Der Name Calixts ist befleckt durch den Vorwurf der Fälschung. Es ist sicher, daß er als Bischof von Vienne durch den Mönch Sigibod eine Urkunde anfertigen ließ, um den Anspruch Viennes auf die Kirchen des pagus Salmoracensis gegen Hugo von Grenoble zu beweisen (s. Robert S. 9 ff.), und es ist mindestens sehr wahrscheinlich, daß eine ganze Serie falscher Papstbriefe auf seinen Anlaß hergestellt wurde, um den Ansprüchen Viennes Arles gegenüber zur Stütze zu dienen (s. Gundlach S. 9 ff. und die falschen Briefe MG Ep. III S. 84 ff.). Dagegen scheint er an der Historia de vita Caroli Magni et Rolandi eius nepotis des Pseudo-Turpinus unschuldig zu sein (vgl. G. Paris, De Pseudo-Turpino, Paris 1865).

(G. Voigt †) Hauck.

Calixt III., Gegenpapst 1168—1178 (Johannes de Struma) s. d. A. Alexander III., Bd I S. 342, 24 ff. Nach dem Frieden von Venedig hielt sich Calixt noch einige Zeit in Albano. Am 29. August 1178 jedoch suchte er Alexander III. in Tusculum auf, legte ein öffentliches Sündenbekenntnis ab und wurde daraufhin von Alexander wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen. Der Papst übertrug ihm die Verwaltung von Benevent (Watterich, Pont. Rom. vitae II S. 640 u. 642).

Hauck.

Calixt III., Papst 1455—1458. — Platina vita Calixti bei Muratori Scr. rer. Ital. III, 2 S. 961 ff.; Raynaldus, Annal. eccl. z. d. J. 1455—1458; viele Nachrichten bei Aeneas Silvius Piccolomini. Petrucelli della Gattina, Hist. diplom. des Conclaves 1. Bd Paris 1864 S. 263; v. Reumont, Gesch. d. Stadt Rom, 3. Bd 1868 S. 126 ff.; Gregorovius, Geschichte d. Stadt Rom im MA. 7. Bd 1870 S. 146; Creighton, A History of the papacy 2. Bd 1882 S. 345; Pastor, Geschichte der Päpste 1. Bd 1886 S. 493 ff.; Hefele, Conciliengesch. 8. Bd von Hergenröther 1887 S. 74 ff.; Voigt, Enea Silvius de' Piccolomini als Papst Pius II., 2. Bd 1862 S. 157; Gebhardt, Die Gravamina der deutschen Nation, 1884 S. 13 u. 142.

Calixt III. war ein Spanier aus Xativa in Valencia und hieß vor seiner Erhebung auf den apostolischen Stuhl Alonso de Borja (ital. Borgia). Zuerst Professor des geistlichen Rechtes auf der Hochschule zu Lerida, diente er dann in der Kanzlei Alonsos von Aragonien, wurde 1429 Bischof von Valencia, ging mit jenem Fürsten nach Neapel und verdankte ihm auch den Kardinalat, den ihm Eugen IV. 1444 erteilte. Am 8. April 1455 wurde er, jedem unerwartet, auf den Stuhl Petri erhoben. Calixt war nicht ohne löbliche Tugenden, ein Kenner des päpstlichen Rechtes, von einfachen Sitten und tadellosem Wandel, gutmütig und geschäftserfahren; aber er war ein gebrechlicher Greis von 77 Jahren und zu schwach, um dem Unwesen zu steuern, welches er durch seinen Nepotismus selbst hervorrief. Dem Gelübde gemäß, das er unmittelbar nach seiner Wahl geleistet hatte, sagte Calixt sofort einen Türkenkrieg an, der das müßige Zusehen der abendländischen Christenheit bei dem Falle von Konstantinopel gutmachen sollte. Das war sein Lieblingsgedanke, der einzige, der den hinfälligen, in den Vatikan eingeschlossenen Greis in Eifer zu bringen vermochte. Kreuzzugsprediger und Legaten mit Ablaßbriefen wurden durch ganz Europa ausgesandt, um die Fürsten miteinander zu versöhnen, Truppen zu werben und Gelder zusammenzubringen; Prozessionen wurden angeordnet und dreimal des Tages sollten bei dem Geläute der Glocken die Gläubigen einen glücklichen Erfolg der Unternehmung erflehen. Dies der Ursprung jener Betsitte, die sich seitdem in allen katholischen Ländern erhalten hat. Es gelang dem Papste in überraschender Weise, zumal mit Hilfe der Bettelmönche, große Geldsummen durch Ablaßkram und Almosen in die apostolische Kammer zu locken; aber es gelang ihm nicht, die erloschene Begeisterung für die Kreuzzüge von neuem zu entflammen. Der Zehnte welcher zum Besten des Unternehmens dem gesamten Klerus auferlegt wurde, stieß in Frankreich und Deutschland auf Widerstand und heftiges Murren. Dort appellierten 1456 die Doktoren der Pariser Universität und der Klerus von Rouen gegen die päpstliche Bulle an ein allgemeines Konzil. In Deutschland betrachtete man die Türkensteuer nur als eine neue Finanzkunst der Kurie, die ohne Bewilligung der Nation nicht stattfinden dürfe. Zu den Klagen darüber, die besonders von den Kurfürsten ausgingen, gesellten sich andere: die Wiener Konkordate von 1448 würden von der römischen Kurie nicht aufrecht erhalten; mit den geistlichen Wahlen, Kommenden, Reservationen und Expektanzen werde es in der alten mißbräuchlichen Weise fortgetrieben. Der Erzbischof Dietrich von Mainz wagte es, im Namen der Nation an ein zukünftiges Konzil zu appellieren. Vergebens nannte der Papst dies Rebellion, vergebens suchte die gewandte Feder des Kardinals Piccolomini das Murren zu beschwichtigen. In der That rüstete Calixtus 1455—56 am Tiberufer eine kleine Flotte aus, die am 31. Mai 1456 unter dem Befehl des Kardinal-Legaten Scarampo den bedrängten Rhodisern zu Hilfe zog und einige Inseln des Archipel besetzte, ohne indes etwas Entscheidendes auszurichten. Die christlichen Fürsten und die italienischen Städte sahen teilnahmlos zu, die Griechen scheuten vor einer mutigen Erhebung zurück. Es war ein Glück, daß der Sieg des heldenhaften Hunyadi bei Belgrad (14. u. 21. Juli 1456) die dringendste Gefahr entfernte. Am meisten hinderte den Papst seine feindselige Stellung gegen Alfonso von Neapel; nach dessen Tode (27. Juni 1458) weigerte er sich, den unehelichen Sohn desselben, Fernando, anzuerkennen. Das Königreich, erklärte er, sei als apostolisches Lehen an ihn zurückgefallen. Dazu bewog ihn der übermächtige Einfluß seiner Nepoten. Den einen derselben, Rodrigo Borgia, hatte er, trotz seinem unkanonischen Alter, zum Kardinal und Vizekanzler der Kirche erhoben; dessen schamlose Lust- und Prunkgier zeigte der Welt ein Vorspiel zu den Gräueln seines Papats (s. Alexander VI. Bd I S. 347). Einen andern Neffen, Pedro Borgia, erhob Calixtus zum Herzoge von Spoleto; ihm war die neapolitanische Krone zugedacht. Bevor dieses ruchlose Geschlecht aber, das die Kurie und den Kirchenstaat mit seinen Soldbanden beherrschte, den Frieden Italiens preiszugeben vermochte, starb der greise Papst am 6. August 1458. Seine Bestattung war auffallend still und ärmlich; denn seine Neffen und alle Catalonier ihres Gefolges verließen Rom, wo sie im Bunde mit den Colonna durch Raub, Mord und unaufhörliche Tumulte eine herbe Züchtigung verdient hatten. **G. Voigt † (Hauck).**

Calixtus, Georg, gest. 1656. Von Calixtus' Schriften, von welchen die vornehmsten im folgenden Artikel genannt werden, bereitete sein Sohn lebenslang eine Gesamtausgabe vor, welche er in einem mehrmals herausgegebenen Catalogus operum Calixti näher beschrieb; dieselbe kam aber nicht zu stande. Doch erschienen noch manche nicht unbedeutende Inedita

einzeln nach Calixts Tode, wie schon bei seinen Lebzeiten vieles bloß aus den Vorlesungen von andern herausgegeben und darum noch ziemlich unvollkommen geblieben war. Zu den ersteren gehören unter andern seine interessanten akademischen Reden, orationes selectae, Helmstädt 1660. Zur letzteren Klasse sind seine expositiones literales fast über alle Bücher des NT.s zu rechnen, auch die öfter erschiene concordia evangeliorum; nur den Kommentar über den Brief des Titus hat er 1628 selbst herausgegeben; auch seine Beiträge zur alttestamentlichen Exegese hat sein Sohn unter dem Titel lucubrationes ad quorundam V. T. librorum intelligentiam facientes, Helmstädt 1665 zusammen drucken lassen. Sein handschriftlicher Nachlaß und Briefwechsel ist teils in Wolfenbüttel auf der Bibliothek und im Archiv, teils auf der göttingischen Bibliothek erhalten, einiges auch im Darmstädter Archiv und auf der Stadtbibliothek zu Hamburg. Nachrichten über seine Lebensumstände und Schriften, sowie über die Angriffe seiner Gegner bisher am vollständigsten in Mollers Cimbria literata Tl. 3, S. 121—210. Weitere Mitteilungen aus d. Nachlasse C.s bei E. L. Th. Henke, Calixtus' Briefwechsel, in einer Auswahl aus wolfenb. Handschriften herausgegeben, Halle 1833, wozu noch zwei Fortsetzungen, Jena 1835 und Marburg 1840; auch „die Universität Helmstädt im 16. Jahrhundert", Halle 1833. Litteratur: H. Schmid, Geschichte der synkretistischen Streitigkeiten in der Zeit des Georg Calixt, Erlangen 1846; W. Gaß, G. Calixt und der Synkretismus, Breslau 1846. Nach weiterer Benutzung des handschriftlichen Nachlasses E. L. Th. Henke, G. Calixtus und seine Zeit, Halle 1853—56, 2 Bde; Bauer, Ueber den Charakter und die geschichtl. Bedeutung des calixtinischen Synkretismus (Theol. Jahrb. 1848, 163); J. A. Dorner, Gesch. der prot. Theologie, München 1867, S. 527 ff.; Gaß, Geschichte der prot. Dogmatik II, 67 ff.; derselbe, Artikel „Calixt" in der AdB 3. Bd 1876, S. 696 ff.; Gustav Frank, Gesch. der prot. Theologie, Leipz. 1885, II, S. 4 ff. Vgl. Henkes A. „Synkretistische Streitigkeiten in dieser RE. 1. A. XV, 346 ff., 2. A. XV, 122 ff.

Georg Calixtus, der selbstständigste und einflußreichste unter den lutherischen Theologen, welche noch im 17. Jahrhundert für Melanchthons Nachfolger gelten können, ward am 14. Dezember 1586 in dem schleswigschen Dorfe Medelbye geboren. Wie sein Vater, der Pfarrer des Orts, noch selbst Schüler Melanchthons in dessen letzten Jahren gewesen war, so suchte er auch diesen seinen jüngsten Sohn denselben Weg zu führen. So früh erhielt der Sohn eine solche Reife in humanistischen Studien durch den Vater selbst und zuletzt durch einen Rektor Latomus auf der Schule zu Flensburg, daß man ihn 16 Jahre alt zur Fortsetzung derselben auf die Universität Helmstädt schicken konnte, wo noch einer der hervorragendsten Humanisten aus der alten Schule, Johann Caselius, der Freund Melanchthons, Casaubonus' und J. Scaligers, Schüler und gleichgesinnte Kollegen unter dem Schutz des gelehrten Herzogs Heinrich Julius von Braunschweig um sich vereinigt hatte, und wo unter derselben Regierung, wie in Schleswig, nicht mehr auf Anerkennung der Konkordienformel gehalten wurde. Von 1603 bis 1607 widmete sich hier Calixtus diesen philosophischen und philologischen Studien, und neben Caselius wurde sein vornehmster Lehrer der Belgier Cornelius Martini, durch welchen er so tief in die aristotelische Philosophie eingeführt und so sehr dafür interessiert ward, daß er sie mit der wahren Philosophie überhaupt identifizierte. Durch ihn lernte er auf die Theologie davon die Anwendung machen, daß auch diese durch eine historische Behandlung im Zurückgehen auf das Studium der großen alten Kirchenlehrer vor allem zu fördern und von Willkür und Unbedeutendheit der Neueren zu befreien sei. In dieser Richtung widmete sich darum Calixtus, als er sich seit 1607 vorwiegend der Theologie zuwandte, mehr dem Studium der Kirchenväter, als daß er sich noch an die lebenden Lehrer der Theologie zu Helmstädt, die meist noch strenge Lutheraner und Gegner der Humanisten waren, hätte anschließen mögen. Vierjährige wissenschaftliche Reisen durch Deutschland, Belgien, England und Frankreich in den Jahren 1609 bis 1613, nicht in Zerstreuungen, sondern auf Bibliotheken und in Disputationen zugebracht, darunter ein Winter in Köln, wo er katholische Theologie und Kirche näher kennen lernte, ein Aufenthalt in London, wo er sein höchstes Muster, Isaak Casaubonus, noch selbst sah, und in Paris, wo ihm wieder katholische Zustände in Litteratur, Theologie und Kirche lehrreich nahe gerückt wurden, erweiterten seinen Gesichtskreis und seinen Überblick weit über den der sächsischen magistri nostri hinaus und nötigten ihm bleibend die Anerkennung ab, daß reformierte und katholische Theologie nicht bloß schlechte, sondern auch gute und nachahmenswerte Eigenschaften hätten, von welchen letzteren jene keine Kunde zu haben und darum auch nicht daran zu glauben pflegten. So vorbereitet, auch nach längerer Vorübung im Docieren und Disputieren als Magister, erhielt er unter dem Eindruck des Beifalls, welchen er in einer Disputation gegen einen Jesuiten erworben hatte (es galt, einen in Rom zum Abfall geneigt gemachten jungen Edelmann wieder umzustimmen, was freilich nicht gelang), durch den ebenfalls den Humanisten geneigten Herzog Friedrich

Ulrich von Braunschweig im Jahr 1614 eine Anstellung als Professor der Theologie zu Helmstädt, und wurde hier, da er dies Amt lebenslang behielt, fast ein halbes Jahrhundert Beförderer einer humanistisch und historisch gerichteten, melanchthonisch-irenischen Theologie in der lutherischen Kirche bis an seinen Tod im Jahre 1656.

Aber eben diesen Friedensbestrebungen kam in der Zeit des 30jährigen Krieges weder die von Jesuiten aufgestachelte katholische Kirche, noch die große Mehrzahl der einflußreichsten lutherischen Theologen entgegen, und so erlitt Calixtus' Wirksamkeit, sofern sie über die Grenzen des braunschweigischen Landes hinausgriff, eine Reihe von Enttäuschungen und blieb zunächst ohne greifbaren Erfolg. Denn schon von Anfang an überwachten ihn in der Nähe die strengen Lutheraner im Konsistorium des Landes, und unter seinen älteren theologischen Kollegen, welchen die Anstellung eines Schülers ihrer Gegner sehr zuwider gewesen war, der Schwabe Basilius Sattler in Wolfenbüttel, Kaspar Pfaffrad, Michael Walther, H. J. Strube in Helmstädt u. a., und suchten sich Hilfe gegen ihn bei ihren Gesinnungsgenossen in Gießen und Kursachsen. In seinen ersten Disputationen, welche so, wie sie unter dem Titel de praecipuis religionis Christianae capitibus im Jahr 1613 zusammen erschienen, sich fast schon als ein Kompendium der Dogmatik darstellten, fand man nicht die volle lutherische Ubiquitätslehre, welche er hier so weit ermäßigt hatte, als es ihm zur Verhütung zugleich von Eutychianismus und von Widersinnigkeit unumgänglich schien. Im Jahr 1616 wurde eine Abhandlung Calixts de immortalitate animae et resurrectione mortuorum vom Konsistorium vor dem Imprimatur an die theologische Fakultät zu Gießen zur Begutachtung geschickt, und da Balth. Mentzer in dem Aufsuchen des consensus gentium für den Unsterblichkeitsglauben zu viel Schätzung der Philosophie und in den exegetischen Abweichungen von Luthers Übersetzung andern Anstoß fand, so ward Calixt der Druck mit einem Verweis verboten und ihm dadurch überhaupt jahrelang die Herausgabe von Schriften verleidet; erst 1627 gab er die genannte Schrift in sehr erweiterter Gestalt heraus. Im Jahre 1619 erregte seine von andern herausgegebene epitome theologiae bei denselben Gegnern teils die alten Bedenken wegen der Ubiquitätslehre, teils neue durch sein weit durchgeführtes Scheiden des schon für die Philosophie und des erst durch Offenbarung Erkennbaren, durch ein davon abhängiges Unterscheiden des Natürlichen und Übernatürlichen in der menschlichen Natur vor dem Falle, durch eine in Anerkennung der göttlichen Allmacht angewandte Distinktion, daß Gott zwar nicht proprie, aber doch durch seine Zulassung bloß improprie und per accidens Urheber der Sünde sei, durch synergistische Ausdrücke und dgl. Im Jahr 1621 setzten sich demnach schon die sächsischen Theologen unter Hoe v. Hoeneggs Vorsitz in Jena zu einem Konvent zusammen, wo sie Calixts und Martinis Verwerflichkeit durch Abstimmung „dezidierten" und einen gelehrten Studiosus aus den kurfürstlichen Stipendiaten" mit ihrer Widerlegung zu beauftragen beschlossen, was nachher Schwierigkeiten in der Ausführung gefunden haben wird. Im Jahr 1628 konnte die umfassende historische und philosophische Bildung, welche sein apparatus theologicus für jedes tiefere theologische Studium forderte und zugleich thatsächlich bewies, wieder vielen als Überschätzung scheinen, wie einleuchtend auch Calixts Warnung war, daß wer die christlichen Theologen von der antiken Litteratur und Philosophie zurückhalten will, dasselbe befördert, was Kaiser Julian durch die gleichen Verbote bewirken wollte, die Roheit und Unfähigkeit der Wortführer der Kirche. Im Jahr 1629 stellte Calixtus in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Schrift Augustins de doctrina christiana und des Commonitoriums von Vincentius Lerinensis seine Grundsätze darüber zusammen, wie die Gewißheit des ursprünglichen Schriftsinnes durch die Vergleichung dessen, was alle alten Kirchenschriftsteller darin gefunden oder nicht gefunden hätten, noch unzweifelhafter festzustellen sei, und wie dies Zeugnis der alten Kirche gerade gegen die katholische, welche es am wenigsten ablehnen könne, zu benutzen sei, z. B. wenn niemand in den vier ersten Jahrhunderten einen Primat des Petrus in Mt 16, 18 gefunden habe, also die evangelische Exegese desto gewisser Recht haben werde, wenn sie lehre, er stehe nicht darin. Schon zog ihm dies und frühere Polemik, wie die Jugendschrift de ponteficio sacrificio missae (Frankf. 1614), aber auch der Umstand, daß er schon als einer der befähigtesten Verfechter der protestantischen Theologie angesehen und bekämpft werden konnte, eine Reihe von Angriffen und Verdächtigungen seines früheren Mitschülers und Schülers, des Apostaten Barthold Neuhaus zu, welchem er im Jahr 1634 nicht nur eine fragmentarische Bearbeitung der theologia moralis, sondern auch eine längere an die Kölner Theologen gerichtete irenische Schrift de arte nova Nihusii entgegensetzte; erstere mit dem Verdienste, die seit Melanchthon

von der praktischen Philosophie noch wenig losgerissene Ethik als die Wissenschaft bloß von dem Handeln des schon wiedergeborenen Christen zu einer selbstständigen Disziplin gemacht zu haben; letztere gleichzeitig Friedensgedanken nachgehend durch Aufsuchen des allen christlichen Parteien noch gemeinsamen Alten, durch Anerkennung, wie dies Gemeinsame gerade das Fundamentale sei, und durch Vorschläge, mit welcher wissenschaftlichen Haltung, ohne Einmischung der hier inkompetenten und selbst weniger beteiligten Gemeinde, von friedliebenden Theologen die Untersuchung der Dissense fortgeführt und stückweise Vereinigung darüber angebahnt werden könne. Aber so viel Anerkennung und Annäherung erschien nun wieder trotz der gerade hiebei beabsichtigten wissenschaftlichen Vernichtung der katholischen Dissense eifrig lutherischen Theologen unter dem Eindruck des älteren Mißtrauens als ein halber Abfall zur katholischen Kirche; schon im Jahr 1640 stellte ein Prediger zu Hannover, Staatsrat Büscher, in der Schrift Cryptopapismus novae theologiae Helmstadiensis alte und neue Verdachtsgründe und Nachweisungen zusammen, daß die Theologen zu Helmstädt, Calixtus und sein ihm eng verbundener Mitarbeiter Konrad Hornejus, von der beschworenen Lehre der im braunschweigischen Corpus Julium enthaltenen Bekenntnisschriften vielfach abgefallen seien. So hatte Calixtus in den nächsten Jahren zu gleicher Zeit gegen diesen lutherischen Gegner den Vorwurf des Kryptokatholizismus abzuweisen und gegen die fortgesetzten Angriffe von Neuhaus, Erbermann und andern katholischen Gegnern seine auf die überzeugendste Widerlegung der katholischen Lehre berechnete Irenik fortzuführen, jenes in der „Widerlegung des unwahrhaften Gedichts unter dem Titel Kryptopapismus“ u. s. w. (Lüneburg 1641), dieses in der „iterata compellatio ad academiam Coloniensem“ und anderen Zugaben seiner 1642 gedruckten Ausgabe des Dialogus Georg Cassanders de communione sub utraque specie, ebenso in dem „responsum maledicis Moguntinorum theologorum pro Rom. Pontificis infallibilitate praeceptoque sub una vindiciis oppositum“ (Helmst. 1644 und 45) und in einer Reihe von kleineren Dissertationen. Noch weniger ward ihm von den lutherischen Orthodoxen die gegen calvinische Lehren bethätigte Bereitwilligkeit verziehen, die reformierten Theologen noch mehr als die katholischen als in den Hauptfundamenten zustimmende Mitchristen anzuerkennen. Durch das polnische Religionsgespräch zu Thorn 1645 kam es hierüber zum offenen Bruch. Die Einigung oder doch Annäherung der verschiedenen christlichen Kirchen war der ausgesprochene Zweck desselben; Calixtus, voll Sehnsucht, hier vor seinem Tode noch seine Kirchenfriedensgedanken zur Ausführung bringen oder doch einiges dafür wirken zu können, hatte sich den brandenburgischen Abgeordneten dazu beigeben lassen; aber hiefür, daß er mit dem reformierten Hofprediger, Joh. Bergius aus Berlin, in Thorn zu erscheinen gewagt hatte, hoben die lutherischen Theologen, Johann Hülsemann aus Leipzig und der junge Heißsporn Abraham Calovius, damals Rektor zu Danzig (jener 1602, dieser 1612 geboren) mit dem 60jährigen Calixtus zum Spott der Katholiken recht förmlich die Gemeinschaft auf. Durch diese Schroffheit der Lutheraner wurde C., obgleich er selbst der entschiedenste Gegner aller unerbaulichen Polemik war, besonders seitdem der Superintendent der Stadt Braunschweig, Jakob Weller, als Nachfolger Hoe v. Hoeneggs in Dresden wirkte, noch gegen Ende seines Lebens in den Anfang der Streitigkeiten verwickelt, für welche sich der vieldeutige Name der synkretistischen im Gebrauch erhielt. Nicht über die großen Prinzipienfragen, zu deren folgenreicher Bestimmung sehr bedeutende Keime in seinen Schriften lagen, wie über die Auseinandersetzung von Religion und Theologie, oder von Philosophie und Theologie, stritt man hier mit ihm, sondern mehr nur über das Unfruchtbare und Unentscheidbare, ob etwas und wie viel von der Trinitätslehre schon im AT. erkennbar sei, ob seine Ausdrücke über die thätigen Früchte des Glaubens die rezipierten seien u. dgl.; und dieselbe Maßlosigkeit, welche den übrigen christlichen Konfessionen gegenüber zwischen Fundamentalem und relativ Geringerem nicht unterscheiden machte, und lieber in selbstgefälliger Gedankenlosigkeit jeden Dissens für gleich fundamental erklärte, machte ihm den Vorwurf der Lauheit und Phantasterei, der Religionsmengerei und des Synkretismus. Nach einer Reihe von Streit- und Friedensschriften, wie die de duabus quaestionibus num mysterium trinitatis e solius V. T. libris possit demonstrari, et num eius temporis patribus filius Dei in propria sua hypostasi apparuerit 1649 et 1650; iudicium de controversiis theologicis, quae inter Lutheranos et Reformatos agitantur, et de mutua partium fraternitate atque tolerantia propter consensum in fundamento 1650, und in demselben Jahre desiderium et studium concordiae ecclesiasticae, beschloß er diese Thätigkeit mit einer langen deutschen

„Widerlegung der Verleumdungen, mit welchen Dr. Jakob Weller ihn zu beschimpfen sich unterstanden hat u. s. w." (Helmstädt 1651). Noch einmal vor seinem Ende schienen seine Friedenshoffnungen einen Augenblick einer größeren Verwirklichung näher zu kommen: auf dem zur Ausführung des westfälischen Friedens gehaltenen Reichstage zu Regensburg 1653 und 1654 kam man eine Zeit lang auf Calixts Irenik zurück; Jesuiten diskutierten sie in Predigten und Diplomaten in ihren Kreisen; aber bald zeigte sich auch hier, daß die Zeit der Mitentscheidung der politischen Fragen durch die Theologie vorüber sei. In der Ferne meist verdächtigt und verkannt, dagegen in der Nähe, im braunschweigischen Lande, wo er in den letzten zwanzig Jahren unter dem nachdrücklichen Schutze seines Fürsten, des gelehrten Herzogs August des Jüngern, Begründer einer Schule und Tradition gemäßigter Theologie, deren Nachwirkungen bis in die Neuzeit herabreichen, in der Ferne nur mehr von Staatsmännern, Humanisten und nichttheologischen Gelehrten, in der Nähe von allen verehrt, starb Calixtus noch nicht 70 Jahre alt am 19. März 1656. Die Bekanntmachung des neuen Bekenntnisses von 88 Artikeln, des Consensus repetitus fidei vere Lutheranae, durch dessen Annahme Calovius ihn und alle Nachwirkungen seiner Schule noch feierlicher als zu Thorn aus der lutherischen Kirche zu „entlassen" wünschte, wurde ihm, obwohl er schon 1655 fertig war, doch nicht mehr bekannt. Calixts Schüler und Epigonen, darunter auch sein Sohn und Nachfolger Friedrich Ulrich Calixtus, geb. 1622, gest. 1701, erreichten ihr Vorbild bei weitem nicht; und dessen Theologie wurde auch bei ihnen zum Teil wieder zur Tradition und zur so abgeschlossenen Schulsache, daß die Anhänger Calixts für den Pietismus kein Verständnis hatten.

Die geschichtliche Bedeutung Calixts liegt in seiner energischen Pflege der Wissenschaft unter Gelehrten und seiner aufrichtigen Bethätigung der Friedensliebe unter den Anhängern der christlichen Konfessionen. Sein Verdienst bleibt auf dem ersteren Gebiete die Schulung der Geister in der Dogmatik durch Einführung der analytischen Methode und durch die Selbstständigmachung der Ethik als Wissenschaft; aber auch dieses Verdienst darf man nicht überschätzen; denn er hat dadurch die Ethik in die Gefahr gebracht, daß sie von ihrem Glaubensgrunde losgelöst und vielleicht in die Luft gebaut wird. Was sodann seine Irenik betrifft, so soll sein guter Wille anerkannt und hochgeschätzt bleiben; aber wenn er im Apostolischen Glaubensbekenntnisse und in dem Consensus quinquesaecularis die beste Bezeugung des Christentums fand, so bewies er, daß er für den religiösen Inhalt der Reformation kein rechtes Verständnis besaß. Auf dem Standpunkte Calixts verliert die geschichtliche Reformation Luthers ihren spezifischen Wert. Die natürliche Folge davon war der Indifferentismus in betreff des kirchlichen Bekenntnisses und die Bethätigung dieses Indifferentismus in den Übertritten lutherischer Fürsten und Fürstinnen zum Katholizismus. Die theologische Beschränktheit und sittliche Roheit seiner Gegner soll nicht beschönigt werden; aber in der rauhen Schale ihrer Orthodoxie haben sie den religiösen Gehalt der Reformation aufrecht erhalten und der Nachwelt überliefert. Das bleibt ihr wirkliches Verdienst gegenüber von Synkretisten und Pietisten. (E. L. Th. Henke †) P. Tschackert.

Calixtiner, s. Hus.

Callenberg, Johann Heinrich, geb. zu Gotha, 12. Januar 1694, Professor der Theologie zu Halle, gestorben daselbst 16. Juli 1760, s. Mission, protestantische unter den Juden.

Calmet, Augustin, vielseitig gelehrter und äußerst fruchtbarer katholischer Schriftsteller, geb. 1672 in der Diöcese von Toul, war Benediktinermönch der Kongregation von St. Vannes. Er studierte in dem Priorat von Breuil; das Hebräische lernte er von dem protestantischen Geistlichen Favre. Seit 1698 unterrichtete er in der Abtei Moyen-Moutier in den Vogesen die jüngeren Ordensschüler in der Theologie und der Philosophie; 1704 wurde er Subprior zu Münster und daselbst mit dem Erklären der hl. Schrift beauftragt. 1718 ernannte ihn das Generalkapitel seines Ordens zum Abt von St. Leopold zu Nancy, von wo er, nach 10jährigem Aufenthalt, als Abt nach Senones abging. Fromm und anspruchslos, aber allgemein geehrt und selbst von Voltaire besucht, verlebte er hier den Rest seiner Tage; er starb 1757. Seine zahlreichen, teils archäologischen und geschichtlichen, teils theologischen Werke zeugen von ungewöhnlicher Belesenheit und Erudition; es fehlt ihnen aber Kritik und tieferes Eindringen in

die behandelten Stoffe. Die vorzüglichsten seiner Schriften sind der Erklärung der Bibel gewidmet nach den von dem tridentinischen Konzil aufgestellten Grundsätzen; La Ste Bible; en latin et en françois (nach Sacys Übersetzung) avec un commentaire littéral et critique (Paris 1707 u. f., 23 Bände, 4°). Die sogenannte Bible de Vence ist ein von dem Abbé de Vence besorgter Auszug aus diesem Werk (Paris 1748, 14 Bde 4°); die Bible d'Avignon ist eine vermehrte Ausgabe dieses Auszugs (Avignon, 17 Bde 4°). Mit Übergehung des mystischen Sinnes giebt Calmet in dem Kommentar bloß die grammatische Auslegung, dem katholischen Dogma angepaßt. Das Brauchbarste sind die jedem biblischen Buche beigefügten lehrreichen Exkurse, zur Erläuterung der Chronologie, der Geschichte, der Antiquitäten u. s. w. Diese Exkurse erscheinen auch besonders unter dem Titel: Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes à l'Ecriture sainte, 3 Bde, Paris 1720, 4°. Der Trésor d'antiquités sacrées et profanes des commentaires du P. Calmet (Amsterd. 1722, 13 Bde, 12°) ist dasselbe Werk, nur in anderer Ordnung (deutsch mit Anmerkungen und Vorrede von Mosheim, 6 Bde, 2. Aufl. Bremen 1744, 8°). — Dictionaire historique et critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible, 2 Bde, Paris 1722, Fol.; Supplem. 1728. Die in den Kommentaren zerstreuten Bemerkungen sind hier alphabetisch geordnet. Dem eigentlichen Wörterbuch geht, unter dem Titel Bibliothèque sacrée, ein Verzeichnis von die Schrifterklärung betreffenden Werken voran, nebst Angabe der gewöhnlichen Regeln der katholischen Hermeneutik. — Die Histoire sainte de l'A. de du N.T. et des Juifs, pour servir d'introduction à l'histoire ecclésiastique de Fleury (bis zur Zerstörung Jerusalems, 2 Bde, Paris 1718, 4°) und die Histoire universelle sacrée et profane (17 Bde, Straßburg 1735 u. f., 4°) haben geringern Wert. Calmets Werke werden wenig mehr gelesen, ausgenommen die aus Archiven geschöpfte und mit wichtigen Dokumenten begleitete Histoire ecclésiastique et civile de Lorraine (4 Bde, Nancy 1728 u. f. Fol.; 7 Bde, ebendaselbst 1745 u. f., 8°). S. Calmets Selbstbiographie in seiner Bibliothèque lorraine. 4. Bd der Histoire de Lorraine; — und Vie de Calmet, von seinem Neffen Fangé, 1763, 8°, mit dem vollständigen Verzeichnis seiner Schriften. (C. Schmidt †) Pfender.

Calovius (Kalau) Abraham, lutherischer Dogmatiker in Wittenberg gest. 1686. Litteratur: Seine eigene historia syncretistica 1682. 1685. Leichenrede auf ihn von seinem Kollegen Joh. Friedr. Mayer, enthaltend ein curriculum vitae 1686; Conr. Sam. Schurzfleisch, orationes panegyricae, Wittenberg 1697. S. 71 ff., oratio in funere Abraami Calovi D., wesentlich charakterisierend; Chr. Hartknoch, Preußische Kirchenhistoria, Frankf. u. Leipzig 1686 s. Reg. Einige Angaben aus Briefen in B. G. Struve, acta litteraria fasc. V, Jena 1707 p. 44 f.; Heinr. Pipping, Memoria theologorum, Leipzig 1705 p. 108—136; Joh. Christoph Erdmann, Lebensbeschreibungen u. litterarische Nachrichten von d. Wittenbergischen Theologen, Wittenberg 1804, S. 88—91; A. Tholuck, Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlaufe des 17. Jahrh., teilweise nach handschriftlichen Quellen, 1852, S. 185 bis 211, u. ö.; ders., Das akademische Leben des 17. Jahrh. (Vorgesch. des Nationalism. 1. Teil) Halle 1853/54; E. L. Th. Henke, Georg Calixtus und seine Zeit, Halle 1853/56, 2 Bände. Endlich A. Tholuck in PRE², dessen Arbeiten im folgenden dankbar benutzt sind.

1. Leben. Calov wurde 1612 zu Mohrungen im Herzogtum Preußen geboren. Er war ein ebenso begabter, als fleißiger Knabe, dessen Energie es auch gelang, einen verdrießlichen Sprachfehler abzulegen. 1624 ging er auf das Gymnasium zu Thorn, der Pest wegen nur auf kurze Zeit; die vertrieb ihn auch im Jahre darauf aus der altstädtischen Schule in Königsberg; doch setzte er daheim seine Studien so erfolgreich fort, daß er mit kaum 14 Jahren 1626 die Universität Königsberg bezog. Nach der Gewohnheit jener Zeit gehörte das philosophische Quadriennium seines Studiums verschiedenartigen Wissenschaften an: er studierte morgenländische Sprachen, Physik, Botanik, namentlich Mathematik. 1632 ward er Magister der Philosophie und alsbald in die philosophische Fakultät aufgenommen. Nun hielt er mathematische und philosophische Vorlesungen und Disputationen, während er selbst das Studium der Theologie eifrig fortsetzte und bald selbst ein Disputatorium über die Kontroversen nach Gerhards loci abhielt, bereits da seine hervorragende und fesselnde Lehrgabe bewährend. Schon mit 21 Jahren begann er auch seine fortan so charakteristische Thätigkeit der Polemik durch eine Schrift gegen den reformierten Hofprediger Johannes Berg, die er 1635 in Rostock unter dem Titel: stereoma sacratissimae testatoris Christi voluntatis de substantiali praesentia et orali perceptione corp. et sang. etc. in Druck gab. Da er Informator dreier Adliger war, gelang es ihm bei seiner Tüchtigkeit leicht die

Gunst des preußischen Adels zu gewinnen, die ihm ein Geschenk von 333 Reichsthalern eintrug, damit er an fremden Universitäten sein Studium fortsetze. So ging er, mit einem glänzenden Zeugnis von Königsberg entlassen, 1634 nach Rostock, wo er bei Joh. Quistorp lebte und alsbald öffentliche wie private Vorlesungen über Philosophie und Theologie hielt. Im Jahre 1637 erwarb er den Doktorgrad. Im selben Jahre kehrte er nach Königsberg zurück, von den Studenten ehrenvoll empfangen, ward Beisitzer bei der theologischen Fakultät und hielt zahlreiche dogmatische und polemische Vorlesungen „da zu Zeiten weit über hundert Collegae sich eingefunden, und allerseits beständig ausgehalten". Anläßlich einer Berufung nach Rostock 1639 wurde er zum außerordentlichen Professor in der Fakultät ernannt, als welcher er zweimal Dekan war und die Statuten revidierte. Auch ward er geistlicher Visitator im samländischen Kreise (Hartknoch l. c. S. 598). Sowohl durch seine Schriften als auch durch seine akademischen Kämpfe mit mancherlei theologischen Neuerern war sein Ruf so weit gedrungen, daß er 1643 zum Rektor an das akademische Gymnasium und zum Pastor an der Trinitatiskirche des im ganzen streng lutherischen Danzig berufen wurde. Dort verband er sich mit seinem Amtsvorgänger, dem an die Hauptkirche zu St. Marien berufenen D. Johannes Botsack, zu Geistes- und Kampfesgemeinschaft. Mit ihm wurde er auch zu dem Thorner Kolloquium 1645 abgeordnet, wo er mit Calixt zusammentraf und durch dessen Bereitwilligkeit, mit den Reformierten gegen die Römischen zusammenzustehen, gegen ihn eingenommen wurde (Henke, Calixt II. 2 S. 93 ff. und den A. Thorner Religionsgespräch). Von jetzt ab galt ein großer Teil seiner Lebensarbeit der Bekämpfung des Synkretismus neben der der Reformierten. Das erste Opfer war sein Kollege am Gymnasium, Heinrich Nicolai, ein wohlmeinender, etwas überstudierter Philosoph und lic. theol., der in einem irenicum die Vereinigung der Konfessionen vertrat und den Weg dazu wies. Seine tragische Geschichte, an der aber Calov nur teilweise schuldig ist, beschreibt Hartknoch S. 835—48. (Sein Lebenslauf handschriftlich im Danziger Archiv nach Tholuck PRE[2] S. 75). Der Streit des Danziger Ministeriums mit dem reformierten Prediger Cäsar mag wohl Anlaß zu dem Gerüchte gegeben haben, jene Behörde, insbesondere Calov, habe bei den Schweden nachgesucht, die Reformierten vom Religionsfrieden auszuschließen. Doch wurde durch Briefe des Kanzlers Axel Oxenstierna an den Rat und Calov die völlige Nichtigkeit dieses Vorwurfs erwiesen (Hartknoch S. 830), und sollte dies darum dem Calov nicht immer wieder angehangen werden (z. B. Henke l. c. II, 2 S. 11). Eine Berufung nach Rostock schlug er auf Bitten der Königsberger, die ihn zurück erhofften, aus, folgte aber 1650 einem durch Jakob Wellers Vermittlung an ihn ergehenden Rufe des Kürfürsten Johann Georg I. nach Wittenberg, wo er bis zu seinem Tode verblieb. Charakteristisch ist, daß er sein Amt mit einer praevia oratio de novatoribus Calixtinis und einer disputatio invictae assertionis pluralitatis personarum divin. e Vet. Test. antrat. Zuerst dritter Professor und beauftragt, in der Pfarrkirche zu predigen, rückte er bald auf, wurde 1652 Generalsuperintendent und Pfarrer, 1660 Primarius und Senior der Fakultät. Die Gunst seiner Kurfürsten erfuhr er in reichem Maße; Johann Georg II. pflegte in Wittenberg bei ihm abzusteigen; dazu war der vielvermögende Oberhofprediger Weller sein Freund und Beschützer. In der That hat auch Calov die Universität in Flor gebracht und ihr den Stempel seines jedenfalls bedeutenden Geistes aufgedrückt. Die Zahl der Inskriptionen steigt unter ihm auf 470—600; ja sein Leichenredner erzählt, daß er in manchen Vorlesungen 500 auditores beständig gehabt (Tholuck, Wittenb. Theol. S. 191 schreibt nur von „mehr als 200"); doch that das Edikt des brandenburgischen Kurfürsten vom J. 1662, das den Theologie und Philosophie studierenden Landeskindern den Besuch Wittenbergs verbot „weil man auch auf der Universität Wittenberg denen principiis Calovianis gegen die Reformierten inhärierte" der Frequenz Eintrag (J. Ch. A. Grohmann, Annalen der Univers. zu Wittenb. III, S. 100, Meißen 1802). Er galt unter Kollegen und Studenten als Stern erster Größe, und hatte stets die Mehrheit auf seiner Seite. Zwei Fakultätsmitglieder, Quenstedt, zuletzt sein Schwiegervater, und Deutschmann, sein Schwiegersohn, stehen ganz zu ihm; lange Zeit auch Joh. Meisner, bis zwischen beiden seit 1675 ein häßlicher Streit ausbricht, dessen Akten zwar auch den starren Sinn Calovs, noch mehr aber das unfeine Doppelspiel des zu Calixt hinneigenden Meisner enthüllen (A. Tholuck, Wittenb. Theol. S. 383 ff., und Das akademische Leben II, 144 f.) Von Interesse ist auch ein über eine Disputation entstandener Grenzstreit zwischen der theologischen und philosophischen Fakultät, bei dem der Kurfürst schlichtend eingriff (Grohmann, Annalen II, S. 259, 164; Tho-

luck, Geist ꝛc. S. 205). Calovs Vorlesungen waren zum Teil exegetische, zum großen Teil aber polemische; den besten Ausweis darüber geben uns seine Schriften, die zumeist nur ein erweiterter Abdruck seiner Vorlesungen sind. Besonderen Eifer wandte er den Disputationen zu, die mehrmals in der Woche stattfanden. Nimmt man hinzu die zeitraubenden Pflichten seiner andern Ämter, zu denen sich auch noch allerlei Sonderaufgaben fanden, so staunt man mit seinen Zeitgenossen über seinen enormen Fleiß und versteht, wie er sagen konnte: vita et studium Theologorum nequaquam est otium, sed negotiorum negotium (paedia S. 20). Jedes Ansinnen sich zu schonen, lehnte auch der Greis noch ab. Daß er dennoch auch für etwas anderes, als seine Studierstube Sinn hatte, bezeugt ein Brief an seinen Freund J. Müller in Hamburg (Tholuck, Wittenb. Theol. S. 209): „weil ich dieses Ortes zu einiger meiner Ergötzlichkeit ein Gärtlein am Hause mir zugelegt; könnte mein hochverehrter Herr Doktor mir, was bei Ihnen von Zwiebeln und bulbosis — oder was sonsten füglich, wann die Zeit da ist, überbracht werden kann, ohne Beschwerde anhero befördern, geschähe mir ein sonderbarer Gefalle“. Eine eiserne Gesundheit kam ihm zu statten, die nur einmal vorübergehend bedroht war. Beispiellos waren seine Familienverluste, beispiellos allerdings auch die Hartnäckigkeit, mit der er sich immer wieder vermählte. Nachdem er 5 Gattinnen und seine 13, zumeist schon sehr früh verstorbenen, Kinder begraben hat, geht der vereinsamte 72 jährige Greis sechs Monate nachher (so nach Mayer mit Tholuck, Wittenb. Theol. ꝛc. S. 193 gegen S. 197 und PRE²) mit der Tochter Quenstedts die Ehe ein, da er, wie sein Leichenredner sagt, „niemanden mehr gehabt, der ihn in seinem hohen Alter treulich trösten, warten und pflegen könnte“. Allerdings erschien dies manchem selbst damals anstößig (s. Tholuck, Wittenb. Theol. S. 198 f. und Das akad. Leben ꝛc. II, 143 f.), obgleich die Begriffe jener Zeit von der Ehe, gerade in lutherischen Kreisen, sich wesentlich unterschieden von unsern modernen. Daß Calov dabei nicht fühllos war, zeigen z. B. bewegte Äußerungen beim Tode seiner zweiten Gattin (Tholuck, Wittenb. Theol. S. 298). Nur zwei Jahre genoß er die neue Verbindung, dann starb er an Schlagflüssen 1686, „ohn alle Schmerzen bei völligem Verstande, unter andächtigem Gebet und Singen“. In einem feierlichen Leichenbegängnisse, wie die Wittenberger Akademie es selten erlebt, ward er zu Grabe getragen; (als Leichentext hatte er sich selbst Apk 3, 7—13 gewählt), und sogar noch an seinem 74. Geburtstage wurde das Gedächtnis des Heimgegangenen durch eine Rede Mayers im Namen der Fakultät gefeiert (dieselbe bei Pipping l. c.). Sein Nachfolger wurde Balthasar Bebel aus Straßburg.

2. Seine schriftstellerische Thätigkeit (vgl. curriculum vitae und Pipping l. c., ferner das Titelblatt von Calovs biblia illustrata, wo die bis 1671 erschienenen Schriften nach den Lebensjahren des Verfassers verzeichnet sind.

Den Brennpunkt seiner litterarischen Thätigkeit bildete die Polemik, und wieder in ihrem Mittelpunkte stand die Bestreitung des helmstädtischen Synkretismus und seiner Königsberger Genossen, Mich. Behm, Christ. Dreier und Johann Latermann, wozu später die hessischen Freunde Calixts kamen. Schon von Danzig aus sind gegen diesen Feind gerichtet institutionum theologicarum *τὰ προλεγόμενα* cum examine novae theologiae Calixtinae etc. 2 Teile 1649. 1650. Genannter Anhang des ersten Teils (S. 207 ff.) erschien (nach Pipping) 1651 separat unter dem Titel digressio de nova theologia Helmstadio-Regiomontanorum Syncrestistarum und wurde wieder dem 1. Bande des systema 1655 als consideratio novae theologiae etc. angefügt (Inhaltsangabe bei Henke, Calixt II, 2 S. 184 ff., dessen, wie Tholucks litterarische Angaben mit obigem berichtigt sind). Es folgen als wichtigere synopsis controversiarum potiorum — secundum seriem articulorum Aug. Conf. mit einer praefatio apologetica adversus D. Calixtum Wittenb. 1652, syncretismus Calixtinus Wittenb. 1653 (besonders gegen Dreier „Gründliche Erörterung ꝛc.“ von 1651, näheres bei Henke, Calixt II, 2, S. 259 ff.), endlich die harmonia Calixtino-haeretica Wittenb. 1655, in der er den stärksten Schlag dadurch zu führen hofft, daß er die „Neuerer“ nicht bloß der Duldung abweichender Lehren, sondern nunmehr selbst der Lehrabweichung, nämlich der „Harmonie“ mit den Calvinianern, mit den Papisten und mit Arminianern und Socinianern bezichtigt (näheres bei Henke l. c. S. 296 ff.). Daneben kommen noch einige mehr persönliche Schriften in Betracht: Apologie an den Rath zu Dantzig auf das Schreiben der Königsbergischen Calixtiner, Wittenb. 1651 und: Nöthige Ablehnung etlicher injurien ꝛc., damit D. Calixtus ihn hat belegen wollen, Wittenb. 1651. Im Jahre 1655 glaubte Calov die Sache reif genug, um zu

der seit 1651 geforderten That zu schreiten (vgl. Tholuck, Wittenb. Theol. S. 282f.). Wenn auch nicht buchstäblich, so ist doch geistig der consensus repetitus fidei verae Lutheranae in illis doctrinae capitibus, quae contra puram et invariatam Aug. Conf. aliosque libros symbolicos in formula Concordiae comprehensos scriptis publicis hodieque impugnant D. Georgius Calixtus, prof. Helmst., eiusdemque complices das Werk Calovs, sein wohl auch die Schlußredaktion (näheres bei Henke l. c. II, 2, S. 284 ff.). Gedruckt wurde der consensus erst 1664 in den auf Calovs Betrieb herausgegebenen consilia theologorum Vitenbergens., lateinisch und deutsch, 1666 lat. Sonderausgabe von Calov. Der Zweck, durch dieses neue symbolische Buch die Synkretisten aus der Kirche und damit wohl auch aus dem Schutze des Religionsfriedens hinauszudrängen, wurde nicht durchgesetzt (s. Art. synkretistische Streitigkeiten); vielmehr ergingen seit 1669 Anweisungen nach Wittenberg, mit der Polemik einzuhalten. In der That ist schon seit 1655, noch mehr seit 1669 ein Nachlassen der antisynkretistischen Schriftstellerei zu bemerken, dagegen wendet sich Calov seit 1675 gegen die Jenaer, besonders Musäus (sein systema s. u.). Endlich gab er 1682 die Akten des Streites vervollständigt heraus, wegen des Streitschriftenverbots ohne Namen und Druckort, in seiner historia syncretistica, das ist: Christliches wohlgegründetes Bedenken über den lieben Kirchen-Frieden, und christliche Einigkeit in der heilsamen himmlischen Wahrheit, in Dreyen Büchern verfasset von D. A. C. Vornehmen und weitberühmten Theologo, und auf sonderbahres Begehren außgefertiget. Der Kurfürst Johann Georg III., dem auch aus politischen Gründen diese Polemik unbequem war, ließ alle Exemplare aufkaufen, was von den Gegnern als Konfiskation beurteilt wurde (daher diese Ausgabe ganz selten). Doch gab ein Kandidat im Jahre 1685 mit Hilfe Calovs und anderer das Werk mit Nennung des Autors und einer Widmung an ihn nochmals heraus (alles auf dieses wichtige Quellenwerk bezügliche bei David Clement, bibliothèque curieuse historique et critique, Leipzig 1756 tom VI, p. 59 ff.). Als letzte Schrift gehört hierher: rumor ἀδέσποτος 1683, eine Verteidigung gegen das Gerücht, als ob er seine Lehre widerrufe.

Auf andere Felder der Polemik hatte sein Danziger Aufenthalt ihn hingewiesen. In unmittelbarer Nähe der Stadt hatten unter polnischem Szepter die Jesuiten Terrain gewonnen, in der Stadt hatten von Anfang des Jahrhunderts an die Reformierten mit den Lutheranern um die Oberhand gestritten und machten sich auch jetzt noch geltend, auch hatten polnische Socinianer in der Nähe der Stadt sich niedergelassen und auch hie und da bei den Städtern sich Eingang zu verschaffen gewußt. Da eröffnete sich denn für Calov ein weites Feld der polemischen Thätigkeit. Von seinen Schriften gehören dahin seine mataeologia papistica, Danzig 1647, die in Wittenberg erschienenen synopsis controversiarum potiorum s. o., dissensio controversarium hodierno tempore inter ecclesias orthodoxas et reformatos coetus agitatarum 1655; socinianismus profligatus 1652, der mit vielen andern Einzelschriften und Ergänzungen aufgenommen ist in die zwei Foliobände scripta Antisociniana Calovii, Ulm 1684 (3 Teile); und gleich als ob der Kampf in seiner eigenen Kirche ihm nicht ausreichende Beschäftigung gäbe, tritt er auch gegen die reformierten Häresien auf in der consideratio Arminianismi 1655 (die erste solche Streitschrift, die als „Seele des Remonstrantismus" die Meinung bezeichnet und um ihrer wachsenden Verbreitung willen besonders bei den Politikern bekämpft: posse in unaquaque religione salutem obtineri) in den theses theologicae de Labbadismo 1681, zuletzt noch gegen Jakob Böhme in dem Anti-Boehmius 1684, sein letztes Werk, dem man die Altersschwäche anmerken will (Tholuck PRE² 277). Fast alle diese Werke sind in mehreren z. T. zahlreichen Auflagen erschienen.

Charakteristisch ist es, daß Calov auch das Unternehmen einer Neubearbeitung der loci communes gegenüber seinen Vorgängern bis auf Gerhard wesentlich damit begründet longe plurima adhuc restare quae strenui Christi athletae adversus novas satanae molitiones in hoc cumprimis seculo maxime eristico et controversiarum ac certaminum admodum feraci, suscipiant inque usum ecclesiae peragant, aut emoliantur. Dies sein Werk, systema locorum theologicorum e sacra potissimum scr. et antiquitate nec non adversariorum confessione doctrinam, praxin et controversiarum fidei cum veterum tum imprimis recentiorum pertractationem luculentam exhibens (1655—61 die ersten 4 Bände) ist jedenfalls neben dem Gerhards die bedeutendste dogmatische Leistung des Jahrhunderts und den loci jenes in mancher Hinsicht überlegen. Schon der Titel deutet

den Fortschritt der Methode an, über die zu vgl. seine gesammelten scripta philosophica, Lübeck 1651 n. VI methodologia und syst. tom. II a. A. VI, p. 1ff. Die Methode ist die analytische, wird jedoch nicht gerade kunstvoll gehandhabt; nachdem fast 3 bezw. 2 Bände unter dem Titel des finis supremus die Lehre von Gott (Trinität) einschließlich der Schöpfung, Vorsehung und Erhaltung abgehandelt haben, wird am Schluß des 3. Bandes ein kurzes Kapitel über die fruitio dei als finis supremo proximus angeschlossen, dann folgt die Lehre vom subjectum, dem Menschen, in statu integritatis und peccati, dann soll nach tom II l. c. die Lehre von den media (das eigentliche Kernstück der Theologie, für die als praktische Disziplin finis und subjectum nur praecognita necessaria sind) folgen, nämlich ex parte nostri (poenitentia etc.) ex parte dei (baptismus etc.) und media εἰσαγωγικά d. i. seliger Tod und Auferstehung ꝛc. Im ganzen wird auch dieses Schema so ausgeführt, doch zeigt das Werk dadurch ziemliche Ungleichmäßigkeit, daß es erst 1677 fortgesetzt wurde, in diesem einen Jahre aber gleichzeitig Bd V—XII erschienen, die daher auch an sorgfältiger Ausführung hinter den früheren zurückstehen. Diese späteren Bände enthalten auch Polemik gegen Musäus, den „Dn. Mediator". Die Anlage im einzelnen ist die, daß zuerst die positive Darstellung eines Lehrpunktes mit scharfen Definitionen gegeben, dann der usus der Lehre erörtert wird, worauf gewöhnlich zahlreiche quaestiones controversae einzeln eingehend beantwortet werden. Dieses System ist dadurch charakterisiert, daß es den lutherischen Lehrbegriff, wie er auf der Grundlage der Form. Conc. und des auf die Spitze getriebenen Schriftprinzipes (seit dem Kolloquium von Regensburg 1601) sich herausgebildet hatte, gegenüber den andringenden neuen Geistesmächten mit starrer Konsequenz und unnachgiebiger Festigkeit durchführt. Dabei erweist sich Calov als geübter Dialektiker, hat aber im Gegensatz z. B. zu Hülsemann für die formale und spekulative Seite des Dogmas kein selbstständiges Interesse, sondern ist wesentlich bestrebt sein Werk als biblia in formam systematis redacta (tom. V prooem.) zu gestalten. Sehr ausführlich sind im 1. Bande die Gegenstände der Prolegomena behandelt, besonders die Schriftlehre, deren Aufgabe es ist, nicht bloß mehr gegen die Katholiken (Joh. Gerhard), sondern auch gegen die Calixtiner die Allgenügsamkeit und in sich ruhende Sicherheit des geschlossenen, bis auf die hebräischen Vokalzeichen inspirierten Kanons darzuthun. In der Lehre von den articuli fidei wird natürlich besonders auf Calixts Minimum der Glaubensforderung (apostolisches Symbolum) eingehend Bezug genommen (die Charakteristik des Systems bei Gaß, Geschichte der protest. Dogmat. I, 333ff. giebt von S. 335 an kein klares Bild; die Behauptung, daß Calov der Lehre von der Rechtfertigung die von der Gottheit oder Satisfaktion Christi als zweiten Fundamentalartikel anfüge, ist nicht einmal in dieser Form bei ihm nachzuweisen und jedenfalls nicht seine Neuerung, ebensowenig als die Opposition gegen das kopernikanische Weltsystem ihm eigentümlich ist, zu vgl. ist Tholuck, Wittenb. Theol. S. 247ff.). Als weitere dogmatische Werke sind zu nennen: theologia naturalis et revelata iuxta Aug. Conf. Leipzig 1646; theologia positiva — seu compendium systematis theologici, Wittenb. 1682 und apodixis articulorum fidei e solis s. scripturae locis credenda demonstrans, Lüneburg 1684 (dogmatischer Schriftbeweis).

Auch das exegetische Hauptwerk Calovs, seine biblia illustrata alten und neuen Testaments, Frankf. a. M. 1672—76, 4 Bände Fol. ist aus polemischem Interesse entstanden: er will die annotata des Hugo Grotius korrigieren, die er in ihrem ganzen Umfange in sein Werk aufnimmt. Obwohl er nämlich die Gelehrsamkeit des Gegners anerkennt, meint er doch, daß dieser gegen exegetische Grundregeln verstoße (d. i. für ihn besonders die Auslegung nach der analogia fidei) und daher besonders die dogmatisch wichtigen Stellen, im AT. die messianischen Weissagungen, im NT. z. B. den ganzen Römerbrief verderbt habe. Mit großem Scharfsinn, staunenswerter Gelehrsamkeit und mehr biblischem Takt, als der mit Vorliebe auf Profanautoren zurückgreifende Grotius, aber freilich auch mit völliger dogmatischer Gebundenheit entledigt sich Calov seiner Aufgabe. Noch sind zu nennen sein commentarius in genesin 1671, der hinter allen Abschnitten als documenta die sich ergebenden dogmatischen oder praktischen Sätze anführt, sowie: „Die deutsche Bibel D. Martini Luth. aus der Grundsprache, dem Context und Parallelsprüchen mit Beyfügung der Auslegung, die in Luthers Schriften zu finden, also deut- und gründlich erkläret ꝛc., Wittenb. 1682."

Schließlich verdienen Erwähnung seine isagoges ad ss. theologiam libri duo de natura theologiae et methodo studii theologici 1652, letzteres unter dem Sonder-

titel paedia theologica; ferner der von ihm verfaßte große und kleine Danziger Katechismus (curr. vit. p. 91), Katechismus Luthers fragweis erklärt, Wittenberg 1671; eine für Laien bestimmte Evangelienharmonie (Beschreibung der — Historien des Lebens — Christi ꝛc.), Wittenberg 1680, so daß also der von Tholuck PRE² angeführte „biblische Kalender", nach welchem auch Georg II. seine Andacht zu verrichten pflegte, durchaus nicht die einzige von ihm im praktischen Interesse verfaßte Schrift ist. Anhangsweise sei noch als Einzelheit genannt seine discussio mendacissimae relationis — de litteris a D. Johann Friderico elect. Saxon. ad duces Bavaricos de morte ac testamento (sc. patris sui), et ultimae voluntatis eius declaratione — confictis, Wittenb. 1683: Nachweis der Unechtheit eines Briefes, in dem der Genannte bezeugt haben sollte, daß Johann der Beständige auf dem Sterbebette zur alten Kirche zurückgekehrt sei. Über einzelne Disputationen und Reden s. Pipping l. c.

3. Theologische Charakteristik. Es hält überaus schwer, über diesen vielberufenen Zionswächter auf der cathedra Lutheri ein gerechtes Urteil sich zu bilden. Daß er von der calixtinischen Seite verschrien und geächtet wurde, ist natürlich; daß aber der jüngere Calixt nichtige Fabeln über sein höllisches Ende verbreitete, beweist mehr als manches andere, daß man seiner Persönlichkeit nichts anzuhängen wußte. In jenem Streite dürften beide Teile einander kaum etwas schuldig geblieben sein (vgl. die Blütenlese der gegenseitigen Beleidigungen bei Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie, T. II. Bd XVII cap. XI). Calov hat im allgemeinen in seiner Zeit vielseitige Hochachtung ja Bewunderung genossen; und die Geschichte seines Lebens beweist zusammen mit seinen Werken die geistige Bedeutung des Mannes, die auch noch von fernerstehenden Theologen wie Buddeus, Walch, Stäudlin (Gesch. d. theol. Wissensch. I, 250) anerkannt wird. Neuerdings ist besonders die Beurteilung Tholucks einflußreich, ja maßgebend geworden, die den beschränkten Standpunkt des pietistischen Unionstheologen allzusehr verrät. Die Beurteilung muß sich gegenwärtig halten, daß bei einer geistigen Bewegung für gewisse Fehler im Ansatze nicht die Epigonen verantwortlich sind, die die Konsequenzen ziehen, so sehr sie damit die Notwendigkeit einer Erneuerung klarlegen. Und ferner muß man Calov zuerst als Theologen, dann erst als Polemiker ins Auge fassen; wie er denn selbst von seiner polemischen Thätigkeit schreibt: „Zu dieser Art Schreiben komme ich ganz ungern und gezwungen, wollte lieber meiner Gewohnheit nach bloß bei den doctrinalibus und Lehrpunkten selbsten verbleiben" (Nöthige Ablehnung ꝛc. Eingang). Als Theolog stand Calov zweifellos für seine Zeit an dem rechten Platze; er war ein Wittenberger Theologe. Energischer als einer neben ihm hat er die Theologie auf die heilige Schrift gegründet, in der er thatsächlich bewandert war und nicht bloß äußerlich. Von da aus hat er dem Calixt es vorgeworfen, daß er das Sprachstudium dem metaphysischen nachsetze; und zahlreich sind Stellen bei ihm, wie die folgende in ep. dedic. zum NT. I, S. 3 quid enim utilius theologia biblica? sine scriptura theologia ne meretur quidem theologia dici, wie er denn auch die Bibelstudien den Kirchenstudien sowie dem Studium der scholastischen Theologie weit voranstellt. Zugleich hat er gerade Luthers Gedächtnis lebendig zu erhalten gesucht. Seine Schriften schöpfen viel aus ihm und in seiner Encyklopädie giebt er den Studenten den Rat, Luther vor allen Theologen zu studieren und hängt darum ein ausführliches Verzeichnis seiner Schriften an. Freilich teilt auch er die fast abgöttische Bewunderung, die dem ‚Megalander' gezollt wurde, und auch er fühlte sich wohl auf der cathedra Lutheri als auf dem Erbsitze seines Geistes. Mit der gesamten lutherischen Theologie teilt er aber auch das praktische Interesse wie das besonders in jener paedia hervortritt, in der er z. B. Arnds Bücher vom Christentum u. ä. ohne Bedenken empfiehlt (S. 312). Auch als 1672 Spener ihm seine pia desideria übersandt hatte, schreibt er: pia desideria vestra — sunt et mea desideria: et cum fructum scholarum et examinum pietatis ecclesia vestra iam percipiat — luculentum, quem praedicat fama, non dubito eadem aliis commendare pietatis examina, quae etiam non ita pridem adducto ecclesiae vestratis exemplo et successu in eodem uberrimo, in templo nostro publice commendavi etc. (Spener, gründliche Beantwortung des „Unfugs der Pietisten" § 28). Endlich muß auch seine nicht gewöhnliche Gelehrsamkeit in Exegese und Patristik anerkannt werden; war er dort seinem Gegner Grotius gewachsen, so hier dem Calixt besonders an Urteil überlegen (zu ersterem vgl. Richard Simon, hist. crit. des principaux commentat. du nouv. test. p. 724, der ihm unter den Lutheranern am meisten bon sens und gute Kenntnisse zuschreibt). Freilich treten nun bei ihm auch alle Härten und Spitzen des orthodoxen Luthertums heraus.

Der Glaube ist im Grunde die Annahme des orthodoxen Systems, das so sehr bis ins einzelne ausgeführt ist, daß von einer Freiheit der Bewegung keine Rede mehr ist; nicht bloß die fundamentalen, — und wie weit reicht nicht schon ihr Umkreis! — sondern auch alle abgeleiteten Glaubensartikel sind wesentlich, denn fides est una copulativa: ut qui in fidei systemate aliquid negat vel tollit, totum fidei compagem labefactet syst. (I, 797—99). Die symbolischen Bücher werden ja in thesi der Schrift untergeordnet, aber doch wird ihre Anerkennung als kategorische, nicht als hypothetische gefordert: nicht soweit sie, sondern weil sie mit der heil. Schrift übereinstimmen (z. B. consens. repet. punct. 78). Dadurch ist nun die Schrift herabgedrückt zu einer Sammlung von Beweisstellen für das System, die dieses als göttliche Wahrheit legitimiert. Gerade wieder bei Calov kommt das Ungeschichtliche dieser Betrachtungsweise vor allem zum Vorschein, so wenn er die Frommen des alten Bundes bereits alle Dogmen kennen läßt und daher z. B. die Trinitätslehre schon im alten Testamente explicite gelehrt findet. Alles das tritt in noch grellere Beleuchtung, wenn man den Calov seinen Standpunkt in vielseitiger Polemik nach allen Seiten hin vertreten sieht, und zwar weniger gegen Rom, als gegen Reformierte und anders gerichtete Lutheraner. Allerdings sind diese seine polemischen Heldenthaten so charakteristisch für ihn, daß sein Lobredner Schurzfleisch meinen konnte, wäre Calov nicht Theolog, so wäre er gewiß einer der größten Feldherrn geworden. Und doch hat es etwas Imponierendes und erweckt selbst eine gewisse Teilnahme zu sehen, wie dieser Mann die auf allen Seiten bedrohte und auch im Innern ihrer Streitmächte nicht mehr sichere Festung des Luthertums unbeugsam zu halten suchte. Es ging ihm dabei um die heilige Sache; das giebt seiner Polemik immer einen gewissen Anstand und die Richtung auf das Wesentliche. Freilich da es sich für ihn bei diesen Lehren um Heil und Seligkeit handelte, so scheute er sich nicht, dem Calixt das „selig“ vorzuenthalten. Doch erreichte sein nimmermüder Eifer nicht das erstrebte Ziel. Den consensus repetitus zum Symbol zu erheben, gelang ihm nicht; das war wesentlich Verdienst des Musäus, der nun auch seinem Gerichte verfällt. Die Zeit wurde eine neue oder war es schon seit Mitte des Jahrhunderts geworden. **Kunze.**

Calvaristen oder **Priester des Calvarienbergs**, eine 1633 durch Hubert Charpentier auf dem Berge Bétharam (in der südfranzösischen Diöcese Lescar) „zur Verehrung des Leidens Christi und zur Verbreitung des katholischen Glaubens“ gegründete Genossenschaft von Weltpriestern, mit welcher fünf Jahre später der vom Kapuzinerpater Hyacinth zu ähnlichem Zwecke gestiftete Pariser Priesterverein zur Bekehrung der Protestanten und Befestigung der Konvertiten in Verbindung trat. Hauptsitz der Vereinigung wurde seit 1638 Paris, und zwar der Calvarienberg oder Mont Valérien, wo um 1664 Pierre Couderc längere Zeit als ihr Superior mit Auszeichnung thätig war. — Zu dauernderem Bestand gelangte ein gleichfalls in der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts gestifteter Nonnenorden „vom Calvarienberg“: die durch Antoinette d'Orleans 1617 zu Poitiers ins Leben gerufene Kongregation der Bénédictines de Notre-Dame du Calvaire — eigentlich eine Abzweigung des Ordens von Fontévraud, der dann Pater Josef le Clerc de Tremblay zu selbstständiger Konstituierung verhalf (1619). Die auf die Benediktinerregel in vollster Strenge verpflichteten Klosterdamen dieser Gemeinschaft besaßen im 17. Jahrhundert etwa 20 Häuser, gingen während der Revolutionszeit ein, wurden jedoch neuerdings wieder ins Leben gerufen und sollen (nach „La France ecclésiastique“, 1881) wieder über 10 Klöster, meist im westlichen Frankreich gelegen, besitzen (vgl. Helyot VI, 355 f.; Fehr, Mönchsorden ꝛc. I, 197: II, 267; Streber, Art. „Calvarienberg“ im KKL² II). — Über einen italienischen Calvaristinnen-Orden, die im Jahre 1619 durch die Genueserin Virginia Centurione und deren Landsmann, den Marchese Brignole, gestiftete Spitalschwestern-Kongregation der „Figlie del Calvario“ (in Genua auch unter dem Namen „le suore Brignole“ bekannt), welche bis in unser Jahrhundert bestand und u. a. auch in Rom, Riati und Viterbo Hospitäler leitete, handelt Morichini, Degl' istituti di pubb. caritá (Rom 1835), p. 133 ff. Vgl. Streber, l. c. **Zöckler.**

Calvin, Johannes, gest. 1564. — Litteratur: Vgl. A. Rilliet, Bibliographie de la vie de Calvin, Correspond. litter., Paris 1864, Nr. 5; Bordier, Art. Calvin. France Protest. 2 ed. III; Dardier et Jundt in Lichtenberger Encycl. d. science relig. II, 1877. Zeitschr. f. KG I, 419—426; III, 573—585; VI, 455—477; XIV, 467—469. Unter den

Biographien über Calvin ist die älteste: Theod. de Bèze, Vie de Calvin, die zuerst wenige Wochen nach Calvins Tod als Vorrede zu dessen Kommentar zu Josua herausgegeben, später 1565 von Nicolas Colladon erweitert und 1575 in neuer Ueberarbeitung als Einleitung zu Epistolae et responsa Calvini herausgegeben worden ist. Alle drei Redaktionen sind abgedruckt in Band XXI der Braunschweiger Ausgabe von Calvins Werken. Die Schrift des katholischen Zeitgenossen Hieronymus Bolsec: Histoire de la vie, meurs et actes de Calvin 1575 ist eine Schmähschrift ohne allen geschichtlichen Wert, die lediglich den leidenschaftlichen Haß ihres Verfassers zum Ausdruck bringt, trotzdem aber bis in die neuere Zeit von ultramontaner Seite als Quelle benützt und wiederabgedruckt worden ist. Aehnlich gehalten ist Audin, Hist. de la vie de Calvin, 2 Vol. Geschichtlich wertvoller: Florimond de Raemond, La naissance de l'hérésie 1605; J. Desmay, Remarques sur la vie de Calvin, 1621; Vita Jo. Calvini autore Papirio Massono, Paris 1620. Unter den neueren Bearbeitungen sind hervorzuheben: Ruchat, Hist. de la reform. de la Suisse, 1727, neu herausgegeben von Vuillemin 1835—1838; Henry, Das Leben Calvins, 1835—44, 3 Bde; Ernst Staehelin, Johannes Calvin, Leben und ausgewählte Schriften, 1863, 2 Bde; Kampschulte, Johann Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf, I, 1869; Kattenbusch, Joh. Calvin, JdTh 1878, S. 353 ff.; Dyer, The Life of John Calvin compiled from authentic sources, 1850; M'Crie, The early years of John Calvin, 1880; J. J. A. Ploos van Amstel., Het leven van J. Calvijn 1888; Pierson, Studien over J. Kalvijn 1881, 1883, 1891, 3 Theile, Amsterdam; A. Roget, L'Eglise et l'Etat de Genève aux temps de Calvin, 1867; derselbe, Histoire du peuple de Genève depuis la réforme jusqu'a l'Escalade, 1870—1883, 7 voll., vgl. Galerie Suisse I, S. 313 ff.; Bungener, Calvin. Sa vie, son oeuvre et ses écrits, 1862; F. Puaux, Calvin, 1864; Hoff, Vie de J. Calvin, 1877. Als demnächst erscheinend wird in Aussicht gestellt E. Doumergue, Jean Calvin, Les hommes et les choses de son temps, ein Prachtwerk in 5 Bänden mit zahlreichen Illustrationen. Reichen Stoff sowohl über den französischen Humanismus wie über die reformatorische Wirksamkeit Calvins in Genf enthält auch die Biographie von Buisson über Sebastian Castellio, 2 Bde, Paris 1892. Eine kritisch apologetische Zusammenstellung von Urteilen neuerer Historiker über Calvin giebt Ad. Zahn, Studien über Joh. Calvin, 1894, vgl. Reform. Kirchenzeit. 1897 Nr. 6. Von Calvins Werken erschienen Gesamtausgaben zu Genf 1617 und zu Amsterdam 1671. Die bei weitem vollständigste und zuverlässigste im Corpus reformatorum, Braunschweig 1863 bis 1896, herausgegeben von den Straßburger Theologen Baum, Cunitz und Reuß, und fortgesetzt von Lobstein und Erichson, bis jetzt 56 Bände, Band 1—4 enthalten die verschiedenen Ausgaben der Institutio, Bd 5—10 Calvins Traktate und sonstige verwandte Schriften, 10b—22 die Korrespondenz mit den Biographien von Beza und Colladon, den Annales Calviniani und ausführlichen Registern, 24—55 die exegetischen und homiletischen Schriften, 56 beginnt La bible française de Calvin. Ein zweites gleichfalls höchst schätzenswertes Quellenwerk ist Herminjard, Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française, 1866—1893, bis jetzt 8 Bände (bis 1543). Vgl. A. Bayle, Dict. Art. Calvin.

I. Jugend und erste Arbeiten bis 1536. Johannes Calvin wurde den 10. Juli 1509 zu Noyon in der Pikardie geboren. Sein Vater, Gerard Cauvin, nahm als apostolischer Notar und Generalprokurator des Distrikts von Noyon eine angesehene Stellung ein und stand als Sachwalter des bischöflichen Kapitels auch mit der Geistlichkeit in nahen amtlichen Beziehungen, die ihn indessen nicht hinderten, ihr gegenüber eine unabhängige Stellung einzunehmen. Er wurde wegen seiner oppositionellen Haltung 1528 mit dem Banne belegt, sodaß er 1531 als Exkommunizierter starb und die kirchliche Beerdigung nur mit Mühe von seinen Söhnen für ihn ausgewirkt werden konnte. Auch der ältere Bruder Calvins, Charles, der als Inhaber einer Kaplanei der Geistlichkeit angehörte, mußte sich wiederholt wegen Insubordination dem geistlichen Gericht stellen; es wurde ihm vorgeworfen, daß er sich geweigert habe, die ihm obliegenden Messen zu lesen, und er starb wie der Vater, ohne sich mit der Kirche versöhnt zu haben, 1537. Vgl. A. Lefranc, La jeunesse de Calvin, Paris 1888. Doch machte sich für den jungen Calvin die Einwirkung dieser Verhältnisse erst später geltend. Er erhielt besonders durch seine Mutter eine streng religiöse Erziehung, daneben aber auch einen sorgfältigen Schulunterricht, den er infolge der Verwendung seines Vaters gemeinsam mit den Söhnen eines ihm befreundeten Adeligen de Hangest aus dem Geschlechte de Montmort, genoß. 1521 wußte ihm der Vater den Besitz einer geistlichen Pfründe zu verschaffen, mit deren Hilfe der Sohn seine Studien in Paris fortsetzen konnte. Im August 1523 trat er in das Kollegium von La Marche ein, wo Mathurin Cordier, sein späterer Anhänger und verdienstvoller Mitarbeiter in der Förderung des evangelischen Schulwesens in der französischen Schweiz und in Frankreich, als Lehrer wirkte. Nach einiger Zeit besuchte er das Kollegium Montaigu und machte sich schon hier durch die Leichtigkeit seiner Auffassung und die Gewandtheit seiner Dialektik bemerkbar. Auch der religiös sittliche Ernst, der unermüdliche Arbeitstrieb und die eiserne

Willensstrenge, die ihm später eigen waren, traten nach Bezas Zeugnis schon in der Studienzeit hervor. Er nennt ihn schon als Schüler mirum in modum religiosus et severus in omnia suorum sodalium vitia censor, so daß ihn seine Mitschüler den Accusativus genannt haben sollen.

Anfangs hatte Calvin das Studium der Theologie in Aussicht genommen. Aber bald wurde er teils durch eigene Neigung, teils durch den Wunsch des Vaters, der dem glänzend begabten Sohne auch äußerlich eine ehrenvolle Stellung im Staatsdienst zudachte, bewogen, dasselbe mit dem Studium der Rechtswissenschaft zu vertauschen. Zur Erleichterung seiner Studien verschaffte ihm der Vater 1527 eine zweite Pfründe, die ihn später veranlaßte, einigemale in der Kirche von Pont-l'Evêque, deren Einkommen er bezog, zu predigen. Mit solchen Mitteln ausgestattet, besuchte er seit 1529 die beiden berühmtesten Rechtsschulen des damaligen Frankreichs, Orléans und Bourges. Seine Lehrer waren Pierre de l'Etoile und Alciati. Neben dem Studium der Jurisprudenz eignete er sich auch die Kenntnis der humanistischen Wissenschaften in ausgedehntem Umfang an, wofür ihm besonders der Unterricht des deutschen Gelehrten Melchior Wolmar förderlich war. Er machte so rasche Fortschritte, daß er nach Bezas Bericht bald mehr die Stellung eines Lehrers als die eines Schülers einnahm und öfters zur Stellvertretung seiner Professoren herangezogen wurde. Nach dem Tode seines Vaters, vom Juni 1531 bis zum Mai 1532, hielt sich Calvin in Paris auf und ließ dort seine erste Schrift, seinen Kommentar zu Senecas Traktat De Clementia erscheinen. Er widmete denselben dem Abbé Claude de Hangest, mit dem er unterrichtet worden war. Die Schrift zeigt nicht nur eine vollständige Vertrautheit ihres Verfassers mit der klassischen Litteratur, sondern auch eine umfassende Kenntnis der Kirchenväter und zugleich eine Strenge der sittlichen Beurteilung und eine Tiefe der Sündenerkenntnis, die schon für jene Zeit, wenn auch noch auf keine eigentliche Entscheidung für die Reformation, doch auf eine zu dieser hinführende eindringende Beschäftigung mit den theologischen Fragen hinweisen. Opp. V, 13 ff., vgl. Ep. 13; Herminjard a. a. O. II, pag. 394 n. 4. 6. 410 f.; Lecoultre, Calvin d'après son commentaire sur le de Clementia de Senèque. Revue de theol. et de philos., Lausanne 1891 Janv. Doch kehrte er noch 1532 zur Vollendung seiner Studien nach Orleans zurück, wo er in zwei Urkunden vom Mai und Juni 1533 als Vertreter seiner pikardischen Landsleute an der Universität erwähnt wird. Vgl. M. Doinel im Bulletin hist et litt. 1877 p. 174. Im Sommer 1533 nahm C. seinen Aufenthalt bleibend in Paris, und hier war es, wo der entscheidende Umschwung seines inneren Lebens, der ihn zum Reformator machte, sich vollzogen hat. Über die nähere Veranlassung seiner Bekehrung, sowie über die Entwicklung seines inneren Lebens überhaupt herrscht noch größeres Dunkel als in Bezug auf die äußeren Schicksale seiner Jugendzeit, und in den biographischen Darstellungen, auch der ältesten von Beza, wird der Verlauf dieser Entwicklung in einer Art geschildert, die mit den noch vorhandenen Äußerungen in Calvins eigenen Briefen nicht zusammenstimmt; man sieht, daß sich auch über Calvins Jugend wie über die der anderen Reformatoren frühzeitig eine sagenhafte Überlieferung gelegt hat, die es liebte, Züge aus der späteren reformatorischen Zeit in seine Jugend hineinzulegen. Nach Beza soll Calvin zuerst durch seinen Vetter, Robert Olivetan, mit der evangelischen Lehre bekannt gemacht und für sie gewonnen worden sein, sodaß er aus Widerwillen gegen die römische Kirche die Theologie mit der Jurisprudenz vertauscht hätte, und es soll sich schon zu Orleans und zu Bourges eine evangelische Gemeinde um ihn gesammelt haben, der er seelsorgerische Dienste geleistet hätte. Andere führen seine Bekehrung auf den Umgang mit seinem Lehrer Melchior Wolmar zurück, der aus der schwäbischen Stadt Rottweil stammte und der Reformation zugewandt war und mit dem Calvin nach seinem eigenen Zeugnis in vertrautem Verkehr stand. Allein von Wolmar, wo er von ihm redet, wird doch nur berichtet, daß er Calvin in die griechische Sprache eingeführt habe und mit ihm befreundet war, und gegen die ganze Annahme einer so frühen Bekehrung spricht die Thatsache, daß Calvin noch im Oktober 1533 die Bestrafung einer zu Gunsten der Reformation erfolgten öffentlichen Kundgebung mit den Worten erzählt hat: Visum est statui pessimum exemplum eorum libidini, qui rebus novis inhiant. Opp. X b. Ep. 19, vgl. Herminjard a. a. O. III, pag. 103. 107 n. 10. 158 n. 5. 202 n. 4. Er erzählt in seinem Brief an den Kardinal Sadolet, daß ihn die evangelische Lehre zuerst wegen ihrer Neuheit abgestoßen habe und daß er sich erst spät und widerstrebend zu ihrer Annahme entschlossen habe: novitate offensus, difficulter aures praebui; strenue animoseque resistebam; una praesertim

res animum meum ab illis avertebat, ecclesiae reverentia (Opp. V, 412 s) Auch seine kirchliche Pfründe zu Noyon wurde erst 1534 von ihm aufgegeben. Eine freiere Denkweise im Sinne der humanistischen Reformbestrebungen wird dadurch für Calvin allerdings nicht ausgeschlossen. Sie war ihm durch die allgemeine Tendenz des geistigen Lebens, in welchem er sich während seiner Studienzeit bewegte, sowie durch den kirchlichen Unabhängigkeitssinn seines Vaters nahe genug gelegt und wird durch Äußerungen seiner Briefe und seines Kommentars zu Seneca ausdrücklich bestätigt. Vgl. Lecoultre a. a. O. sowie dessen Abhandlung: La conversion de Calvin. Etude morale. Revue de théologie et de philosophie, Lausanne 1890, 1 ff. Besonders wirksam für seine Bekanntschaft mit der evangelischen Lehre war nach Beza sein Vetter Robert Olivetan, mit dem Calvin früh befreundet war und der schon vor Calvin wegen seiner reformatorischen Gesinnung aus Frankreich fliehen mußte und in seiner Verbannung 1535 zu Neuenburg die erste französische Bibelübersetzung herausgegeben hat. C. hat für dieselbe wahrscheinlich im April oder Mai 1535 die Vorrede geschrieben. Opp. IX, p. XLII, 787 f. Aber zum Bruch mit der katholischen Kirche kann es nach dem erwähnten Brief vom Oktober 1533 nicht vor den ersten Monaten des Jahres 1534 gekommen sein. Auch über die Beweggründe dazu fehlt es an bestimmten Nachrichten. Calvin selbst hat sich nur an zwei Stellen seiner Schriften kurz darüber ausgesprochen. In der Vorrede zu seinem Psalmenkommentar sagt er, daß es Gott gefallen habe, ihn durch eine plötzliche Bekehrung, subita conversione, seinem Worte gehorsam zu machen, und in der schon erwähnten Antwort an Sadolet schildert er, wie er im Katholizismus, obschon er alle seine Heilswege versucht habe, zu keinem Frieden gelangt sei: quoties in me descendebam, extremus horror me incessebat, cui nulla piacula, nullae satisfactiones mederi possent. Da sei ihm die evangelische Lehre nahe getreten, „und wie durch einen plötzlichen Lichtstrahl erkannte ich, in welchem Abgrund von Irrtümern, in welchem Schmutz ich mich befunden hatte. So that ich, o Herr, was meine Pflicht war, und begab mich, erschreckt und mit Thränen mein früheres Leben verdammend, auf deinen Weg. Die Erkenntnis ging ihm auf: Fides in Dei et Christi cognitione, non in ecclesiae reverentia jacet. Non in ignoratione, sed in cognitione sita est fides atque illa quidem non Dei modo, sed divinae voluntatis. Non enim ex eo salutem consequimur, vel quod parati sumus pro vero amplecti, quidquid ecclesia praescripserit, vel quod inquirendi cognoscendique provinciam ad ipsam relegamus, sed quando Deum agnoscimus nobis esse propitium Patrem reconciliatione per Christum facta, Christum vero justitiam et vitam nobis esse datum. Inst. II, 2, 2. 3. Immerhin zeigt der Brief an Sadolet, daß Calvin schon vor der Entscheidung mit Anhängern der Reformation bekannt gewesen und von ihnen zum Anschluß an die evangelische Lehre aufgefordert worden war. Auch der Hauswirt, bei dem er 1532 in Paris wohnte, ein reicher Kaufmann, Namens Etienne de la Forge, gehörte zur evangelischen Gemeinde und wurde 1535 als Opfer der Verfolgung hingerichtet (Herminjard, Corr. des Ref. III, 167 n. 2, p. 267 n. 7. Dagegen ist der Brief an Martin Butzer, der in Opp. X b, Ep. 16 ins Jahr 1532 gesetzt wird, erst 4. September 1534 von Noyon aus geschrieben. Vgl. Herminjard a. a. O. III, p. 204 n. 11). So war jenes von Calvin geschilderte Aufleuchten der evangelischen Erkenntnis nur der letzte Durchbruch einer Entwicklung, die sich durch seine patristischen und biblischen Studien sowie durch mancherlei persönliche Beziehungen in ihm vorbereitet hatte, die aber bis dahin geflissentlich von ihm zurückgedrängt worden war, und jetzt in einem alles entscheidenden Akt des zum Gehorsam des Glaubens sich entschließenden Willens zum Abschluß kam.

Mit dieser durch die Angaben des Briefwechsels sich ergebenden Datierung von Calvins Bekehrung fällt zugleich die Erzählung von seiner Beteiligung an der Rede des Pariser Rektors Nicol. Cop, die in den meisten Biographien als der Anfang seines öffentlichen Hervortretens und der dadurch veranlaßten Verfolgung dargestellt wird, als geschichtlich unhaltbar dahin. Die Erzählung ist die. Am 1. November 1533 hielt der Rektor der Pariser Universität, Nicolaus Cop, bei der öffentlichen Feier derselben eine Rede, die scharfe Angriffe gegen den katholischen Glauben enthielt. Cop wurde zur schleunigen Flucht genötigt, und der evangelischen Richtung zog sein unbesonnenes Vorgehen die Erbitterung des Königs und eine Verschärfung der Verfolgung zu. Nach Colladon, dem auch Beza in der späteren Bearbeitung seiner Biographie folgt, soll die Rede Cops von Calvin verfaßt und dieser gleichfalls in die Verfolgung hineingezogen worden sein. Aber die nächsten Nachrichten, die wir über das Ereignis haben, schweigen

von einer solchen Beteiligung Calvins. Ein halbes Jahr später kann er ruhig nach Noyon gehen, um sein Verhältnis zu der dortigen Kirche durch Aufgeben seiner Pfründe aufzulösen. Auch die noch erhaltene Rede (Opp. X b. 30 f.; Herminj. III, p. 418 f.) verrät weder im Stil noch in den Gedanken die Abfassung durch Calvin.

Über das Leben Calvins unmittelbar nach seiner Bekehrung ist, so manche Züge auch die Überlieferung daraus zu berichten weiß, wenig Sicheres zu ermitteln. Nur die eine entscheidende Thatsache tritt groß und hell aus dem Dunkel heraus: der Jüngling, der als Jurist wie als Humanist die glänzendste Zukunft vor sich hatte, hat mit derselben für immer gebrochen und hat sich nicht nur einer Sekte angeschlossen, in deren Gemeinschaft ihm statt der früher angestrebten Ehren und Reichtümer Verfolgung, Leiden, vielleicht der Tod in Aussicht stand, sondern ist auch entschlossen, der Verbreitung ihrer Lehre sein weiteres Leben zu widmen. Die bisherigen humanistischen Studien wurden aufgegeben und dafür die Thätigkeit eines Evangelisten aufgenommen. Er erzählt selbst, daß bald nach seiner Bekehrung alle, denen es um die rechte Erkenntnis des göttlichen Wortes zu thun gewesen sei, sich um ihn gesammelt hätten. Um sein Verhältnis zur alten Kirche zu lösen, begab er sich im Frühling 1534 in seine Vaterstadt und trat am 4. Mai die bis dahin bezogenen Pfründen einem andern ab, wurde aber, wie Lefranc nachgewiesen hat, noch im gleichen Monat wegen Abfalls vom Glauben ins Gefängnis gesetzt und längere Zeit darin festgehalten.

Nach der in Noyon erduldeten Gefängnishaft suchte Calvin seine Zuflucht in Angoulême, wo die Herzogin Margarete von Navarra dem evangelischen Bekenntnis eine Freistätte eröffnet hatte. Unter dem angenommenen Namen Charles d'Espeville wohnte er im Hause eines Freundes, du Tillet, dessen reichhaltige Bibliothek ihn für die weitere Begründung und Klärung seiner theologischen Erkenntnisse unterstützte. Nach der Überlieferung soll Calvin während des Jahres 1534 auch eine französische Schrift über den Seelenschlaf veröffentlicht haben, in welcher die anabaptistische Lehre von einer die Seele nach dem Tode erwartenden und bis zur Auferstehung andauernden Bewußtlosigkeit zurückgewiesen wird. Doch ist die Schrift, wenn auch in ihren Grundzügen schon in dieser Zeit verfaßt, nachweislich erst 1542 gedruckt worden (Herminj. III, p. 242 f. 245 n. 11. 348 n. 7. 10. V, p. 126 f. Opp. X b. ep. 144, vgl. Lang, Die ältesten theol. Arbeiten Calvins NJdTh II, 1893, 257 ff. Auch in C. Geßners Bibliotheca universalis von 1545 wird der erste Druck in das Jahr 1542 gesetzt). Von Angoulême aus besuchte Calvin auch Nerac, wo er mit dem Führer der älteren evangelischen Reformrichtung in Frankreich, Faber Stapulensis, zusammentraf, und ebenso wird von einem Aufenthalt in Poitiers berichtet, wo Pierre de la Place ihn hörte parler magnifiquement de la connaissance de Dieu (Herminj. III, p. 201 n. 1). Doch fehlt es über diese Reisen an zuverlässigen Nachrichten.

Die heftige Verfolgung, welche die unbesonnene Verbreitung der Plakards in Paris in der Nacht vom 17. auf den 18. Oktober 1535 nach sich zog, veranlaßte Calvin, sich in Gemeinschaft mit seinem Freunde Du Tillet nach Straßburg zu begeben, wo er anfangs 1535 eintraf, und wo er sofort mit den dortigen Reformatoren in Verkehr trat. Doch wandte er sich bald nach Basel, um in dieser Stadt die von ihm vorbereitete Institutio zum Druck zu befördern. Er hielt sich hier unter dem Namen Martinus Lucanius einige Monate auf, knüpfte aber gleichfalls mit den angesehensten Theologen der Stadt, Grynäus und Myconius, nähere Bekanntschaft an, welche wie die mit den Straßburger Reformatoren geschlossene für seine spätere Wirksamkeit von Bedeutung werden sollte, und vollendete in dieser stillen Zurückgezogenheit das Werk, das bald auch schriftstellerisch seine Ebenbürtigkeit mit jenen Theologen rechtfertigen und Calvin auf Jahrhunderte hinaus die Führerschaft in der reformierten Theologie sichern sollte, seine Institutio religionis christianae. Sie erschien im März 1536, während die Vorrede an Franz I. schon vom 23. August 1535 datiert ist (die daraus gefolgerte Annahme einer dem lateinischen Text vorangegangenen ursprünglich französischen Abfassung wird durch die eigene Aussage Calvins in der Vorrede zu der Übersetzung von 1541 widerlegt, nach welcher dieser letzteren keine frühere vorangegangen sein kann, Opp. I, p. XXIX).

Der Zweck des Werkes war ein doppelter. Zunächst sollte es die Protestanten in Frankreich gegenüber dem Vorwurf revolutionärer Gesinnung und willkürlicher Lossagung von der Autorität rechtfertigen, mit dem namentlich der König Franz I. ihre grausame Verfolgung vor den protestantischen Fürsten Deutschlands beschönigt hatte, und es beginnt deshalb schon in der ersten Auflage mit einer ausführlichen an diesen ge-

richteten Vorrede, die in Gedanken und Sprache ein Meisterwerk apologetischer Beredtsamkeit war und es von vornherein gerade wie die Schrift selbst erkennen ließ, daß die französische evangelische Kirche in ihrem Verfasser einen Anwalt gefunden hatte, der ihre Sache vor König und Priesterschaft geistesmächtig zu vertreten den Mut und den Beruf besaß. Calvin erzählt in der Vorrede seines Kommentars zu den Psalmen, daß gewisse durch Franz I. verbreitete Schriften in seine Hände gekommen seien, durch die den protestantischen Fürsten Deutschlands die Meinung beigebracht werden sollte, daß die gegen die Protestanten in Frankreich verübten Grausamkeiten nur gegen einige schwärmerische und zum Aufruhr geneigte Wiedertäufer gerichtet gewesen seien. „Da sah ich, daß es eine List des Hofes war, um das Vergießen des Blutes so vieler Glaubenszeugen zu entschuldigen, damit es auch in der Folge erlaubt wäre, sie ungestraft zu morden. So überzeugte ich mich, daß mein Stillschweigen ein Verrat an der Wahrheit gewesen wäre. Das ist es, was mich zu der Herausgabe meiner Institutio veranlaßt hat. Ich hatte die Absicht, meine Brüder, deren Tod vor Gott köstlich ist, von ungerechter Schmach zu befreien, und da ich die Scheiterhaufen wiederaufrichten sah, wollte ich wenigstens andere Völker zum Mitleid bewegen." Aber mit diesem apologetischen Zweck verband Calvin, wie er in einer zweiten Vorrede an den Leser sagt, zugleich den Plan, durch eine das Ganze umfassende Darlegung der evangelischen Lehre rudimenta quaedam trahere, quibus formarentur ad veram pietatem, qui religionis studio tanguntur, und dementsprechend lautet auch schon der Titel der ersten Ausgabe: Christianae religionis institutio totam fere pietatis summam et quidquid est in doctrina salutis cognitu necessarium complectens. Omnibus pietatis studiosis lectu dignissimum opus ac recens editum.

Die Anlage dieser ersten Bearbeitung folgt im wesentlichen dem Gang des lutherischen Katechismus (deutsche Übersetzung von Spieß 1887). Die Schrift zerfällt in die sechs Kapitel: 1. de lege, 2. de fide, 3. de oratione, 4. de sacramentis ubi de baptismo et coena Domini, 5. quo sacramenta non esse quinque reliqua, quae pro sacramentis hactenus vulgo habita sunt, declaratur, tum qualia sint, ostenditur, 6. de libertate christiana, potestate ecclesiastica et politica administratione. Auch im Inhalt schließt sich diese erste Bearbeitung eng an Luther und seine Heilsauffassung an. Die Summe der christlichen Lehre besteht in der Erkenntnis Gottes und unserer selbst und diese wiederum in der Erkenntnis der Sünde mit ihrem Verderben und der in Christo geoffenbarten sündenvergebenden Gnade. Auch das Verhältnis zwischen Rechtfertigung und Heiligung ist ganz im Sinne Luthers gedacht, ebenso die Begründung des Sabbathgebotes: Non religione aliqua discernimus inter diem et diem, sed communis aliqua politiae causa I, 37. Aber bei allem Anschluß an Luther tritt doch schon in diesem ersten Entwurf die theologische Selbständigkeit Calvins in voller Schärfe hervor. An der Spitze steht der Satz, daß alles zu Gottes Ehre geschaffen und ihm als dem souveränen Herrscher zu dienen bestimmt ist. Die Befugnisse der Geistlichen werden dahin zusammengefaßt: „sie sollen mit dem Worte Gottes, zu dessen Dienern und Verwaltern sie eingesetzt sind, mutig alles wagen, seiner Majestät alle Macht, Ehre und Hoheit dieser Welt unterthan machen, durch dasselbe über alle von den Höchsten bis zu den Geringsten gebieten, das Haus Christi bauen, das Reich Satans zerstören, die Schafe weiden, die Wölfe töten, die Gelehrigen ermahnen und unterrichten, die Widerspenstigen und Hartnäckigen tadeln und überführen, lösen, binden, donnern und blitzen, aber alles mit dem Wort Gottes", Opp. I, 27. 208 f. In der Abendmahlslehre wird der tropische Sinn der Einsetzungsworte anerkannt und mit dem leiblichen Genuß auch die Lehre von der Ubiquität verworfen.

Neben der Ausarbeitung der Institutio war Calvin während seines Aufenthalts in Basel mit der Durchsicht einer neuen Ausgabe der von Olivetan veröffentlichten französischen Bibelübersetzung beschäftigt, vgl. seinen Brief an Fabri vom 11. Sept. 1535 bei Herminjard III, p. 348 n. 6. Im Frühling 1536 machte er, noch ehe der Druck der Institutio vollendet war, eine Reise nach Ferrara, wo die Herzogin Renata, die hochgebildete Schwester Franz' I., sich der Reformation anzuschließen und ihren Hof zum Mittelpunkt der evangelischen Bewegung machen zu wollen schien. Doch war die Reise nur von kurzer Dauer, Ende März bis Mitte Mai, und hatte nach der auch durch andere Zeugnisse bestätigten Angabe Bezas keinen andern Zweck, als den, im Interesse des französischen Protestantismus mit der Herzogin eine persönliche Bekanntschaft anzuknüpfen, die in der That auch später brieflich fortgesetzt worden ist (Bartolomeo Fontana im Archivio della societa Romana di storia patria 1885 p. 101—139;

Lecoultre, Le séjour de Calvin en Italie, Revue de théol. et de philosoph., Lausanne 1886 p. 138f., 1891 p. 225f.; Cornelius, Ztschr. f. Geschichtsw. 1893 S. 203ff.). Gegen die jeder Begründung entbehrende Annahme eines Aufenthalts und einer damit verbundenen reformatorischen Wirksamkeit in Aosta s. Rilliet, Lettre à Merle d'Aubigné 1864; Herminjard, Corr. des Reform. IV, n. 345. Auf der Reise schrieb C. nach Beza die beiden Traktate: Epistolae duae prior de fugiendis impiorum illicitis sacris, altera de christiani hominis officio in sacerdotiis papalis ecclesiae vel administrandis vel abjiciendis, die ein Jahr darauf in Basel gedruckt wurden und von denen der letztere an Gerard Roussel gerichtet war, um ihn von der Annahme eines ihm angetragenen Bistums abzuhalten. Im Mai oder Juni war Calvin wieder heimlich in seiner Vaterstadt Noyon, um seine dortigen Angelegenheiten zu regeln und, wie er hoffte, in Begleitung seines Bruders Antoine und seiner Schwester Marie dann nach Straßburg zu reisen und seine litterarischen Arbeiten in verborgener Stille wieder aufzunehmen. Aber eben auf dieser Reise wurde er nach Genf geführt und hier in den Wirkungskreis, der seine geschichtliche Bedeutung bedingen sollte, hineingestellt.

II. Genf und Straßburg 1536—1541. In Genf war hauptsächlich durch die Wirksamkeit der beiden Prediger Farel und Viret die Reformation eingeführt worden, nicht sowohl auf Grund einer wahrhaft religiösen Erweckung als infolge des politischen Befreiungskampfes, den die Bürgerschaft seit Jahren mit der Hilfe von Bern gegen ihren Bischof und das mit diesem verbündete Savoyen geführt hatte (s. d. A. Farel und Viret). Es war teils der patriotische Freiheitskampf gegen den Bischof, teils das Schwert und die Autorität von Bern, was die Reformation in Genf zum Sieg gebracht hatte. Die meisten betrachteten deshalb die reformatorische Aufgabe mit der Befreiung von der Fremdherrschaft in Staat und Kirche als vollendet. Die Verfassungsform war nach der Emanzipation vou der bischöflichen Herrschaft eine völlig demokratische, insofern die durch die Bürger gebildete Volksgemeinde nicht nur das Wahlrecht für den großen Rat der 200, den kleinen der 60 und die mit der Verwaltung betrauten vier Syndiks, sondern auch in allen wichtigeren Fragen das Recht der Beschlußfassung besaß. Von einer Unterordnung unter den sittlichen Geist des Christentums war wenig zu spüren, sodaß Farel, nachdem er die Einwohner näher kennen gelernt hatte, die Art ihrer Bekehrung mit den Worten zusammenfassen konnte: Sie haßten die Priester und aßen an den Fasttagen Fleisch. Es bedurfte daher in Genf noch mehr als anderswo einer ergänzenden kirchlichen Zucht und seelsorgerischen Arbeit, um den äußerlich angenommenen Glauben zur Wahrheit werden und für das geistige Leben seine Frucht bringen zu lassen, und Farel mit seinem mehr zum Angriff und Kampf als zum ruhigen Aufbau geeigneten Wesen fühlte sich für sich allein dieser Aufgabe nicht gewachsen. Unter diesen Umständen traf Calvin ein. Der Weg nach Straßburg hätte ihn durch Lothringen geführt, aber er wurde infolge des dort geführten Krieges genötigt, die Reise südlich über Genf zu machen, wo er am 5. August eintraf. Er hatte die Absicht, sich nur einen Tag dort aufzuhalten; aber die Anwesenheit des Fremdlings, dessen Name durch seine Institutio bereits vielen bekannt und teuer geworden war, wurde bald ruchbar, und bei dieser Nachricht ging es dem über die Zukunft der Genfer Kirche bekümmerten Farel wie eine Inspiration auf, daß ihm in dem eben Angekommenen der Mann zugeführt sei, dessen er bedürfe. Er machte sich zu Calvin auf und überraschte ihn mit der Bitte, daß er in Genf bleiben und seine Kraft der Ordnung und Befestigung der dortigen Kirche widmen möge. Calvin schützte seine Jugend und sein Bedürfnis nach weiterem Studium vor. Aber mit der Donnerstimme, mit der Farel schon so oft großen Massen imponiert hatte, rief er ihm zu: „Du schützest deine Studien vor, aber im Namen des allmächtigen Gottes verkündige ich dir: Gottes Fluch wird dich treffen, wenn du dem Werke des Herrn deine Hilfe versagst und dich mehr suchst als ihn." Durch diese furchtbare Beschwörung Farels, erzählt Calvin, bin ich festgehalten worden, wie wenn Gott seine gewaltige Hand auf mich gelegt hätte. Er entschloß sich, dem Verlangen nachzugeben und zunächst nur für einige Zeit sich dem Dienst der Genfer Kirche zu widmen. Treffend sagt Herzog in der 2. Aufl. dieses Artikels: „Dieser Vorgang bildet den entscheidenden Wendepunkt in Calvins Laufbahn als Reformator, sowie auch die Grundzüge seines Geistes, seiner Gemütsart darin abgespiegelt sind. Er beugt sich vor der Majestät des richtenden Gottes, die ihm durch Farels Drohung vermittelt wird. So ist die Gottesfurcht, in strengem Gehorsam gegen den Herrn sich offenbarend, der belebende Atem seines Lebens, wogegen die kindliche Liebe zu dem versöhnten Vater in Christo etwas zurücktritt. Sowie Farel in heftigem Auffahren seiner

Seele Gewalt anthut, so wird es ihm fortan zur Gewohnheit, durch Gewalt die Seelen für Christum zu gewinnen. Das Amt des Dienstes am Worte, die mit väterlicher Zucht verbundene Autorität der Kirche handhabte er von nun an auf dieselbe Weise gegen andere, wie er sich derselben mit Aufopferung seiner Lieblingsneigung unterworfen. — Jener Vorgang ist auch darum so beachtenswert, weil er uns den Kampf zwischen dem Denker und Gelehrten einerseits und dem zu praktischer Thätigkeit berufenen Kirchenmanne andererseits zeigt und diesen Kampf zur Entscheidung bringt. Calvin fürchtete, die Studien zu vernachlässigen, zu welchen er durch inneren Drang und glänzende Gaben berufen war; und in der That bedurfte die Kirche gar sehr einer solchen intellektuellen Macht zu ihrer Bildung, Leitung, Organisierung, Befestigung. Aber seine theologischen Bestrebungen, dem Dienste der Kirche untergeordnet, sollten erst so recht fruchtbar gemacht werden. Auf ähnliche Weise verhielt es sich mit Calvins Furcht, sich auf einen zu kleinen Kreis zu beschränken, denn allerdings war er zu einer weithin reichenden Wirksamkeit berufen; aber er sollte vorerst sich beschränken, um von einem gegebenen Punkte aus einen um so größeren Kreis zu umfassen. — Endlich ist auch dieses zu beachten, daß Calvin nur gegen seinen Willen in Genf festgehalten wurde, sowie er denn auch nur aus Pflichtgefühl das zweite Mal dahin zurückkehrte; indem dadurch seine Stellung in Genf innerlich freier und unabhängiger wurde, so erklärt sich auch daraus die rücksichtslose Härte seines Kirchenregimentes."

Ohne ein öffentliches Amt, als einfacher Gehilfe Farels begann Calvin seine Wirksamkeit in Genf, indem er seit Ende August in der Kirche von St. Pierre, der Kathedrale von Genf, Vorträge über biblische Bücher hielt. Aber die geistvolle Klarheit und der Ernst seines Wesens erwarben ihm bald die höchste Achtung und Autorität. Auch Farel fühlte sofort seine Überlegenheit und unterwarf sich, obwohl 20 Jahre älter, vollständig seiner Leitung, ebenso der dritte der evangelischen Prediger, der alte Courrault, der, gleichfalls ein geflüchteter Franzose, an Stelle des in seine waadtländische Heimat berufenen Viret als erblindeter Greis sein Amt verwaltete. Im Auftrag seiner beiden Genossen verfaßte Calvin noch 1536 einen für den Jugendunterricht bestimmten Katechismus sowie ein Glaubensbekenntnis, die beide 1538 auch ins Lateinische übersetzt wurden. Im Katechismus fehlte im Unterschied von dem späteren des Jahres 1542 die Einteilung in Fragen und Antworten; er war ähnlich wie der ihm vorangegangene Sommaire Farels eine in kurze Abschnitte zerlegte kompendiarische Zusammenfassung der evangelischen Heilslehre. Das Glaubensbekenntnis wurde im April 1537 auf Staatskosten gedruckt und mußte von der Bürgerschaft in Gruppen von je zehn beschworen werden; von seiner Annahme war nicht nur die Zulassung zum Abendmahl, sondern auch der Besitz des Bürgerrechts und der Aufenthalt im Lande überhaupt abhängig gemacht. Beide Schriftstücke sind, wie neuerdings überzeugend nachgewiesen worden ist, von Calvin selbst verfaßt, und schon diese Thatsache, daß dem erst seit wenigen Monaten angesiedelten Fremdling die Ausarbeitung dieser für das ganze Gemeinwesen so wichtigen Schriften übertragen und damit das Schicksal jedes einzelnen Bürgers in die Hand gegeben wurde, kann den Einfluß veranschaulichen, den Calvin in der kurzen Zeit seines Wirkens bereits in Genf gewonnen hatte (vgl. Rilliet, Le catéchisme français de Calvin publié en 1537, ThLZ 1878 Nr. 24). Auch an den Verhandlungen mit auswärtigen Kirchen nahm Calvin frühzeitig teil. Er wohnte der Synode zu Lausanne bei, die 1536 zur Regelung der kirchlichen Verhältnisse des von Bern eroberten Waadtlandes abgehalten wurde, doch beteiligte er sich nur zweimal an der Diskussion, indem er die Autorität der Kirchenväter in ihrem Verhältnis zu derjenigen der heil. Schrift näher bestimmte und seine Ansicht über die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl darlegte. Bald aber nötigte ihn ein gegen ihn gerichteter Angriff zu einer eingehenderen theologischen Auseinandersetzung. Er hatte in seinem Glaubensbekenntnis und seinem Katechismus in Bezug auf die Trinitätslehre eine gewisse Zurückhaltung gezeigt und die Worte Trinität und Person vermieden, weil er sie als Schulausdrücke für die Aufnahme in ein Gemeindebekenntnis nicht geeignet hielt. Ein in Lausanne angestellter Pfarrer, Namens Caroli, der 1535 wegen seines evangelischen Glaubens aus Frankreich vertrieben und eine Zeit lang in Genf als Prediger angestellt worden war, beschuldigte deshalb ihn und die Genfer Geistlichen der Häresie und verlangte, daß sie das apostolische, nicänische und athanasianische Glaubensbekenntnis unterschreiben sollten. Calvin weigerte sich mit der Erklärung, daß er das sogenannte athanasianische Bekenntnis nie für echt angesehen habe und daß eine rechte Kirche es nie gebilligt haben würde. Caroli erhob daraufhin gegen Calvin den Vorwurf des Arianismus, und dieser

verlangte, sich vor einer Synode in Bern verantworten zu dürfen. Dieselbe wurde 1537 abgehalten im Beisein von 100 Geistlichen aus Bern und 20 aus Neuenburg. Calvin las ihr das für Genf aufgestellte Glaubensbekenntnis vor, das ihre Billigung erhielt, während sie das von Caroli gestellte Verlangen einer Zustimmung zu den drei Symbolen als ungehörig zurückwies. 1538 sandte Calvin, vielleicht aus Veranlassung ähnlicher Mißverständnisse, den Katechismus und das Glaubensbekenntnis der Genfer Kirche in lateinischer Übersetzung an die befreundeten Kirchen von Straßburg und Basel; es war der erste Anfang eines um Calvins Lehre sich sammelnden größeren Kirchenverbandes.

Anfangs 1537 wurde Calvin auch mit einer regelmäßigen Predigtthätigkeit beauftragt, für die er am 13. Februar laut Ratsprotokoll seine erste Besoldung im Betrag von sechs Sonnenthalern erhielt. Am 17. März hielt er ein Gespräch mit den Wiedertäufern, durch welches dieselben vollständig zurückgedrängt wurden. Aber mit dieser Predigt der reinen Lehre war ihm die Aufgabe der Kirche noch nicht erschöpft; er verlangte auch die öffentliche Anerkennung des Christentums durch die Gemeinde und ein geordnetes Kirchenregiment, das innerhalb derselben die kirchliche Zucht ausübte. Es lag ihm darum von Anfang an im Wesen einer evangelischen Reformation, daß neben der Lehre und dem Kultus auch das sittliche Leben der Gemeinde nach dem Gesetz Gottes umgestaltet und zu diesem Zwecke bleibende Institutionen geschaffen würden, durch welche die Widerspenstigen gebändigt und für Thun und Lassen feste Normen aufgestellt werden könnten. In diesem Sinne arbeitete er in Verbindung mit Farel eine kirchliche Gesetzgebung aus, die dem Rate vorgelegt wurde und am 29. Juli 1537 dessen Genehmigung erhielt. Allein mit dieser stieß er zum erstenmale bei der Bürgerschaft auf entschlossenen Widerspruch. Sie hatte die Reformation im Zusammenhang mit der politischen Emanzipation angenommen; ihr Selbstgefühl war durch den vorangegangenen Befreiungskampf mächtig gesteigert worden und sie konnte sich nicht dazu verstehen, sich nun aufs neue unter das strengere Joch zu beugen, das wiederum drei Fremde im Namen der evangelischen Wahrheit ihr auferlegen wollten. Anfangs zeigte sich allerdings der Rat auch in der Handhabung der von diesen geforderten Zucht noch sehr willfährig. Eltern, die ihre Kinder nicht zur Schule schickten, wurden des Bürgerrechts verlustig erklärt; ein Mann, der ein Spielhaus hielt, mit den Karten um den Hals an den Pranger gestellt, eine Putzmacherin, die einer Frau einen unanständigen Haarschmuck gemacht hatte, zu zwei Tagen Gefängnis verurteilt. Allein je rigoroser die Prediger auf der Befolgung solcher Vorschriften bestanden, umsomehr reizten sie die Erbitterung der an Unabhängigkeit gewöhnten Bevölkerung und ihr Verfahren war oft härter und heftiger, als es der Ernst der christlichen Zucht gefordert hätte. Es kam zu Übertretungen, welche der Rat aus Furcht vor der öffentlichen Meinung nicht zu bestrafen wagte, und bei den Ratswahlen vom 3. Februar 1538 erhielt die Oppositionspartei in der Regierung die Oberhand. Aber die Prediger ließen sich nicht abschrecken. Sie eiferten auf ihren Kanzeln nicht nur gegen die Ungehorsamen, sondern auch gegen den Rat, der denselben Nachsicht gewährte, sodaß ihnen der Rat am 12. März ausdrücklich verbot, sich mit der Politik zu befassen. Zu diesen Mißhelligkeiten kam ein Konflikt mit Bern, der in kurzer Zeit die Krisis herbeiführte. Der mächtige eidgenössische Freistaat, der von Anfang an der Freiheit von Genf zum Rückhalt gedient hatte, war eifersüchtig dafür besorgt, diese Abhängigkeit zu erhalten und auch kirchlich in der möglichsten Gleichförmigkeit der äußeren Gebräuche zur Darstellung zu bringen, und ebenso erschien es ihm als politische Notwendigkeit, daß das von ihm eroberte Waadtland seine kirchlichen Einrichtungen ausschließlich von Bern sich geben und durch keinen anderen Einfluß sich bestimmen ließ. So ergab sich von selbst eine Koalition zwischen dem auf seinen Einfluß eifersüchtigen Bern und den Unzufriedenen in Genf, mit der Calvin sein ganzes Leben hindurch zu kämpfen hatte. Farel hatte bei der Einführung der Reformation alle Feste außer dem Sonntag abgeschafft, die Taufsteine beseitigt und beim Abendmahl gesäuertes Brot in Anwendung gebracht. Damit war er aber in Widerspruch mit der bernischen Kirche getreten; eine Synode zu Lausanne von März 1538 sprach über seine Neuerungen die Mißbilligung aus, und der Rat von Bern ersuchte denjenigen von Genf, daß sich die Genfer Prediger in diesen Gebräuchen der Kirche von Bern gleichförmig machen möchten. Der Genfer Rat willfahrte und verlangte von den Predigern, daß sie sich in Bezug auf die Festordnung, die Taufsteine und den Abendmahlsritus den Berner Gebräuchen anschließen sollten. Calvin legte an sich auf diese Äußerlichkeiten kein Gewicht. Er schrieb 1555 bei einem ähnlichen Anlaß der Flüchtlingsgemeinde in Frankfurt, daß er in Mitteldingen wie den

äußeren Bräuchen gerne zu Konzessionen die Hand biete (vgl. auch Opp. I, 140; II, 617). Aber er wollte die Entscheidung nicht vom Rat, sondern von der Kirche getroffen sehen und weigerte sich mit den beiden anderen Predigern, die an sie gestellten Forderungen auszuführen. Als dem leidenschaftlichen Courrault das Predigen verboten wurde, ließ sich derselbe dem Rat zum Trotz auf die Kanzel tragen und wurde deswegen seines Amtes entsetzt und aus Genf verbannt. Die beiden anderen verharrten in ihrer Opposition. Calvin nannte das Rathskollegium sogar ein Kollegium Satans, und als die Geistlichen die Weisung erhielten, am kommenden Osterfest das Abendmahl mit ungesäuertem Brot auszuteilen, trotzten sie dem Verbot. Sie begaben sich, von bewaffneten Freunden begleitet, in die Kirche, erklärten, daß sie das Abendmahl unter dieser Bedingung nicht austeilen würden, und eiferten gegen die in der Stadt herrschende Gottlosigkeit. Auf diesen offenen Ungehorsam hin sprach der Rat den 23. April 1538 unter Zustimmung der Bürgerschaft die Amtsentsetzung über Calvin und Farel aus und nötigte sie, binnen drei Tagen die Stadt zu verlassen. Sie wandten sich an die Synoden von Zürich und von Bern um eine Verwendung zu ihren Gunsten. Dieselbe wurde ihnen gewährt; aber die Regierung beharrte auf ihrem Beschluß und hielt das Verbannungsdekret aufrecht: der Versuch, die Kirche von Genf zu einem christlichen Gemeinwesen in dem theokratischen Sinne Calvins umzugestalten, schien mit einer völligen Niederlage geendet zu haben.

Den Vertriebenen eröffnete sich bald ein neuer Wirkungskreis. Während Farel von seiner alten Gemeinde zu Neuenburg zurückgerufen wurde, begab sich Calvin nach kurzem Aufenthalt in Basel auf Butzers Veranlassung nach Straßburg, wo er teils als Prediger der dort sich bildenden französischen Exulantengemeinde, teils als theologischer Lehrer thätig war (vgl. Stricker, Calvin als erster Pfarrer der ref. Gemeinde zu Straßburg, 1890). Zugleich gab ihm diese Stellung die Möglichkeit, seine schriftstellerische Arbeit wieder aufzunehmen und weiter auszudehnen. Vor allem fällt in diesen Aufenthalt zu Straßburg die Neubearbeitung und Erweiterung der Institutio 1539, durch welche das Werk laut der Vorrede auch zu einem Lehrbuch für die Studierenden gemacht werden sollte, aus dem sie die richtige Anleitung zum Lesen der heil. Schrift entnehmen könnten. Der Umfang ist in dieser zweiten Ausgabe um das Dreifache gewachsen; den kirchlichen Bewegungen der Gegenwart wie dem Anabaptismus wird größere Beachtung geschenkt und die patristische Litteratur in reicherem Maße berücksichtigt. Der Entwicklung der Heilslehre sind die beiden grundlegenden Kapitel De cognitione Dei und de cognitione hominis vorangestellt. Im ersten Kapitel wird die Lehre von der Autorität und der Eingebung der heil. Schrift mit der Calvin eigentümlichen Begründung durch das testimonium spiritus sancti ausführlich erörtert (Opp. I, p. 295 f.). Ebenso wird im zweiten Kapitel die augustinische Prädestinationslehre im ausdrücklichen Gegensatz gegen ihre Zurückstellung durch „gewisse Theologen", womit unmißverständlich Melanchthon gemeint war, schärfer betont und im Sinne einer doppelten Vorherbestimmung weiter entwickelt. Die Sünde wird nicht nur auf Gottes Zulassung, sondern auf seine Macht zurückgeführt und von der ihr verfallenen Menschheit gesagt: Quum pari morbo laboremus naturaliter omnes, soli illi convalescunt, quibus medicam manum admovere domino placuit. Alii, quos justo judicio praetermittit, in sua putredine tabescunt, donec absumantur (Opp. I, p. 358). Der neuen Ausgabe der Institutio folgte bald der Kommentar zum Römerbrief als Anfang einer exegetischen Arbeit, die Calvin in der Geschichte der Exegese eine nicht weniger hervorragende Stellung als in der Dogmatik verleihen sollte, sowie endlich der kurze Traktat vom heil. Abendmahl, der wie schon die Ausführung der Lehre in der Institutio zwischen der geistig signifikativen Auffassung Zwinglis und der realistischen Luthers zu vermitteln suchte. Es wird von Luther erzählt, daß er sich nach Kenntnisnahme der Schrift geäußert habe: wenn Ökolampad und Zwingli sich in dieser Weise erklärt hätten, so wäre es nie zu so heftigem Streit gekommen (vgl. J. Müller, Die evangelische Union, 1854 S. 328, nach Tetzel, Ausführliche Erzählung vom Sakramentsstreit, Bremen 1600). Jedenfalls bestanden damals zwischen Luther und Calvin freundschaftliche Beziehungen. Jener läßt ihn 14. Oktober 1539 durch Butzer grüßen und ihm sagen, daß er seine Antwort an Sadolet singulari cum voluptate gelesen habe.

Für Calvins persönliches Leben wurde der Aufenthalt in Straßburg dadurch wichtig, daß er sich 1539 mit Idelette von Büren verheiratete, der Witwe eines durch ihn zur Kirche zurückgeführten Wiedertäufers, die ihm indessen schon 1549 durch den Tod wieder entrissen wurde. Es entspricht dem Charakter Calvins, daß sein häusliches Leben fast

ganz hinter seinem kirchlichen Wirken zurücktritt. Aber er giebt bald nach dem Tode seiner Frau in einem Brief an Viret ihr das Zeugnis, daß sie niemals für ihn beschwerlich oder hinderlich gewesen sei und niemals an sich selbst gedacht habe (vgl. A. Lang, Das häusliche Leben Calvins, 1893). Von allgemeiner kirchengeschichtlicher Bedeutung war der Straßburger Aufenthalt besonders insofern, als er Calvin auch mit der deutschen Reformation und besonders mit Melanchthon in nähere Verbindung brachte. Er wurde mit Butzer als Abgeordneter zu dem Religionsgespräch geschickt, das zuerst in Worms, dann in Regensburg zum Zweck einer Beilegung des kirchlichen Streites von Karl V. abgehalten wurde, und trat hier mit Melanchthon in eine persönliche Verbindung, die auch nach der Trennung bis zu Melanchthons Tode in einem zu Zeiten lebhaften und für die Kirche wichtigen Briefwechsel fortgesetzt wurde. Aber noch während des Gesprächs erhielt Calvin den Ruf, der ihn seinem alten Wirkungskreis zurückgeben und seiner entscheidenden geschichtlichen Wirksamkeit entgegenführen sollte.

In Genf war nach der Verbannung der kirchlichen Leiter die Verwirrung, statt sich zu legen, immer höher gestiegen (vgl. Cornelius, Die Rückkehr Calvins nach Genf. 1. Die Guillermins, 2. die Artichauds AMA 1888. 1890; Herminjard a. a. O. V, Nr. 740. 747; Galiffe, mem. et doc. publ. p. la soc. d'hist. de Genève XIX, 262—283). Die unter dem früheren Regiment erlassenen Sittengesetze wurden zwar noch aufrecht erhalten und gehandhabt und die erledigten Pfarrstellen wieder besetzt. Aber den neuen Predigern fehlte die Autorität und jeder kirchliche Unabhängigkeitssinn. Sie begaben sich in vollständige Abhängigkeit von der Staatsgewalt; Ritus und Verfassung wurden ganz nach dem Vorbild der Berner Kirche geordnet, und dies empfand die calvinische Partei, die trotz der erlittenen Niederlage noch immer stark und zahlreich war, als ein Attentat gegen die Kirche. Sie hielt sich vom Gottesdienst und vom Abendmahl fern und wirkte den neuen Predigern durch Mißtrauen und Verdächtigung entgegen, sodaß selbst Calvin sie zur Milde gegen „die unglücklichen Werkzeuge Satans" ermahnen mußte. Man nannte die Partei die Guillermins, als Anhänger des Maitre Guillaume, wie Farel genannt zu werden pflegte. Ihr Eifer und ihre politische Macht wurde wesentlich erhöht, als der vertriebene Bischof, Pierre de la Beaume, die kirchliche Verwirrung in Genf dazu benützte, die Stadt zur Wiederannahme des Katholizismus zu bewegen. Auf seine Veranlassung richtete der Kardinal Sadolet an die Stadt ein freundlich lautendes Einladungsschreiben in diesem Sinne. Die neuen Prediger zeigten sich außer Stande, dasselbe zu beantworten und einzelne geheime Anhänger des Katholizismus sprachen ihm ihren Beifall aus. In dieser Not drangen die Guillermins darauf, daß eine strenge Ausscheidung und Verbannung aller derer angeordnet werde, welche die Messe nicht öffentlich als etwas Schlechtes verwerfen würden. Die Regierung mußte sich dazu verstehen, die verdächtigen Bürger ins Verhör zu nehmen und jeden darüber zu befragen, ob er die Messe für gut oder für schlecht halte. Als die Prediger ihre Unfähigkeit zur Beantwortung der Zuschrift Sadolets eingestanden, wandten sich die Freunde der Reformation an Calvin mit der Bitte, dieselbe zu widerlegen. Er willfahrte und wußte in seiner Widerlegungsschrift eine solche Überlegenheit an den Tag zu legen und zugleich seiner fortdauernden Liebe zur Genfer Kirche einen so gewinnenden Ausdruck zu geben, daß er ihre Sympathie aufs neue gewann (Der Brief Sadolets sowie die Widerlegung Calvins Opp. V, p. 369 ff.). Als endlich vollends die Regierung, die Calvin verbannt hatte, in einem von ihr abgeschlossenen Vertrag mit Bern wichtige politische Rechte der Stadt preisgab, war der Sieg der Gegenpartei entschieden. Den leitenden Männern wurde der Prozeß gemacht und die Anklage auf Hochverrat gegen sie erhoben. Die meisten wurden auf 101 Jahre verbannt und einer von ihnen, Jean Philippe, der einer der eifrigsten Vorkämpfer für die politische Befreiung der Stadt gewesen war, durch Henkershand enthauptet. Mit diesem Sieg der calvinischen Partei war auch die Rückkehr Calvins entschieden. Sie war um so notwendiger, als in der Verwirrung zwei der neuen Geistlichen, die ihre Autorität ganz verloren, ihre Stelle niedergelegt und die Stadt verlassen hatten. Der Rat begnügte sich nicht damit, Calvin brieflich zur Rückkehr aufzufordern; er sandte eines seiner angesehensten Mitglieder, Ami Perrin, mit andern Gesandten nach Straßburg, die ihn persönlich um den Wiedereintritt in den frühern Wirkungskreis zu bitten hatten. Calvin, der die erste Aufforderung zur Rückkehr während seines Aufenthalts in Worms erhielt, konnte sich lange nicht dazu entschließen. „Warum nicht lieber gleich ans Kreuz? Besser, einmal zu sterben als in dieser Marterwerkstatt sich immer von neuem peinigen zu lassen." „Es giebt keinen Ort der Welt, vor dem ich mich

mehr fürchtete." „Meine Seele erbebt, wenn ich mir die vergangenen Zeiten vergegenwärtige und daran denke, daß ich jetzt alle diese Kämpfe wieder aufnehmen soll." Er kannte die Unbeständigkeit und den Faktionsgeist der Genfer Bevölkerung und wollte, wenn er einwilligte, nicht bloß als Prediger, sondern als der Bändiger und Beherrscher eben dieses Volksgeistes, als Reorganisator des ganzen öffentlichen Lebens in die Stadt zurückkehren. Aber die Bitten der Genfer waren zu dringend, und der Posten, der ihm aufs neue angeboten wurde zu wichtig. Auch die Freunde wiesen auf die hohe Verantwortung hin, die dieser Rückruf in sich schließe. Sie erinnerten an die Bedeutung, die Genf für die Evangelisation von Frankreich und Italien besitze. Im Herbst 1541 entschloß sich Calvin zur Annahme. Er traf am 13. September 1541 in Genf ein und wurde vom Rat in der ehrenvollsten Weise empfangen. Es wurde ihm ein neuer Rock im Preis von acht Sonnenthalern geschenkt und sein Gehalt neben einer entsprechenden Wein- und Getreidelieferung auf die außerordentlich hohe Summe von 500 Gulden festgesetzt, mit der Motivierung, daß Calvin große Ausgaben für durchreisende Fremde zu machen habe. Was für Hoffnungen auch auswärts an diese Wiederaufnahme seiner Thätigkeit geknüpft wurden, geht aus dem Geleitsbrief hervor, den ihm die Straßburger Prediger mitgaben: „Nun kommt er endlich zu euch, jenes auserwählte und unvergleichliche Rüstzeug Gottes, dem unsere Zeit kaum ein zweites an die Seite zu stellen hat, wenn überhaupt neben ihm von einem zweiten die Rede sein kann."

III. Die Aufrichtung der Theokratie in Genf 1541—1555. (Vgl. Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte, I, 1864 S. 288ff.; Tissot, Les relations entre l'église et l'état de Genève au temps de Calvin, 1875; Galli, Die lutherischen und die calvinischen Kirchenstrafen, 1879 S. 149ff.; Cornelius, Die Gründung der calvinischen Kirchenverfassung in Genf, 1541, AMA München 1892). Mit der Rückkehr Calvins nach Genf beginnt die Aufrichtung seiner Theokratie und damit eröffnet sich eine Episode, die in der Geschichte der christlichen Kirche ebenso einzig dasteht, wie der heroische Glaubensmut, die unbeugsame Willenskraft und die großartige Selbstverleugnung dessen, dem sie ihre Entstehung verdankt. Es ist leicht, besonders vom Standpunkt einer durchaus verschiedenen Zeit aus in Calvins Verfahren Fehler, Mißgriffe und Härten nachzuweisen, und man hat in diesem Sinne versucht, sogar das ganze Wirken Calvins aus Herrschsucht herzuleiten und ihn selbst als einen Eindringling darzustellen, der mit Hilfe der von ihm herbeigezogenen Fremden sich der Regierung bemächtigt und die alte patriotische Bevölkerung der Stadt unterdrückt und verdrängt habe (so Galiffe in den beiden Schriften: Quelques pages d'histoire exacte 1862 und Nouvelles pages d'histoire exacte 1864, von denen die erstere einen Prozeß von 1547, die letztere einen solchen von 1543 aktenmäßig darstellt. Gegen ihn: Bordier, Bolsec rajeuni 1880 und L'école historique de Bolsec 1880). Aber so gewiß auch die dafür aufgeführten Thatsachen sowohl zur Würdigung Calvins wie zu der seiner Gegner beachtet werden müssen und die Opposition der letzteren in ein besseres Licht zu stellen geeignet sind, so bleibt für den, der das Ganze dieses Wirkens überschaut, das dominierende Gefühl das der Hochachtung und der tiefen Beugung vor der sittlichen Größe und Pflichttreue, dem heiligen Ernst und der sich selbst verzehrenden Hingebung, die Calvin in diesen Arbeiten und Kämpfen bewährt hat. Nichts thut er für sich, alles für Gott, und das Geheimnis seiner Kraft und seiner eisernen Festigkeit ist die Gewißheit in seinem ganzen Sein und Handeln im Dienst des Willens Gottes zu stehen und sein Werk zu treiben.

Allerdings lag in diesem Selbstbewußtsein und dieser ausschließlichen Beziehung seiner Thätigkeit auf die höchsten Ziele des Reiches Gottes auch die Veranlassung für Gefahren und Mißgriffe, denen Calvin nicht immer entgangen ist. Er identifizierte sein Werk und seine Auffassung ohne weiteres mit dem Willen Gottes und mit der Wahrheit selbst. Andersdenkende sind ihm darum unmittelbar die Feinde Gottes und die Werkzeuge des Teufels, für deren Unschädlichmachung auch gewaltsame Mittel nicht nur erlaubt, sondern geboten sind. Das Gebot Gottes an die Israeliten, die Feinde auszurotten, hat ihm auch für die Christen noch volle Geltung; Milde gegen sie ist ihm crudelis humanitas. Seine theologischen Gegner verfolgt er mit einer Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit, die selbst über die Luthers noch hinausgeht. Als Eck zu Regensburg erkrankt war, und zu genesen schien, schrieb er an Farel: „Die Welt verdient noch nicht, von dieser Bestie befreit zu werden" (Opp. XI Ep. 309) und in einem Brief an den Herzog von Somerset urteilte er, daß alle, die, sei es aus Schwärmerei oder aus Anhänglichkeit an den alten Glauben dem Evangelium widerwärtig seien, tous

ensemble meritent d'estre reprimés par la glaive (Opp. XIII Ep. 1085. 1087). Auf der andern Seite hat ihn auch gerade die Höhe und Universalität seiner Ziele an Klippen vorbeigeführt, an denen er gleichfalls nicht immer unversehrt vorübergekommen ist. Er will nicht nur Diener der Genfer Kirche sein: sein Ziel war die Eroberung Frankreichs, ja der ganzen romanischen Welt für das Evangelium und besonders in seinem Briefwechsel tritt es in der überwältigendsten Weise zu Tage, wie rastlos und umfassend er dieses Ziel verfolgt und sein Leben ihm hingegeben hat. Aber eben deshalb war er auch für Einwendungen, die ihm aus den bürgerlichen Interessen der Stadt Genf gemacht wurden, ebenso unempfänglich wie für die Gründe seiner theologischen Gegner, und so ergaben sich auch aus dem Widerstreit seiner Ziele mit den Bedürfnissen und Interessen von Genf Konflikte, in denen Calvin durchaus nicht immer im Rechte war, so sehr auch seine Pläne als die großartigeren und geschichtlich höheren den Vorrang behaupten mögen.

Die hauptsächliche Bedingung, die Calvin für seine Rückkehr gestellt hatte, war die Annahme der von ihm verlangten Kirchenordnung, der Ordonnances ecclesiastiques. Gleich bei seinem ersten Erscheinen vor dem Rat, 13. September 1541, wurde demgemäß auf sein Ansuchen hin der Beschluß gefaßt, daß sechs Ratsmitglieder sich mit der Prüfung seiner Vorschläge befassen und dem Rat die Redaktion derselben vorlegen sollten. In den darüber geführten Verhandlungen mußte Calvin in einigen Punkten nachgeben, in denen die Staatsgewalt im Gegensatz gegen die von ihm angestrebte unbeschränkte Machtvollkommenheit der Kirche größere Kompetenzen erhielt, indem z. B. die kirchliche Oberaufsicht über die Disziplin und die Schule abgewiesen und dem Rat das Bestätigungsrecht bei der Wahl der Geistlichen zugesprochen wurde. Aber im allgemeinen wurde der Entwurf doch so, wie ihn Calvin abgefaßt hatte, gutgeheißen und in der Ratssitzung vom 20. November 1541 zum Gesetz erhoben. Sie bildeten von da an die Grundlage des gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens in Genf und wurden das Muster, nach welchem auch die von Calvin abhängigen auswärtigen Kirchen ihre Verfassung und Gesetzgebung zu gestalten suchten. Im gleichen Jahr wurde Calvin auch mit der Ausarbeitung der bürgerlichen Gesetze beauftragt, so daß er in der That, wenn auch nicht als Herrscher — ein solcher ist er angesichts der seinem Handeln auferlegten Beschränkungen niemals gewesen — so doch als Gesetzgeber in Genf einzog. Zur Normierung der Lehre wurde, wahrscheinlich 1542, ein neuer Katechismus ausgearbeitet, der später als Catech. Genev. unter die symbolischen Bücher der reformierten Kirche aufgenommen wurde (Niemeyer, Coll. confess. p. 123ff.) und bald darauf erhielt auch der Gottesdienst seine feste Gestalt durch die von Calvin redigierte Liturgie: Forme des prières et chantz ecclesiastiques avec la manière d'administrer les Sacrements et consacrer le mariage selon la coustume de l'Eglise ancienne, 1542. Opp. VI, p. 165ff. Sie schloß sich in manchen Beziehungen an die von Straßburg an. Die Gebete vor den Predigten waren freigegeben: nur am Sonntag Morgen wurde das — noch immer in den französischen reformierten Kirchen gebräuchliche — Sündenbekenntnis verlesen, dem wieder ein freies Gebet um gesegnete Wirkung der Predigt folgte. Dagegen waren das Fürbittengebet nach der Predigt sowie die Gebete bei der Abendmahlsfeier und den übrigen kirchlichen Handlungen liturgisch festgestellt. Vor der Predigt wurde ein Psalm gesungen und der ganze Gottesdienst mit dem aaronitischen Segen beschlossen (über Calvins Psalmen s. Douen, Clément Marot et le psautier hugenot. I, S. 300). So war wie im Zwinglischen Gottesdienst die Predigt zur Hauptsache gemacht, aber doch auch dem bisher ausgeschlossenen Gesang eine feste Stellung eingeräumt. Die Abendmahlsfeier war auf die drei Festzeiten und einen Sonntag im Herbst beschränkt, trotzdem Calvin selbst eine häufigere Abhaltung gewünscht hatte und dies als in der Zukunft zu erstreben im Auge behielt (Opp. I, 139f., II, 1047f. Vgl. d. A. Abendmahlsfeier Bd I S. 75, 16). Der Gottesdienst fand auch in der Woche täglich statt und während seiner Dauer sollte der geschäftliche Verkehr stille gestellt sein. Eine besondere Art von Predigten war die sog. Kongregation, ein für den Unterricht der Erwachsenen geeigneter Vortrag, der allwöchentlich von einem Geistlichen am Freitag gehalten wurde, und nach dessen Beschluß jeder Zuhörer, der etwas einzuwenden hatte, hervortreten und mit dem Prediger disputieren durfte (vgl. Edm. Stern, La théorie du culte d'après Calvin, Straßb. 1869; A. Erichson, Die calv. u. altstraßb. Gottesdienstordnung, Straßb. 1894).

Die eigentümlichste und geschichtlich wichtigste unter diesen Schöpfungen Calvins war aber die in den Ordonnances ecclesiastiques niedergelegte kirchliche Gesetzgebung.

Das Programm dazu hat er in der Institutio aufgestellt, wo die Lehre von der Kirche schon in der ersten Ausgabe nach den Calvin eigentümlichen Grundsätzen dargelegt ist. Der Ausgangspunkt seiner Lehre war, wie schon Herzog in der 2. Auflage dieses Artikels hervorhebt, nicht wie bei Luther die Freiheit des Christenmenschen, sondern seine Abhängigkeit von der Gemeinschaft und sein Bedürfnis nach einer Erziehung und Zucht in der Religion und demgemäß beginnt auch die Entwicklung des Kirchenbegriffs im 4. Buch der Inst. von 1559 mit den Worten: „Weil unsre Roheit und Trägheit und die Schwachheit unseres Geistes äußerer Hilfe bedürfen, durch welche der Glaube entstehen und wachsen muß, so hat uns Gott solche Hilfe gegeben und diesen Schatz in der Kirche niedergelegt. Die Kirche ist unsre Mutter. Schon diese eine Benennung zeigt, wie nützlich und notwendig es ist, sie zu kennen. Denn wir können nicht anders ins Leben eingehen, als wenn sie uns in ihrem Schoße erzeugt, an ihren Brüsten ernährt und unter ihrer Obhut und Pflege hält, so lange bis wir, von diesem sterblichen Leibe befreit, den Engeln gleich sein werden." „Demgemäß hat Gott auch die Kirche einerseits mit einem von ihm eingesetzten Lehramt ausgerüstet, dem die Gläubigen Gehorsam zu leisten verbunden sind, und andererseits ihr auch Pflicht und Recht verliehen, Gesetze aufzustellen und die Kirchenzucht zu handhaben, weil keine Gesellschaft ohne Ordnung und Zucht bestehen kann." Er vergleicht die Lehre mit der Seele, die Zucht mit den Nerven, welche die Verbindung zwischen den verschiedenen Gliedern vermitteln und diese in Ordnung zusammenhalten. Doch soll sich die Kirchenzucht auf rein geistliche Strafen beschränken und durchläuft dabei verschiedene Grade, die von der privaten Ermahnung durch die öffentliche Rüge bis zur Ausschließung vom heiligen Abendmahl sich steigern. Aber sie soll nicht von den Geistlichen allein gehandhabt werden, wie denn auch erst in der aus Geistlichen und Laien gemischten Synode die legitime Vertretung derselben erblickt wird.

In diesem Sinne war auch in den Ordonnances eccles. die Leitung der Kirche einem doppelten Amte übertragen. Das eine war das der Prediger, deren Zahl auf 5 festgesetzt und durch 3 Hilfsgeistliche ergänzt war. Sie bildeten zusammen mit den theologischen Lehrern die Vénérable Compagnie, welche die Geistlichen zu wählen und die Lehre zu handhaben hatte. — Das andere war das Consistoire, welches das sittliche Leben zu überwachen und die sittliche Zucht auszuüben hatte. Es bestand aus den Geistlichen und 12 Laien, die vom Rat aus seiner Mitte gewählt werden sollten und hatte sich alle Donnerstage zur Ausübung seiner Funktionen zu versammeln. Die Gemeinde war also sowohl bei der Wahl ihrer Geistlichen wie der Laienältesten von jeder Mitwirkung ausgeschlossen. Sie war in Lehre und Leben völlig unter die Leitung einer Oberbehörde gestellt, zu deren Zusammensetzung sie nichts zu sagen und deren Verfügungen sie schlechthin als göttliches Gesetz hinzunehmen hatte. Dazu kam die Größe der dem Consistoire eingeräumten Befugnisse. Die gesamte Lebensführung der Bürgerschaft, sofern sie eben als Gesamtheit die Kirche bildete, ihre Handlungen, ihre Reden, ja ihre Meinungen waren unter seine Aufsicht gestellt. Den Mitgliedern sollte der Zutritt in jedes Haus offen stehen und nach einer Verfügung von 1550 sollte sogar in jedem Haus mehrmals im Jahre ein Besuch gemacht werden, um den Wandel und die Gesinnung der Bewohner zu prüfen. Fand sich etwas, das mit der christlichen Lebensregel im Widerspruch stand, so mußte es unnachsichtlich gerügt und nötigenfalls bis zur Exkommunikation bestraft werden. Außerdem sollten die Schuldigen, wenn es nötig schien, im Gegensatz gegen Calvins ursprüngliche Theorie, auch der weltlichen Obrigkeit zu weltlicher Bestrafung, die in Geldbezahlung oder Gefängnis bestand, angezeigt und die verhängte Strafe dann ohne Widerrede von ihr vollzogen werden. Die Sittenordnung, die in solcher Weise gehandhabt werden sollte, war von der größten Strenge und zeigt nicht nur den sittlichen Ernst Calvins, sondern auch seine gründliche Verkennung dessen, was die Aufgabe einer christlichen Obrigkeit und das Ziel einer christlichen Gestaltung des Volkslebens, ja was der Wille Gottes an die christliche Gemeinde ist. Unterschiedslos sind Sünden religiöser Art mit bürgerlichen Vergehungen auf die gleiche Linie gestellt und jeder theologische Widerspruch gegen die herrschende kirchliche Lehre zum Verbrechen gestempelt nach dem Grundsatz, daß durch die bürgerlichen Gesetze ebenso sehr die Ehre Gottes wie das Leben der Menschen geschützt werden müsse. Zu den mit Strafen belegten Dingen gehörten nicht nur Vergehungen gegen die Sitte und die Ehrbarkeit, sondern auch Sünden rein religiöser Art. Auf die Antastung der göttlichen Wahrheit war, wie auf den Hochverrat, der Tod durchs Feuer gesetzt; Lästerung des Namen Gottes sollte wie thätliche Vergreifung an den Eltern, Ehebruch und Unzucht mit Hinrichtung bestraft

werden. Auch die Vernachlässigung des Kirchenbesuchs war schwer bestraft, außerdem der Kleiderluxus, Vergnügungen wie Spiel und Tanz und dramatische Aufführungen; denn, sagt Calvin, ea est hominum pravitas, ut laetari nequeant quin Dei obliviscantur. Das ganze Leben sollte religiös bestimmt werden und zwar in streng asketischem Sinn. Es waren die Prinzipien des Mönchtums, aber angewandt auf das ganze Volksleben und diesem auferlegt nicht wie dort durch freie Übernahme seiner Verpflichtungen, sondern durch ein äußeres Gesetz, das die Kirche mit Hilfe des Staates zum Vollzug zu bringen und nötigenfalls durch sein Schwert durchzusetzen hatte. Dabei tritt, gerade was das Verhältnis zum Staate betrifft, der Widerspruch dieser Gesetzgebung mit dem eigenen kirchlichen Ideal Calvins aufs schärfste hervor. Wohl sollen sich Staat und Kirche in ihren Aufgaben gegenseitig unterstützen und fördern; aber ihre Funktionen sollen doch als verschiedenartig auseinandergehalten werden, sofern der Staat rein irdische Zwecke verfolgt, während die Kirche einem himmlischen Zwecke nachstrebt, und insbesondere soll der Staat nur dazu dienen, der Kirche bei der Durchführung der ihrigen den nötigen Beistand zu leisten, was aber keineswegs die Anwendung staatlicher Strafmittel zu Gunsten der Kirche in sich schließt. So zeigt, wie Galli a. a. O. richtig ausführt, die praktische Anwendung von Calvins kirchlichen Grundsätzen, „einen schreienden Gegensatz zu den in der Institutio gepredigten Prinzipien", indem von Anfang an sowohl für die Handhabung der Kirchenzucht wie der Lehre die Staatsgewalt in Anspruch genommen und sogar wie im Prozeß Servets die Entscheidung über die Lehrstreitigkeiten dem Magistrat übertragen wurde. Nur in dem der Kirche vorbehaltenen Recht der Exkommunikation und in der beharrlichen Weigerung, ein Einspruchsrecht des Magistrats in dieser Beziehung anzuerkennen, tritt die ursprüngliche Idee der Selbstständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat noch hervor, aber nur, weil ihm hier die Herrschaft der Kirche von der des Staates in ungebührlicher Weise beschränkt zu werden schien. Was also Calvin anstrebte, war eine Theokratie, in der neben dem echt evangelischen Geist auch alttestamentliche Gesichtspunkte und mönchische Ideale in Wirksamkeit traten, die infolgedessen sehr in Gefahr stand, die alte durch die Reformation beseitigte Hierarchie in neuer Form aufzurichten und deren Bekämpfung deshalb nicht nur aus Unbotmäßigkeit gegen die göttliche Ordnung, sondern auch aus einem berechtigten, ja christlichen Freiheitsgefühl hervorgehen konnte.

Trotz dieser Strenge erklärte die Bürgerschaft in der ersten Freude über Calvins Rückkunft einstimmig, sich den Ordonnances unterwerfen zu wollen; Calvin rühmt in seinen Briefen von 1541 und 1542, wie fleißig die Gottesdienste besucht würden und was für eine erfreuliche Frucht seiner Aussaat er bereits schauen dürfe. Auch der wirtschaftliche Aufschwung, der mit seiner Rückkehr verbunden war, erhöhte sein Ansehen. Er sorgte für größere Reinlichkeit und bessere Gesundheitspflege, reichte 1544 dem Rat einen ausführlichen Plan ein, wie die Tuch- und Sammtweberei in Genf eingeführt werden könnte, und war Mitglied der Kommission, die zur Prüfung der Chirurgen ernannt wurde (vgl. L. Elster, Calvin als Staatsmann, Gesetzgeber und Nationalökonom. Jbb. f. Nationalökonomie und Statistik, hgg. v. Hildebrand XVI, 1878 S. 163 ff.). Nach und nach rief aber doch die übertriebene Strenge der Verordnungen und noch mehr die Art, wie sie Calvin handhabte, einen steigenden Widerspruch hervor, der nicht nur aus weltlichen Motiven erklärt und den Gegnern zur Last gelegt werden darf, so vielfach auch sein offenes Hervortreten mit dem Streben nach sinnlicher Ungebundenheit in Verbindung stand. Die Grausamkeit sowohl der Strafen wie des Inquisitionsverfahrens war auch für damaligen Begriffe oft empörend. Die Folter, die man bei jeder Untersuchung anzuwenden pflegte, wurde durch Erfindung neuer Qualen verschärft. Es findet sich der Befehl, einige für schuldig gehaltene Personen so lange einzumauern, bis sie gestehen würden; „autrement finiront leurs jours à tel tourment" (Kampschulte 426). Zur Konstatierung der Vergehen wurde ein Spioniersystem eingerichtet, das für den privaten Verkehr und das gegenseitige Vertrauen höchst nachteilig wirkte. Selbst das Zeugnis von Kindern gegen die Eltern wurde angenommen und dem Anzeigenden war ein Anteil an den Strafgeldern zugesichert. Man zählt zwischen 1542 und 1546 58 Hinrichtungen und 76 Verbannungen. Während einer Pestkrankheit 1545 wurden in wenigen Monaten 34 Frauen auf die Anklage, daß sie durch Zaubermittel die Krankheit verbreitet hätten, verbrannt oder gevierteilt. Derartige Grausamkeiten riefen um so mehr die Mißbilligung hervor, als sich die Geistlichen selbst bei ähnlichem Anlaß eine arge Blöße gaben. Bei Ausbruch einer Pest 1543 weigerten sie sich, einen aus ihrer Mitte in das Pestlazarett zu senden und zwar eingestandenermaßen aus Furcht vor

der Ansteckung. Sie erklärten vor dem Rat, daß es allerdings ihre Pflicht wäre, dahin zu gehen: mais Dieu ne leur a donné la grace, d'avoir la force et constance pour aller au dict hospital, und der Rat mußte sich auf den Beschluß beschränken, daß man Gott bitten solle, daß er ihnen für die Zukunft einen besseren Mut geben möge. Zwar war Calvin von dem Befehl ausgenommen, da die Stadt seiner bedürfe; aber er stand doch an der Spitze der Protestation und hat sich jedenfalls nicht zu dem gefährlichen Dienst anerboten. Ein solcher Beweis von Schwäche stand mit der sonstigen Strenge und Härte in auffallendem Kontrast und gab denen, die mit dieser unzufrieden waren, den Mut, sich zu äußern. Ein weiterer Anlaß zum Mißvergnügen lag in der Begünstigung der Fremden, besonders der französischen Emigranten, die sich infolge der Anziehung Calvins immer zahlreicher in Genf niederließen und einen von den alten Bürgern mit Eifersucht beobachteten Einfluß ausübten. Schädlich für Calvin wirkte endlich die Isolierung, in der er sich lange Zeit den evangelischen Kirchen der Schweiz gegenüber befand. In Bern kam bald nach seiner Rückkunft ein einseitiger Zwinglianismus zur Herrschaft, dem er als Lutheraner verdächtig war; auch mit Bullinger konnte er sich nur allmählich verständigen, und in Basel galt der Name eines Calvinisten geradezu als Beschimpfung.

So bildete sich seit 1543 eine Partei der Unzufriedenen, die auch von auswärts unterstützt wurde und bald mit ihrer Opposition offen hervortrat. Bei manchen, wenn auch keineswegs bei allen, verband sich dieselbe mit der religiösen Opposition der sog. Libertiner, einer eben damals in Frankreich sich verbreitenden mystisch pantheistischen Denkweise, für die mit dem Gegensatz des Endlichen und Unendlichen auch der zwischen Gut und Böse zur bloßen Relativität herabsank und die auf diesem Wege die Ideale der Toleranz, der Liebe und der allgemeinen Gleichheit meinte verwirklichen zu können. Das wahre Geheimnis des Lebens, wurde gelehrt, sei die Erkenntnis, daß Gott alles und die Kreatur nichts sei; die Persönlichkeit sei ein bloßer Hauch, der vorübergehe und nicht bleibe; es gebe nichts außer dem Einen Geiste Gottes, der sich in allem auswirke: die Sünde sei nichts als der Wahn, daß man irgend etwas selbst thue und die Vergebung der Sünde bestehe in der Erkenntnis, daß alles, was wir thun, Gottes Werk ist (vgl. Ch. Schmidt, Les libertins spirituels, Bâle 1876; Jundt, Histoire du panthéisme populaire du moyen âge et au seizième siècle, 1885). Derartige Anschauungen wirkten in der Genfer Bürgerschaft um so gefährlicher, als vor der Einführung der Reformation fast gar nichts gethan worden war, den Sinn für das sittliche Wesen des Christentums zu wecken und ebenso reizte die überstrenge und unevangelische Art, mit der Calvin die christliche Sittlichkeit zu pflanzen bestrebt war, zur Unzufriedenheit und erleichterte den libertinistischen Ideen den Eingang. Es ergab sich daraus eine teils engere, teils weitere Verbindung zwischen der Partei der patriotischen Opposition und derjenigen der religiösen Emanzipation, infolge deren auch der Name der letzteren auf jene übertragen und auch ihre Anhänger Libertiner genannt wurden, während viele derselben mit den freigeistischen Grundsätzen derselben nichts gemein hatten.

Calvin bekämpfte zunächst die um sich greifende libertinische Irrlehre in einer Schrift: Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins, qui se nomment Spirituels 1545. Er führt ihren Ursprung auf einen gewissen Coppin aus Lille in Flandern zurück, der etwa vor 15 Jahren mit seiner Lehre aufgetreten war, später aber durch einen Anhänger Quintin an Ansehen überholt wurde und schätzt die Zahl ihrer Anhänger auf 4000. Die Gefahr für den Protestantismus erschien ihm um so größer, als sie wie dieser sich auf die Schrift beriefen und die Mißbräuche der katholischen Kirche verurteilten. „Ihr einziger Zweck geht dahin, den Himmel und die Erde mit einander zu vermischen, alle Religion zu vernichten, alle Erkenntnis zu zerstören, das Gewissen zu ertöten und jeden Unterschied zwischen Mensch und Tier auszutilgen." Doch hatte die theoretische Widerlegung keinen nachhaltigen Erfolg. 1547 wurde ein Bürger von Genf, Jacques Gruet, hingerichtet, weil man Papiere bei ihm fand, die die frechsten Lästerungen gegen Christus enthielten und den Plan einer gegen Calvins Leben gerichteten Verschwörung zu verraten schienen.

Der Kampf mit dem politischen Libertinismus begann mit der Verurteilung des angesehenen Bürgers Pierre Ameaux, der durch beharrliches Fernbleiben vom Gottesdienst und sonstige Kundgebung seine Unbotmäßigkeit gegen die Gesetze offen zur Schau getragen hatte. Er wurde mit seiner ihm gleichgesinnten Frau ins Gefängnis gesetzt, aber vom Rat der 200 zum Trotz gegen diese Verurteilung sofort in die Regierung gewählt. Calvin verlangte, weil ihn Ameaux öffentlich der falschen Lehre beschuldigt

hatte, daß entweder diese Anklage untersucht oder der Ankläger zur öffentlichen Abbitte genötigt werde. Der Rat hob nach langen Verhandlungen die auf Ameaux gefallene Wahl auf und verurteilte ihn zu der von Calvin geforderten Abbitte. Er mußte, nachdem er im Hemd und bloßen Füßen, von Gerichtsdienern durch die Stadt geführt worden war, auf dem großen Platz niederknieen und mit lauter Stimme um Vergebung seines Fehlers bitten, eine Strafe, die natürlich nur dazu führte, daß sich die Erbitterung gegen Calvin um so lauter und drohender Luft machte. Ein noch gefährlicherer Gegner entstand für Calvin ungefähr gleichzeitig in seinem früheren Freunde Ami Perrin, der einst als Abgeordneter nach Straßburg gesandt worden war, um ihn zur Rückkehr nach Genf zu bewegen, jetzt aber aus Unwillen über den gegen die Bürgerschaft ausgeübten Zwang, an die Spitze seiner Gegner trat. Trotzdem er die Stellung eines Oberhauptmanns der Republik und bald darauf die eines Syndikus bekleidete, wurde er wegen seiner Beteiligung an einer Tanzbelustigung im April 1546 bestraft; sein Schwiegervater, Favre, gehörte ohnehin zu Calvins erbittertsten Feinden und verpflanzte seinen Haß auch auf Perrins Frau, die, als ihr Vater wegen seiner Schmähreden ins Gefängnis abgeführt wurde, Calvin zurief: „Elender Mensch! du willst die Favres zu Grunde richten und unser Blut trinken! Sei gewiß, du wirst noch vor uns Genf verlassen müssen." Die Erbitterung, die durch die bereits erwähnte Hinrichtung Gruets noch vermehrt wurde, erreichte 1547 ihren Höhepunkt. Im Rat der 200 hielten sich die Parteien das Gleichgewicht und die Libertiner, die ihres Sieges sicher zu sein glaubten, verhöhnten die Gesetze durch offenen Ungehorsam; gegen Calvin wurden die Hunde gehetzt und als sich Calvin mit seinen Kollegen in feierlichem Aufzug vor den Rat der 200 begeben wollte, um den sofortigen Vollzug der Sittengesetze zu verlangen, wurde er mit wildem Geschrei von einem Volkshaufen hin und her gezerrt und mit dem Tode bedroht. In der Ratsversammlung schien es zum Handgemenge zu kommen; doch gelang es Calvin, durch sein mutiges Dazwischentreten das Blutvergießen zu verhindern und schließlich durch eine gewinnende Rede die Versöhnung wiederherzustellen, so daß ihn der Rat sogar mit dem Anerbieten entließ, ihm ein namhaftes Geschenk zu machen und seinen Gehalt zu erhöhen. Doch dauerte die Versöhnung nur kurze Zeit, da die Wahlen von 1549 die Macht der Gegner wieder stärkten und eine neue Streitfrage den Konflikt verschärfte. Der Streit spitzte sich auf die Frage zu, ob der Rat oder die Geistlichkeit das Recht der Exkommunikation auszuüben befugt sei. Ein Mitglied der Regierung, Philibert Berthelier, dessen Vater sich um die Befreiung der Stadt die höchsten Verdienste erworben und im Kampf für dieselbe den Tod gefunden hatte, wurde vom Abendmahl ausgeschlossen, hauptsächlich aus dem Grunde, weil er sich weigerte, das Recht der Exkommunikation den Geistlichen einzuräumen. Er wandte sich an den Rat, der den Beschluß der Geistlichkeit annullierte und sie aufforderte, Berthelier zum Abendmahl zuzulassen. Aber Calvin erklärte, lieber sterben zu wollen, als in dieser Frage einen Fußbreit nachzugeben. Als der Rat den Beschluß faßte, daß Berthelier bei der Herbstkommunion des Jahres 1553 wieder zum Abendmahl zugelassen werden sollte, begab sich Calvin selbst in den Rat, legte ihm in eindringlicher Rede die Notwendigkeit dar, die kirchliche Ordnung aufrecht zu erhalten und rief mit lauter Stimme Gott und seine heiligen Engel zu Zeugen an, daß er eher den Tod erleiden werde, als so schamlos das heilige Mahl zu entweihen. Er sprach den Entschluß aus, Berthelier, wenn er kommen würde, sogar vom Abendmahlstisch zurückzuweisen, und nur die Nachgiebigkeit des Rats, der Berthelier noch im letzten Augenblick veranlaßte, vom Gottesdienste fernzubleiben, verhinderte, daß es mitten in der Kirche und bei der heiligen Feier selbst zum Kampfe kam. Die Kirchen von Zürich, Basel und Schaffhausen, die über die Angelegenheit befragt wurden, hüteten sich, in ihren Gutachten auf Calvins Seite zu treten; aber sein wachsender Anhang im Rat nötigte schließlich Berthelier, am 25. Oktober 1554 mit der Geistlichkeit Frieden zu machen, worauf auch der Rat am 24. Januar 1555 Calvins Auffassung anerkannte.

Es war Calvins Taktik, sich durch eine möglichst zahlreiche Einbürgerung von Fremden, die ihm meist unbedingt ergeben waren, seine Anhängerschaft zu verstärken, während sich die Libertiner ihrerseits durch Übermut und Familienherrschaft unbeliebt machten. Allein in der kurzen Zeit von 1549 bis 1554 wurde 1376 Fremden die Niederlassung in Genf bewilligt und mehr als die Hälfte von ihnen ins Bürgerrecht aufgenommen. Auch dieser Zufluß der Fremden war für die patriotische Partei eine Quelle immer neuer Verstimmung und Erbitterung. Sie klagte, trotzdem er Handel und Wohlstand hob und dem geistigen Leben einen ungeahnten Aufschwung verlieh,

über die dadurch veranlaßte Verteuerung der Lebensmittel und über die Verwendung des Almosens an die herzuströmenden Fremden, durch welche die eigenen Armen verkürzt würden. Aber auch hier siegte die eiserne Energie Calvins. Er setzte es durch, daß in einer einzigen Sitzung 1555 über 60 neue Bürger aufgenommen und dadurch die Neuwahl des Großen Rates zu einem ihm günstigen Austrag gebracht wurde. Als die unzufriedenen Gegner ihrem Mismut in einem an sich wenig gefährlichen Auflauf Luft machten, der kaum eine Stunde dauerte und in dem ein einziger unschädlicher Schlag geführt wurde, 16. Mai 1555, wurde dieser Auflauf von Calvin und seiner Partei als der Versuch einer allgemeinen Empörung gegen die Regierung dargestellt und den Gegnern der Plan untergeschoben, die Franzosen in der Stadt zu ermorden. In einem höchst tumultuarischen Verfahren wurde über fünf Häupter der Gegenpartei die Todesstrafe ausgesprochen und an zwei derselben, die im Vertrauen auf ihre Unschuld in der Stadt geblieben waren, auch wirklich vollzogen. Das Geständnis war ihnen durch wiederholte und verschärfte Tortur abgezwungen worden. Man muß Calvins Briefe aus dieser Zeit lesen, um von der unbarmherzigen Härte, die in ihm wohnte, einen Eindruck zu bekommen. Er beklagt sich über die Langsamkeit und Bedächtigkeit, womit der Rat den Prozeß führe. Er kann von zweien, die nicht gestehen wollten, schreiben: Nun wir werden sehen, was für Geständnisse die Folter ihnen in zwei Tagen wird abgezwungen haben, und erblickt in der Ungeschicklichkeit des Henkers, durch welche die Todesqual für einen der Unglücklichen schauerlich verlängert wurde, une volonté speciale de Dieu. Den Verbannten wurde noch 1560 die Bitte um Auslieferung ihres Vermögens abgeschlagen (Opp. XVIII Ep. 3282. Roget, IV, 279 ff.). Aber mit dieser Niederwerfung der Gegner war der Sieg Calvins vollständig errungen. Er stand von da an einem Gemeinwesen gegenüber, das sich der ihm auferlegten Zucht und Ordnung in willigem Gehorsam beugte und das theokratische Ideal, das ihm vorschwebte, zu Gestalt und Leben kommen ließ. Und niemand wird leugnen, daß die damit erreichte Umwandlung für Genf einen unermeßlichen Gewinn und Segen gebracht hat. Das dadurch gegründete kirchliche Gemeinwesen hat auf mehr als ein Jahrhundert hinaus die Leuchte und das Bollwerk der evangelischen Kirche für den romanischen Westen bilden und zugleich in sich selbst eine Regsamkeit des kirchlichen und des wissenschaftlichen Lebens erzeugen können, in dem ihm kaum eine andre Stadt gleich gekommen ist.

IV. Theologie und theologische Kämpfe. Noch mehr als durch seine kirchliche Organisation hat Calvin als Theologe auf den Geist der an ihn sich anschließenden Kirche gewirkt, und es war vor allem seine Theologie, wodurch die disparaten Bestandteile des außerdeutschen wie des von der lutherischen Kirche sich ablösenden deutschen Protestantismus zu einer selbstständigen Kirchengemeinschaft gesammelt und zu einer bestimmten Lehreinheit gebracht worden sind. Unter den theologischen Schriften Calvins bleibt bis ans Ende die bedeutendste die Institutio. Er hörte auch in Genf mitten unter den Arbeiten und Kämpfen seiner dortigen Wirksamkeit nicht auf, an ihr weiter zu arbeiten, sie wissenschaftlich zu vervollkommnen und sie so zu dem großartigsten Denkmal evangelischer Lehrbildung zu machen, das die Reformationszeit hervorgebracht hat. Das Ergebnis dieser Arbeiten war die letzte Ausgabe von 1559, in der die bisherige Einteilung nach fortlaufenden Kapiteln aufgegeben und der Stoff in die vier Bücher eingeordnet ist: De cognitione Dei creatoris, — de cognitione Dei redemptoris in Christo, — de modo percipiendae Christi gratiae, — de sancta ecclesia catholica. (Opp. II, Handausgabe von Tholuck, 2. Aufl, 1846. Über das Verhältnis der verschiedenen Bearbeitungen zu einander s. Köstlin, ThStK 1868 I). In dieser letzten Gestalt hat das Werk die dogmatische Entwicklung der reformierten Kirche fast zwei Jahrhunderte lang vollständig beherrscht und ist zugleich mit seiner reichen exegetischen Begründung und seiner scharfsinnigen Widerlegung der römischen und der schwarmgeistischen Irrtümer die hauptsächliche Rüstkammer gewesen, aus der die reformierten Theologen, besonders in Frankreich sowohl für ihre praktischen Aufgaben wie für ihre Polemik die geeignete Anleitung holen konnten. Dabei stehen überall die dogmatischen Bestimmungen mit dem religiös praktischen Leben und seinen Aufgaben im engsten Zusammenhang und auch durch diese stets festgehaltene Verbindung von Dogmatik und Ethik hat der praktische Geist Calvins auf die Richtung der reformierten Theologie bestimmend fortgewirkt (vgl. Theod. Zwinger, Theatrum sapientiae divinae coelestis e Jo. Calvini Institutione analysi continua repraesentatum Basileae 1652; Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik, I, 1854 S. 99 ff.; Loofs, Leit-

faden der Dogmengeschichte, 3. Aufl. S. 427ff.; Lobstein, Die Ethik Calvins in ihren Grundzügen entworfen, 1877. Eine kurze Zusammenfassung der Glaubenslehre enthält auch die Abhandlung von 1552: Le sommaire du vieil et nouveau testament, vgl. Douen, Bull. hist. et litt., 1894 S. 465ff.). Ebenso wichtig wie dieses dogmatische Hauptwerk sind Calvins exegetische Schriften. Sie erstrecken sich auf fast sämtliche Bücher des Alten wie des Neuen Testaments und dürfen wegen ihrer Verbindung von philologisch-historischer und praktisch-erbaulicher Auslegung und ihres Bemühens, neben der Erklärung des Einzelnen auch dem Zusammenhang des Ganzen und dem psychologischen Verständnis der Schriftsteller gerecht zu werden, als die reifste Frucht der reformatorischen Exegese betrachtet werden. Eine Übersicht über ihre Reihenfolge ist am besten geeignet, die rastlose Arbeit Calvins auch auf diesem Gebiet zu veranschaulichen. Dem in Straßburg herausgegebenen Kommentar zum Römerbrief folgte 1546 und 1547 der zu den beiden Korintherbriefen, 1548 die Auslegung der Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser und Thimotheus, 1549 die des Titus- und Hebräerbriefs, 1550 die des Jakobus- und der Thessalonicherbriefe, 1551 folgte Jesajas, 1552 u. 1554 die Apostelgeschichte, 1553 die commentarii in harmoniam ex tribus evangelistis Matthaeo, Marco et Luca compositam sowie der zu Johannes, 1554 das 1. Buch Moses, 1557 die Psalmen und Hosea, 1559 die zwölf kleinen Propheten, 1561 Daniel, 1563 der Kommentar in quatuor reliquos Mosis libros in formam harmoniae digestus und die praelectiones in librum Jeremiae et lamentationes, 1564 vollendete Calvin noch das Buch Josua, das indessen erst nach seinem Tode herausgegeben wurde. Schon früher wurden übrigens die Kommentare nicht von ihm selbst, sondern einem seiner Schüler aber unter seiner Aufsicht herausgegeben. Eine Ergänzung zu den exegetischen Schriften bildeten die gleichfalls von den Freunden niedergeschriebenen Predigten Calvins, die schon zu seinen Lebzeiten in großer Zahl veröffentlicht wurden und weithin in Frankreich als Erbauungsschriften wirksam waren, in ihrer Mehrzahl aber handschriftlich aufbewahrt und erst in der Braunschweiger Ausgabe zum Druck gebracht sind (die Commentare zum NT. und den Psalmen neu abgedruckt von Tholuck, Halle 1831ff. Vgl. Tholuck, Die Verdienste Calvins als Ausleger der heiligen Schrift. Vermischte Schriften II, S. 330ff. Berger, La bible au XVI. siècle 1879 p. 115ff.; Schaff, Calvin as a Commentator. Presbyt. Review 1892 462f.).

Was Calvins Theologie selbst betrifft, so läßt sich ihre Eigentümlichkeit dahin bestimmen, daß durch ihn der von Zwingli aufgestellte Typus evangelischer Lehrbildung einerseits biblisch vertieft und bereichert, andererseits aber auch kirchlich verengt und von den dort gegebenen Ansätzen einer freieren und selbstständigeren Entfaltung des evangelischen Prinzips zum strengen Augustinismus zurückgelenkt worden ist. Diese Verengerung zeigt sich vor allem in dem Begriff der Offenbarung und in der Lehre von der heiligen Schrift. Der Gedanke einer allgemeinen, auch den Heiden zugewandten Offenbarung, der dem humanistischen Sinn Zwinglis so teuer war, ist bei Calvin ganz hinter den der biblisch positiven Offenbarung zurückgetreten, und auch die Kirchenväter sind von ihm viel mehr als von jenem als deren Dolmetscher beigezogen, wobei immerhin auch Calvin in Bezug auf die Wahrheitserkenntnis der Heiden die Anerkennung hat: Quum omnis veritas ex Deo sit, si quid scite et vere ab impiis dictum est, non debet repudiari, quia a Deo profectum est (zu Tit 1, 12). Im allgemeinen aber gilt ihm der Grundsatz: „Der Glaube kann vom Wort so wenig getrennt werden, als die Strahlen von der Sonne". Tolle verbum et nulla jam restat fides (Inst. III, 2. 6). In diesem Sinn hat Calvin von der zweiten Bearbeitung der Institutio an die Lehre von der Autorität und der Eingebung der Schrift als Grundlage der Dogmatik ausführlich entwickelt. „Unser Wissen", sagt er I, 8, 4, „darf nur darin bestehen, daß wir mit demütiger Gelehrigkeit annehmen und zwar ausnahmslos annehmen, was in der heiligen Schrift niedergelegt ist." „In der Schrift allein giebt Gott Zeugnis von sich selbst. Wer also die wahre Religion in sich will lebendig werden lassen, muß mit dieser himmlischen Lehre den Anfang machen und keiner wird auch nur im Geringsten die gesunde Lehre kosten können, als wer ein Schüler der Schrift geworden ist." Allerdings hat Calvin, indem er als der erste unter den Reformatoren die Lehre von der Autorität der heiligen Schrift an die Spitze des Systems stellte, dieser Autorität auch zuerst in seiner Lehre vom Testimonium spiritus sancti diejenige religiöse Begründung gegeben, die von da an für die Lehre von der heiligen Schrift in beiden Konfessionen maßgebend blieb. Die Schrift, das ist der Sinn dieser Begründung, bewährt sich als eine nicht bloß äußerlich und durch willkürliche Satzung auferlegte Autorität,

sondern als das Wort Gottes dadurch, daß durch sie der Geist Gottes selbst in unmittelbarer Erfahrung dem Herzen über die Wahrheit ihres Inhalts Zeugnis ablegt, so daß nun diese Wahrheit wie das Licht von der Finsternis oder das Weiße vom Schwarzen sich von unserm sonstigen Erfahrungsinhalt abhebt. Aber kraft dieser inneren Beglaubigung soll nun die Schrift für den Glauben diejenige Autorität sein, der sich der Christ schon um ihrer formalen Geltung willen unbedingt unterzuordnen hat. Er weiß, daß sie hominum ministerio ab ipsissimo Dei ore ad nos fluxisse und daß es mithin für den Christen keinen anderen Weg zur Wahrheit giebt, als die gehorsame Beugung unter ihre Aussprüche. Selbst Lehren, die wie die von der Prädestination mit den Postulaten des Glaubens im Widerspruch zu sein scheinen, müssen, weil sie sich in der Schrift nachweisen lassen, unbedingt als Glaubenssätze im strengsten Sinn des Wortes anerkannt werden. Auch der Unterschied zwischen der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Erkenntnisstufe wird, so fruchtbare Ansätze für dessen Würdigung auch Inst. II, 11 enthalten sind, durch den Grundsatz wieder aufgehoben, das alles, was Gott jemals in seinem Worte geboten oder als Vorbild aufgestellt hat, in der Kirche aller Zeiten als Gebot und Vorbild festgehalten werden müsse. Die ganze Autorität der Schrift würde ihm dahinfallen, wenn man nicht mit dem AT. den Haß gegen die Feinde Gottes als eine Pflicht der Frommen ansähe. Selbst den Wunsch gegen Babel Ps 137, 8. 9 soll der Christ als nachahmenswert anerkennen. So macht Calvin mehr als irgend ein anderer der Reformatoren Ernst mit der Schriftautorität; ja man kann ihn insofern als den eigentlichen Begründer dieser Lehre betrachten, als er zuerst mit methodischer Klarheit die Aufgabe erfaßt hat, die durch die Reformation proklamierte Unabhängigkeit der Kirche von der Tradition mit einer gesetzlichen Regelung der Lehre und des Lebens zu verbinden. Aber er verändert damit auch die Auffassung dieser Autorität in einem Sinne, der die Schrift aus einem Heils- und Gnadenzeugnis zu einem äußerlich bindenden Gesetz für Lehre und Leben umwandelt und hat dazu angeleitet, auch die Unvollkommenheiten der alttestamentlichen Religionsstufe in die christliche Glaubens- und Sittenlehre als integrierende Bestandteile hineinzunehmen (vgl. D. Moore, Calvins doctrine of Holy scripture. Presb. Rev. 1893 S. 49ff.). Einen ähnlich gesetzlichen Zug trägt Calvins Heilslehre. Wohl ist der ganze Besitz der Gnade auf den Glauben gegründet, der in seiner rechtfertigenden Wirkung zugleich auch die Kraft der poenitentia, des Heiligungskampfes in sich schließt. Aber nicht nur wird die Heiligung bestimmter als es in der bisherigen reformatorischen Lehre der Fall war, als der eigentliche Zweck der Erlösung dargestellt, sondern sie wird auch ihrem Inhalt nach ausdrücklich durch das in der Schrift geoffenbarte Gesetz Gottes normiert, nur daß dem Gläubigen der Zwang desselben in freien Gehorsam umgewandelt und seine Schrecken durch Christi Genugthuung überwunden sind (Inst. III, 19, 2. 4).

In der Auffassung des hl. Abendmahls wußte sich Calvin anfangs mit Luther mehr in Übereinstimmung als mit Zwingli, insofern ihm wie diesem die reale Gemeinschaft mit Christus und zwar nicht nur nach seiner Gottheit, sondern auch nach seiner verklärten Menschheit die Hauptsache in der Feier war. In diesem Sinne lehrte er eine durch den sakramentalen Genuß vermittelte wirksame Gegenwart Christi. Aber die äußeren Elemente bleiben dabei nur die Zeichen und Pfänder, während die in ihnen dargestellte Gnade nicht durch sie, sondern durch den hl. Geist, der überhaupt das ganze Heilswerk Christi für die Gläubigen vermittelt, mitgeteilt wird. Auf die Frage, warum Christus in den Sakramenten gesucht werden müsse, sagt der Catechismus Genevensis (Niemeyer S. 161): Intelligo, non esse visibilibus signis inhaerendum, ut salutem ex sacramentis petamus vel affixam illic conferendae gratiae virtutem imaginemur ac inclusam; quin potius adminiculi loco habendum esse signum, quo recta ad Christum dirigamur, salutem ab ipso et solidam felicitatem petituri (vgl. M. Usteri, Calvins Sakramentsbegriff und Tauflehre. ThStK 1884 p. 417ff.). Von der ersten Auflage der Inst. an wird betont, daß wie das Brot den Leib, so das Abendmahl die Seele zu ernähren bestimmt ist, nicht durch stoffliche Mitteilung des Leibes Christi im lutherischen Sinn, sondern durch die Darbietung dessen, „was uns Christus in seinem Leibe als Wohlthat geleistet hat". Wie ein Hausvater speist Gott durch das Abendmahl die Seelen der Gläubigen, indem er ihnen Christus mit der Fülle seiner Güter als Nahrung zur Unsterblichkeit darreicht. Brot und Wein sind die signa, quae invisibile alimentum, quod percipimus ex carne et sanguine Christi, nobis repraesentant und durch die uns Gott gewiß machen will, corpus Domini sic pro nobis semel esse immolatum, ut nunc eo vescamur ac ves-

cendo unici illius sacrificii efficaciam in nobis sentiamus, sanguinem ejus sic pro nobis semel fusum, ut sit nobis perpetuus potus. So ist der Inhalt des Sakraments kein anderer als die Vergegenwärtigung und Zusicherung der in Christo vollbrachten geschichtlichen Erlösung; aber durch diese Erlösung ist eine nicht bloß geschichtlich und durch den Glauben an ihre Wirkung vermittelte, sondern reale Gemeinschaft mit Christus gestiftet, zu der die Gläubigen eben durch die Einsetzungsworte eingeladen werden: Quod accipere jubet, significat nostrum esse; quod edere jubet, significat unam nobiscum substantiam fieri quod de corpore praedicat pro nobis esse traditum, de sanguine pro nobis effusum, in eo docet, utrumque non tam suum esse quam nostrum, quia utrumque non suo commodo, sed in salutem nostram et sumsit et posuit (Inst. IV, 17, 1. 3). Dabei wird im Anschluß an griechische Lehrer auch dem Fleische Christi die eigentümliche Bedeutung zugesprochen, das Fleisch zur Unsterblichkeit zu nähren, aber in dem Sinn, daß auch hier der Geist das Band bleibt, wodurch die Gemeinschaft vermittelt und alles, was Christus ist und hat, auf uns übergeleitet wird (IV, 17, 12).

Am deutlichsten zeigt sich die Eigenart Calvins in seiner Behandlung und Betonung der Prädestinationslehre. Dieselbe war allerdings mit der gleichen Bestimmtheit auch von Luther und von Zwingli ausgesprochen; aber bei Calvin erhält sie, und zwar in ihrer Ausdehnung auch auf die Vorherbestimmung zur Verdammnis, die Bedeutung eines eigentlichen Glaubensartikels, der schon deshalb, weil er in der Schrift bezeugt ist, öffentlich gelehrt werden muß (Inst. II, 4, 3) und darum bereits im ersten Katechismus von 1536 Aufnahme fand. In der Institutio wird die Lehre allerdings noch nicht, wie bei Beza und den späteren reformierten Dogmatikern, an die Spitze des Systems gestellt, sondern erst am Schluß der Lehre von der Heilsordnung (Inst. III, cap. 21—24) ausgeführt; aber sie wird doch von Anfang an mit der Idee Gottes in die engste Verbindung gebracht, insofern es ebenso sehr im Wesen der Gloria Dei liegen soll, sich in der Bestrafung der Bösen, wie in der Beseeligung der Erwählten zu offenbaren, und insofern durch sie allein die religiöse Grunderfahrung von der absoluten Machtvollkommenheit Gottes wie von der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit zur vollen Geltung gebracht schien. Die Lehre selbst erhält in der letzten Redaktion der Institutio folgende Fassung: Non pari conditione creantur omnes; sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Deus occulto consilio libere quos vult elegit, aliis rejectis. Dicimus aeterno et immutabili consilio Deum semel constituisse, quo solim assumere vellet in salutem, quos rursum exitio devovere (Inst. III, 21, 5. 7, vgl. A. Schweizer, Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche I, 1854 S. 150 ff.).

Dem alle Seiten der evangelischen Lehre gleichmäßig umspannenden Reichtum von Calvins dogmatischem Denken, entsprach auch der Umfang seiner Polemik. Wie in Bezug auf seine kirchlichen Grundsätze, so duldete er auch gegen seine Dogmatik keinerlei Widerspruch und behandelte ihre Gegner wie die seines kirchlichen Systems ohne weiteres als Feinde Gottes, zu deren Überwindung ihm kein Mittel zu gewaltsam war. In erster Linie war naturgemäß seine Polemik gegen die katholische Kirche gerichtet, deren Bekämpfung denn auch ein großer Teil seiner Streitschriften, sowie zahlreiche Ausführungen der Institutio gewidmet waren. In dem einen Jahr 1543 erschienen drei diesem Zweck dienende Schriften, die eine gegen die Sorbonne, die 1542 28 Glaubensartikel aufgestellt und durch den König hatte genehmigen lassen, eine andere gegen den holländischen Theologen Albert Pighius, der mit Calvin dem Gespräch zu Worms 1540 beigewohnt und dort einen nicht ungünstigen Eindruck auf ihn gemacht hatte, jetzt aber ihn durch eine gegen seine Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens gerichtete Schrift zu einer scharfen Entgegnung veranlaßte; die dritte, von vorwiegend satirischer Art, war die später oft wieder abgedruckte und von Martin Chemnitz ins Lateinische übersetzte Schrift: Avertissement très utile du grand profit qui reviendrait à la Chrestienneté s'il se faisait inventaire de tous les corps saints et reliques qui sont tant en Italie qu'en France, Allemagne, Hespagne, et autres Royaumes et pays. 1543 Opp. VI, 405 ff. „Der Grundfehler," heißt es darin „und gleichsam die Wurzel des Übels war, daß man es unterließ, Jesus Christus in seinem Wort, seinen Sakramenten und seinen geistlichen Gaben zu suchen, und statt dessen sich an seine Kleider, Hemden und Tücher hielt und die Hauptsache hintansetzte, um dem Nebensächlichen nachzujagen." Unter den späteren Streitschriften gegen den Katholizismus verdient noch die Schrift gegen das Tridentinische Konzil: Acta synodi Tridentinae

cum antidoto 1547 Erwähnung, worin die bis dahin erlassenen Beschlüsse dieser Versammlung eingehend geprüft und wiederlegt werden (Opp. VII, 365).

Innerhalb des protestantischen Lagers war es zuerst der Humanist Sebastian Castellio, der wegen seines Widerspruchs gegen Calvins Lehre dessen gewaltige Hand zu spüren bekam. (S. d. A.) Er wurde seines Schulamtes entsetzt und aus der Stadt verbannt, weil er das Hohelied für ein erotisches Gedicht erklärt und den Geistlichen Hochmut und Eigennutz vorgeworfen hatte. Noch härter war Calvins Verfahren gegen den allerdings als Charakter ungleich unwürdigeren Hieronymus Bolsec (s. d. A. oben S. 281, 11 ff.). Für Calvin war der Angriff Bolsecs die Veranlassung, daß er seine Prädestinationslehre in klarer Formulierung zusammenfaßte und die gesamte Geistlichkeit von Genf ausdrücklich auf sie verpflichtete. In einer Congregation, die einige Tage vor Bolsecs Ausweisung stattfand, legte er den Geistlichen seine Ansicht von der Erwählungslehre ausführlich dar und veranlaßte sie ihre Zustimmung dazu auszusprechen (VIII, 85 ff.). Das Ergebnis der Verhandlungen war der Consensus Pastorum Genevensis Ecclesiae De aeterna Dei Praedestinatione, eine von C. verfaßte Gesamterklärung der Genfer Geistlichkeit über die Prädestinationslehre, die am 1. Januar 1552 dem Magistrat eingereicht wurde. Dieser ließ nach einigem Zögern die Erklärung als „hochwichtig und wohl begründet" zum Abdruck bringen und gab damit für die Genfer Kirche der Lehre die von C. ihr zugesprochene Bedeutung eines für die Zugehörigkeit zur Kirche entscheidenden Glaubensartikels, wie sie Calvin selbst in seiner Vorrede zu der französischen Übersetzung des Bekenntnisses ausdrücklich nannte (VIII, 257 not.).

Am bekanntesten sowohl durch die Persönlichkeit des Gegners wie durch den schauerlichen Ausgang ist der Kampf mit Michael Servet (s. d. A.). Calvin hatte dessen Lehre schon früh wegen ihrer pantheistischen Tendenz, so wenig er anfangs auf die dogmatischen Ausdrücke Gewicht legte, als dem christlichen Glauben widersprechend verurteilt und bereits 1546 an Viret geschrieben: „Sollte Servet nach Genf kommen, so würde ich ihn, wenn meine Autorität noch etwas gilt, nicht lebendig wegziehen lassen". Auch in der gegen die spiritualistischen Freigeister seiner Zeit gerichteten Schrift (De scandalis von 1550) hatte Calvin den Servet (Villanovanum) unter die „Cyklopischen Verächter des Evangeliums" gezählt, „die nicht nur verdammenswerte Schmähungen gegen den Sohn Gottes ausstoßen, sondern sich in Bezug auf das Leben der Seele auf die Stufe der Hunde und der Schweine stellen". 1553 kam nun Servet wirklich nach Genf, und zwar auf der Flucht vor dem erzbischöflichen Gericht von Vienne, dem er von Calvin selbst als Verfasser der vor kurzem erschienenen Restitutio Christianismi denunziert worden war. Bei seiner Ankunft war der Streit mit den Libertinern auf seinem Höhepunkt angelangt und die Libertiner hofften auf einen baldigen Sieg. Doch ist es eine unbegründete Vermutung, daß Servet auf diesen Sieg gerechnet und sich deshalb nach Genf begeben habe, um ihn abzuwarten und für sich auszubeuten. Er wollte sich nachweislich nur kurze Zeit in der Stadt aufhalten und wartete nur auf ein Schiff, das ihn über den See bringen sollte, und eben während dieser Zeit wurde er auf Betrieb Calvins gefangen genommen und die Anklage auf Häresie gegen ihn ins Werk gesetzt, 12. August 1553. Es machte Calvin keinen Skrupel, daß er mit diesem Verfahren das Verfolgungssystem seiner katholischen Gegner acceptierte. Vielmehr erschien es ihm, wie er später sagt, als heilige Pflicht, den Mann, der Gottes Ehre so freventlich verletzt und so viele Irrtümer in die Welt hinausgestreut hatte, zur Strafe zu ziehen und für die Zukunft unschädlich zu machen. Aber es bleibt immer ein Makel für Calvin und für das ganze von ihm vertretene kirchliche System, wie hier ein von der katholischen Inquisition verfolgter Flüchtling auf seiner Durchreise in der protestantischen Stadt festgehalten, vor die weltliche Behörde als vor das kompetente Gericht geschleppt und von den gleichen Männern, die der katholischen Kirche gegenüber die Freiheit der Schriftforschung vertraten, wegen seiner abweichenden Auslegung zum schauerlichen Tode verurteilt wurde. Auch der Prozeß, der nun gegen den Angeklagten geführt wurde, gereicht Calvin keineswegs zur Ehre. Er begnügte sich nicht mit solchen Anklagen, die eine offenbare Lossagung vom christlichen Glauben enthielten, sondern legte auch auf exegetische Äußerlichkeiten Gewicht, wie den Umstand, daß Servet die Schilderung des A.T.s von der besonderen Fruchtbarkeit Palästinas eine Übertreibung genannt und die Weissagung vom Knechte Gottes, ohne die Beziehung auf Christus zu leugnen, auf Cyrus gedeutet habe. Es handelte sich für Calvin neben der dogmatischen Frage auch um die Existenz seines kirchlichen Werkes in Genf. Eine Frei-

sprechung Servets wäre der Sieg der ganzen libertinischen Partei und die Niederlage, nicht nur der Person Calvins, sondern seiner Theokratie gewesen, und um dieses zu verhindern, glaubte er jedes Mittel benützen zu dürfen, das dem Gegner zum Falle gereichen konnte. Er setzte es durch, daß ihm der von ihm begehrte Advokat verweigert wurde und griff auch persönlich mit allem ihm zu Gebote stehenden Nachdruck in den Gang des Prozesses ein. Schließlich teilte Calvin, um die Verantwortnng für die Verurteilung nicht allein zu tragen und die Richter für dieselbe geneigter zu stimmen, die Verhandlungen den befreundeten Kirchen in Zürich, Basel und Straßburg mit, und er hatte die Genugthuung, daß deren Antworten einstimmung die Hinrichtung Servets forderten, da gegen einen solchen Feind keine Nachsicht geübt werden dürfe. Einzig die Basler verwandten sich für eine mildere Behandlung. Bullinger schreibt: „Der Herr hat euch den Spanier in eure Hände gegeben, wenn ihr ihn nach Verdienst belohnt, so wird die ganze Welt sehen, daß man bei euch in Genf die Lästerer haßt und hartnäckige Ketzer zur Ehre der göttlichen Majestät mit dem Schwert zu bestrafen weiß". Diese Gutachten gaben in Genf den Ausschlag. Das Urteil des Gerichts lautete auf den Tod durch den Scheiterhaufen und wurde am Tage darauf, 27. Oktober, mit einer durch Ungeschicklichkeit herbeigeführten Verlängerung der Todesqualen vollzogen. Servet hätte die Strafe durch eine Abschwörung seiner Ketzerei wenigstens in den Tod durchs Schwert mildern können, und der alte Farel reiste eigens nach Genf, um ihn dazu zu veranlassen. Aber in der Art, wie er in einem Brief an Blarer darüber berichtet, tritt deutlich hervor, wie wenig Verständnis bei ihm für eine fremde Überzeugung vorhanden war. Als ihn Servet versicherte, daß er nur Gottes Ehre gesucht, und wenn er gefehlt habe, es aus Unwissenheit gethan habe, fiel ihm Farel in die Rede und sagte, wenn dies der Fall sei, so müsse er seine Gottlosigkeit bekennen und keine weitere Rechtfertigung mehr versuchen. Doch hat er in Verbindung mit Calvin und der ganzen Genfer Geistlichkeit die Bitte Servets um Milderung des Urteils unterstützt, so daß nicht diese, sondern die nach dem Buchstaben des Gesetzes urteilenden Richter für die Verschärfung der Strafe in den Tod durchs Feuer verantwortlich sind. Wie sehr aber auch diese Verschärfung mit dem herrschenden Rechtsbewußtsein übereinstimmte zeigt die Äußerung Melanchthons kurz nach der Hinrichtung: „Eure Obrigkeit hat wahrlich bei dem Tode dieses Lästerers mit voller Gerechtigkeit gehandelt. Ich muß mich nur wundern, daß es Leute giebt, die diese Strenge zu tadeln wagen".

Trotzdem wurde die Hinrichtung Servets mit der ganzen schauerlichen Art ihres Vollzuges in erster Linie Calvin als dem hauptsächlichen Ankläger zur Last gelegt, und eben der dadurch hervorgerufene Eindruck hat viel dazu beigetragen, die Überzeugung von der Rechtmäßigkeit der ihm zu Grunde liegenden Anschauung zu erschüttern. In edlem Freimut gab ein Freund Calvins, der Berner Zerkinden, in seinen Briefen der Mißbilligung darüber Ausdruck, und noch kräftiger wurde sie natürlich von solchen ausgesprochen, welche die Bedenken Servets gegen die kirchliche Lehre teilten. Den schärfsten Angriff enthielt die angeblich zu Magdeburg, in Wirklichkeit aber zu Basel gedruckte Schrift: Haeretici an sint persequendi multorum sententiae, als deren Verfasser, trotzdem er sich unter dem Pseudonym Martinus Bellius zu verbergen suchte, Calvin sofort mit Recht seinen alten Gegner Castellio vermutete (s. d. A.). Man fühlt es der leidenschaftlichen Art, womit der Angriff von Beza und von Calvin zurückgewiesen wurde, deutlich ab, wie sehr er sie verletzte und in Verlegenheit setzte. Trotzdem zeigen sich beide von der Rechtmäßigkeit des gegen Servet eingeschlagenen Verfahrens vollständig überzeugt, wie schon der Titel von Calvins Rechtfertigungsschrift charakteristisch genug andeutet: Defensio orthodoxae fidei de sacra Trinitate contra prodigiosos errores Michaelis Serveti Hispani, ubi ostenditur, haereticos jure gladii coercendos esse et nominatim de homine hoc tam impio justum et merito sumptum Genevae fuisse supplicium (Opp. VIII, 453 ff.). In der Schrift selbst werden unterschiedslos alttestamentliche und neutestamentliche Stellen zur Rechtfertigung verwendet und der Gedanke der Glaubensfreiheit als mit dem Wesen der christlichen Kirche unverträglich rundweg abgewiesen. Der Ausgang Servets brachte auch die sonstigen Bedenken zum Schweigen, die besonders bei den aus Italien geflüchteten Humanisten gegen die Trinitätslehre noch vorhanden waren. Die meisten von ihnen zogen von Genf weg. Nur einer, Valentin Gentilis, blieb zurück; aber er wurde, als er seine arianisierende Lehre von der Einheit Gottes und der Geschöpflichkeit des Sohnes weiter zu verbreiten suchte, gefänglich eingezogen und auf Grund des alten Kirchengesetzes De summa trinitate zum Tod durchs Schwert verurteilt. Er konnte sich der Strafe

durch Widerruf entziehen, trat aber sobald es ihm gelang, dem Gefängnis zu entkommen, aufs Neue mit seinen Ansichten hervor und wurde dafür 1566 in Bern als Ketzer hingerichtet (vgl. H. Fazy, Procès de Valentin Gentilis et de Nicolas Gallo 1878).

V. Die Beziehungen zur auswärtigen Kirche. So groß und mannigfaltig auch die Arbeit war, die Calvin durch die Bedürfnisse der Kirche in Genf und durch die Sorge für die Verteidigung und Ausbildung der Lehre auferlegt war, so wenig betrachtete er damit die ihm gestellte Aufgabe als erfüllt. Vielmehr wiesen ihn sowohl die Lage von Genf als Vorposten des evangelischen Glaubens gegenüber den romanischen Ländern wie seine eigenen persönlichen Beziehungen zu denselben von Anfang an dazu an, auch diese, ja die gesamte evangelische Kirche als den von Gott ihm anbefohlenen Wirkungskreis zu betrachten, und es ist charakteristisch, daß, während die Schönheiten der ihn umgebenden Natur in seinen Briefen nie erwähnt sind, die Vorteile, welche die äußere Lage von Genf der Ausbreitung des Evangeliums zu bieten vermochte, um so nachdrücklicher von ihm betont werden (vgl. den Brief an Bullinger Opp. XIII Ep. 1187). Der anschaulichste Ausdruck dieses ökumenischen Sinnes ist Calvins Briefwechsel, wie er in den zwölf Bänden des von den Straßburger Herausgebern gesammelten Thesaurus epistolicus Calvianus vorliegt und in der hier bezeugten Vielseitigkeit und Treue seines seelsorgerischen und kirchlichen Wirkens den schon von Zeitgenossen Calvin beigelegten Namen eines protestantischen Papstes im idealsten Sinne des Wortes rechtfertigt.

In erster Linie fühlte sich Calvin schon infolge seiner Abstammung als den Schuldner der sich bildenden evangelischen Kirche in Frankreich (vgl. Erich Marcks, Gaspard von Colygny, I, S. 281 ff.). Er stand mit ihren Gemeinden und ihren bedeutendsten Männern im fortdauernden brieflichen Verkehr, sorgte für die Anstellung tüchtiger Prediger, tröstete und stärkte die wegen ihres Glaubens Verfolgten und war so kraft seiner allgemein anerkannten Autorität und der ihn auszeichnenden organisatorischen Weisheit ihr eigentlicher Ordner und Leiter. Zugleich prägte er ihr durch die Kraft seines persönlichen Einflusses den ihr eigentümlichen Zug sittlichen Ernstes und unerschütterlicher Standhaftigkeit auf, den sie in den über sie ergehenden Verfolgungen mehr als ein Jahrhundert lang so herrlich bewährt hat. Seine Briefe, Traktate und Predigten waren ihre wirksamsten Erbauungsschriften; auch die französische Übersetzung seiner Institutio und seiner Kommentare wurde von Laien wie von Geistlichen viel gelesen, und seine Prosa war für die Entwicklung der französischen Sprache von ähnlicher Bedeutung wie für die Poesie die Dichtungen seines Glaubensgenossen Marot, und des von ihm als Spötter verurteilten Rabelais (vgl. Sayous, Etudes littéraires sur les écrivains français de la réformation 2. Ed. 1881; Ph. Godet, Histoire litteraire de la Suisse française. 1890, S. 85 ff.). Besonders unter der Regierung Heinrichs II., als mit der zunehmenden Zahl der Protestanten auch die gegen sie gerichtete Verfolgung immer heftiger wurde, zeigte sich die von Calvin ausgehende Macht in ihrer vollen Wirkung. Wie ein Feldherr steht er der vereinten Macht des Königs, des Parlaments und der Bischöfe gegenüber, ohne Heer und ohne Henker, bloß mit der Kraft seiner evangelischen Verkündigung und des in ihr wurzelnden Glaubens ausgerüstet, und er durfte es erleben, daß schon 1558 trotz aller Verfolgung der sechste Teil der Bevölkerung in Frankreich für den evangelischen Glauben gewonnen war und daß im folgenden Jahre die zerstreuten Gemeinden in der ersten Nationalsynode zu Paris um ein eigenes Glaubensbekenntnis und eine gemeinsame Kirchenordnung sich sammelten, die, wenn auch ihre direkte Herkunft von Calvin nicht nachgewiesen werden kann, doch ihrem Inhalt und Geiste nach ihm ihren Ursprung verdankten und seine dogmatischen und kirchlichen Grundsätze auf die gesamte evangelische Kirche Frankreichs auszudehnen bestimmt waren (vgl. Douen und Weiß, Les premières professions de foi des protestants français. Bull. hist. et litt. 1894 S. 57 f. 449). Selbst die Heidenmission wurde, wenn auch erfolglos, auf seine Anregung hin von der französischen Märtyrerkirche aus in Angriff genommen (s. d. A. Villegaignon). Für die aus Frankreich Vertriebenen war die Stadt Calvins die am nächsten gelegene und am liebsten aufgesuchte Zufluchtsstätte. Wenn die Flüchtlinge ihrer ansichtig wurden, fielen sie dankend auf die Kniee und begrüßten sie mit Lobgesängen als die von Gott ihnen geschenkte heilige Freistadt. In den seit 1561 durch die politische Parteibildung veranlaßten Religionskriegen beobachtete Calvin eine ebenso besonnene wie ermutigende Haltung. Er vertritt in seiner Institutio die Theorie, daß, wenn das weltliche Regiment mit dem Worte Gottes in Widerspruch gerät, der Unterthan nicht nur seiner Pflicht des Gehorsams

enthoben und zum passiven Widerstand verpflichtet ist, sondern vindiziert auch einem wohlgeordneten Staatswesen das Recht eines bewaffneten Widerstandes gegen die Übergriffe der Fürsten (Inst. IV, 20, 31 f.). Er mißbilligte zwar die Verschwörung von Amboise und schreibt bei Gelegenheit derselben an Bullinger, daß ihm der Plan einer kriegerischen Erhebung nie gefallen habe. Aber er war doch mit den Maßregeln einverstanden, die Coligny zur Verteidigung seiner Glaubensgenossen traf, sowie mit der Reise Bezas nach Nerac zum Zweck einer bewaffneten Aktion des Königs von Navarra, und übernahm sogar den Auftrag, einen Plan für die von Genf aus beabsichtigten militärischen Operationen an der Loire auszufertigen (vgl. Roget, Hist. du peuple de Genève V, 58. VI, 57).

Ähnliche Beziehungen wie zu Frankreich hatte Calvin zu England. Er stand mit den hervorragendsten Männern des Landes, einem Herzog von Somerset und einem Erzbischof Cranmer in Briefwechsel, mahnte auch den jungen König Eduard VI. direkt, die Reformation mit Entschiedenheit in die Hand zu nehmen und widmete ihm mit einer dahinzielenden Vorrede seinen Kommentar zu Jesaja, sowie später den zu den katholischen Briefen. Im Einverständnis mit Cranmer wurde sogar der Plan gefaßt, daß dieser gegenüber dem Tridentinum eine Synode der ganzen evangelischen Kirche zusammenberufen sollte, um eine einheitliche Lehre für dieselbe aufzustellen (Opp. XIV Ep. 1614, 1619, 1657). Unter der Regierung der blutigen Maria fanden zahlreiche Flüchtlinge aus England in Genf Aufnahme, und ebenso war Calvin für die englische Flüchtlingsgemeinde in Frankfurt a. M. thätig, um ihr in ihren Streitigkeiten unter sich und mit der Frankfurter Geistlichkeit zu einer gedeihlichen Entwicklung zu verhelfen. Er begab sich 1556 selbst nach Frankfurt, um sie und ihre aus Frankreich geflüchteten Glaubensgenossen in ihren Streitigkeiten mit den lutherischen Predigern der Stadt zu stärken. Noch größer wurde sein Einfluß auf Schottland, indem sich dessen Reformator John Knox in den Jahren 1554 bis 1559 wiederholt längere Zeit in Genf aufhielt, und sich sowohl die Lehre wie die kirchlichen Grundsätze Calvins in ihrem ganzen Umfang, nur mit noch größerer Schroffheit und weniger Besonnenheit aneignete. Auch in Polen und in Ungarn hatte Calvin angesehene Anhänger, die in brieflichem Verkehr mit ihm standen. In dem ersteren Lande benützte er ihre Verwendung, um neben dem Katholizismus auch dem Vordringen der antitrinitarischen Lehren Einhalt zu thun; dem polnischen Fürsten Radziwil widmet er 1560 seine Auslegung der Apostelgeschichte (vgl. Ep. 1615).

Schwieriger als die Leitung der noch im Fluß begriffenen, überall auf seinen Rat und Beistand angewiesenen reformatorischen Bewegung in den bis dahin erwähnten Ländern war das Verhältnis Calvins zu den bereits organisierten Kirchen der Schweiz und Deutschlands. Bei der politischen Abhängigkeit Genfs von Bern war Calvin von vornherein darauf angewiesen, in den glaubensverwandten Kantonen der Schweiz für seine Kirche Anschluß zu suchen, und er war darum von Anfang an bemüht, sich mit ihren Leitern in ein freundliches Einvernehmen zu setzen. Aber das Verhältnis hatte seine eigentümlichen Schwierigkeiten. Die Reformation hatte in der deutschen Schweiz in Bezug auf die Lehre wie auf die Verfassung bereits einen mit den Anschauungen Calvins oft wenig übereinstimmenden festen Bestand, während die Zustände in Genf nach beiden Seiten hin noch unfertig waren und Calvin zu ihrer Befestigung eben des Anschlusses an sie bedurfte; andererseits aber stand er diesen Kirchen als der geistig Überlegene und innerlich Fertige gegenüber, als der durchaus selbstständige Theologe und Kirchenmann, der, wo es sich um kirchlichen Verkehr und kirchliche Einigung handelte, mehr zu geben als zu empfangen, mehr Einfluß auszuüben als solchen zu erfahren den Willen und das Recht hatte. Infolgedessen kam es zwischen ihm und den schweizerischen Kirchen oft zu recht unerquicklichen Auseinandersetzungen und Verstimmungen. In Zürich wollte man seine Abendmahlslehre, in Basel die strenge Prädestinationslehre, in Bern seine theokratischen Grundsätze nicht anerkennen, und es dauerte lange, bis sich der durch Zwingli bestimmte Typus dieser Kirchen dem calvinischen Geist öffnete und bis zu einem gewissen Grade hingab. Besonders mit Bern kam es zu heftigen Zerwürfnissen, in denen sich auch Calvin keineswegs immer von Leidenschaft und Gereiztheit frei gehalten hat (vgl. Hundeshagen, Die Konflikte des Calvinismus, des Zwinglianismus und des Luthertums in der Bernischen Landeskirche, 1842; Bühler, Jean Le Comte de la Croix, 1895). Bern verbot sogar eine Zeit lang den waadtländischen Geistlichen in Genf das Abendmahl zu empfangen, und trieb die, welche sich an Calvin angeschlossen hatten, aus dem Lande. Dennoch gelang es den unermüdlichen Be-

mühungen Calvins und dem Entgegenkommen seiner theologischen Genossen, besonders Bullingers, eine Verständigung zu erzielen, die sich allerdings zunächst nur auf die Abendmahlslehre erstreckte, aber auch eine weitergehende Einigung nach sich zog. Die Verhandlungen, die dazu führten, sind durch die Herausgabe des Briefwechsels in ein helleres Licht gestellt. Die erste Erwähnung einer engeren Verbindung mit Zürich und Bern findet sich am 10. November 1548 (Ep. 1093). In den darauf folgenden Verhandlungen suchte Calvin seine Lehre mit derjenigen Bullingers als übereinstimmend darzustellen und die Einwendungen Bullingers auf ein Mißverständnis zurückzuführen (XIII, 165) und gewann dafür in der That Bullingers Zustimmung (Ep. 1165, wahrscheinlich vom März 1549). Schwieriger war es für Calvin, sich mit den Bernern zu verständigen. Ein Bekenntnis, das die Genfer aufstellten, wurde auf den Rat von Haller, Musculus und Viret wieder zurückgezogen, trotzdem Calvin am 1. März 1549 persönlich in Lausanne zur Anbahnung einer Verständigung erschien (Ep. 1154. 1178 gegen Hundeshagen S. 239. 246; vgl. Ep. 1197 f., 1210, 1214). Doch legte Calvin, um den Verdacht lutheranisierender Denkweise zu widerlegen, der zu Bern versammelten Synode 1549 eine Anzahl von Artikeln vor, worin sein Bekenntnis vom Abendmahl enthalten war und reiste sodann in Gemeinschaft mit Farel nach Zürich, um sich auch mit Bullinger zu verständigen. Die Frucht der Zusammenkunft war die Mutua consensio in re sacramentaria Ministrorum Tigurinae ecclesiae et Johannis Calvini, gewöhnlich Consensus Tigurinus genannt, eine Vereinigungsformel in betreff der Abendmahlslehre, die 1549 auf Grund der in Bern vorgelegten Artikel Calvins von Bullinger abgefaßt und 1551, nachdem sie von den übrigen schweizerischen Kirchen gebilligt worden war, gedruckt wurde (Opp. VII, 693 ff.; Niemeyer, Coll. Conf. p. 191 ff.). Die Vereinbarung bezeichnet weniger, wie behauptet worden ist, eine Zurückdrängung des ursprünglichen Zwinglianismus durch die von Calvin aufgestellte höhere Auffassung (E. Stähelin a. a. O. II, 122), sondern mehr eine Annäherung des letzteren an die schweizerischen Glaubensgenossen, in der allerdings die durch das Sakrament vermittelte Gemeinschaft mit Christus mehr als bei Zwingli betont, aber auch dessen Ablehnung aller naturhaften Vorstellungen aufs Bestimmteste aufrechterhalten wird. Non disjungimus a signis veritatem, quia fatemur, omnes qui fide amplectuntur illis oblatas promissiones, Christum spiritualiter cum spiritualibus ejus donis recipere. Ipse intrinsecus spiritus praestat quod signa oculis et aliis sensibus figurant.

Aber eben die damit begründete Einigung mit den schweizerischen Kirchen hatte für Calvin die bitterste Entzweiung mit den Lutheranern in Deutschland zur Folge. Er hatte sich anfangs den deutschen Reformatoren ungleich verwandter gefühlt als den schweizerischen, und diese Stellung war durch seinen Aufenthalt in Straßburg und die dadurch veranlaßte Verbindung mit Melanchthon noch erheblich befestigt worden. Während er Zwingli, allerdings mit dem Geständnis, seine Schriften nur teilweise gelesen zu haben, sowohl wegen seiner Fassung der Prädestinationslehre als auch besonders wegen seiner Abendmahlslehre mit sichtlicher Ungunst beurteilte und die letztere sogar als frivol bezeichnete, spricht er von Luther überall mit der größten Hochachtung: si inter se comparantur, schreibt er an Farel, scis ipse, quanto intervallo Lutherus excellat (Opp. XI, p. 24, vgl. 36. 438; Zahn, Die Urteile Calvins über Luther 1883). In Bezug auf Zwinglis Abendmahlslehre sagt er: fortassis sub finem vitae retractavit ac correxit in melius, quae temere initio exciderant; sed in scriptis prioribus memini, quam profana sit de sacramentis doctrina. Selbst nach dem Erscheinen von Luthers kurzem Bekenntnis vom Abendmahl nahm er ihn, so sehr er den leidenschaftlichen Ton mißbilligte, doch Bullinger gegenüber in Schutz: „Ich habe oft gesagt, daß ich ihn noch als Knecht Christi anerkennen würde, auch wenn er mich einen Teufel schölte“ (Opp. XI p. 774, vgl. XII p. 99). Noch näher wußte sich Calvin mit Melanchthon verbunden; er betrachtete dessen Abendmahlslehre im allgemeinen als die seine, wie er denn auch die Augustana in der abgeänderten Fassung von 1540 unterschrieben hatte, und schrieb ihm am 28. November 1552: „Obschon ich weiß und gerne bekenne, was für ein Abstand mich von dir trennt, so kann ich es doch nicht verhehlen, daß eine Verletzung unserer Freundschaft der Kirche zu großem Nachteil gereichen würde. Um von allem anderen abzusehen, kannst Du selbst ermessen, wie schmerzlich es für mich sein müßte, mich dem Manne entfremdet zu sehen, den ich wie keinen anderen liebe und verehre und den Gott, um die Augen der ganzen Kirche auf ihn zu lenken, nicht nur mit unvergleichlichen Gaben geschmückt, sondern auch als seinen

vornehmsten Diener mit der Verwaltung der höchsten Dinge betraut hat" (Opp. XIV p. 416). Im Bewußtsein dieser Einheit hatte auch Calvin nach seiner Rückkehr nach Genf nicht aufgehört, die Angelegenheiten der deutschen Kirche als die seinen zu betrachten und für ihre Förderung zu arbeiten. Er schrieb, als Karl V. auf den Februar 1544 zur Beilegung des kirchlichen Streites einen Reichstag nach Speier ausschrieb, auf Butzers Mahnung die an die Fürsten des Reichstags gerichtete Schrift: Supplex exhortatio ad Carolum quintum, worin ihnen die Notwendigkeit einer von ihnen in die Hand zu nehmenden kirchlichen Reformation ans Herz gelegt und die bereits gemachten Anfänge derselben gerechtfertigt werden. Sie wurde schon von den Zeitgenossen zu den bedeutendsten Schriften Calvins gerechnet und war in der That in der überzeugenden Kraft und Einfachheit ihrer Sprache eine der hervorragendsten Leistungen protestantischer Apologetik in der Reformationszeit (Opp. VI, 453 ff.). Zugleich zeigt sie die noch immer festgehaltene Tendenz, die Verbindung mit der deutschen Kirche zu pflegen und so viel als möglich eine einheitliche Gestaltung unter den verschiedenen Elementen der evangelischen Christenheit herzustellen. Auch das Augsburger Interim veranlaßte Calvin auf die Bitte Bullingers und Butzers eine ausführliche Gegenschrift erscheinen zu lassen (Opp. VII, 545 ff.). Aber eben die diesem Interim folgende Entzweiung innerhalb des deutschen Protestantismus führte auch für Calvin die endgiltige Trennung von ihm herbei. Mit der Ächtung der melanchthonischen Abendmahlslehre war auch die Calvins verurteilt, und als er vollends im Consensus Tigurinus sein Einverständnis mit den Schweizern aussprach, kannte der Haß der Lutheraner keine Grenzen mehr. Den Angriff eröffnete der Hamburger Pfarrer Joachim Westphal, indem er während der Jahre 1552 bis 1554 mehrere Schriften voll der gehässigsten Polemik gegen Calvin erscheinen ließ. Dieser verteidigte sich in der Schrift: Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis eorumque natura, vi, fine, usu et fructu quam pastores et ministri Tigurinae ecclesiae et Genevensis ante hac brevi consensionis mutuae formula complexi sunt, 1554 (Opp. IX, 5 ff.). Im gleichen Jahre widmete er seinen Kommentar zur Genesis den Söhnen des Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen mit einer Vorrede, worin er ihnen die Notwendigkeit einer Versöhnung mit ernstem Nachdruck ans Herz legte. Aber der Erfolg war der entgegengesetzte; der Streit erweiterte sich, indem für Westphal der Bremer Pfarrer Timann und für Calvin der polnische Reformator Johann a Lasco eintrat, welch letzterer eben damals durch die unbarmherzige Zurückweisung der von ihm geführten englischen Flüchtlinge von seiten der lutherischen Seestädte die Folgen des neu auflodernden konfessionellen Haders in der traurigsten Weise zu erfahren hatte (s. d. A. Lasco). Auch Calvin ließ der ersten Rechtfertigungsschrift gegen Westphal eine secunda Defensio und daraufhin eine ultima admonitio folgen, verzichtete aber, als dieser durch neue Schmähschriften antwortete, auf die Fortsetzung des Streites. Dagegen veranlaßte ihn eine Schrift des Heidelberger Theologen Tileman Heßhus vom Jahre 1560 zu einer neuen Dilucida explicatio sanae doctrinae de vera participatione carnis et sanguinis Christi in sacra coena 1561, in der er neben der Verteidigung der eigenen Lehre zugleich die Grundlagen für eine auf gegenseitiger Anerkennung ruhende Einigung festzustellen versuchte. Aber das Gefühl der Entfremdung war auch bei ihm so stark, daß er jetzt selbst von der Augsburger Konfession das Urteil fällte, sie sei si maigrement bastie, si molle et si obscure, qu'on ne s'y sçaurait arrester (opp. XVIII Ep. 3530). Dafür sah er ein Jahr darauf in der Pfalz durch seinen Schüler Olevianus seine Lehre zur Herrschaft gebracht und damit die erste deutsche Landeskirche in die durch ihn geschaffene neue kirchliche Gemeinschaft hineingezogen, während seine Lehre ungefähr gleichzeitig für einen großen Teil der evangelischen Gemeinden in den Niederlanden durch die Confessio belgica zu symbolischer Anerkennung gelangte und in Frankreich auf dem Religionsgespräch zu Poissy durch Beza vor dem Hof und der Geistlichkeit öffentlich bekannt werden durfte. Mit Recht faßt ein neuerer Geschichtschreiber den Erfolg des nach außen gerichteten Wirkens Calvins in die Worte zusammen: „Vor ihm gab es Reformierte; durch ihn wurden sie zu einer mächtigen Gemeinschaft gesammelt" (Vuillemin, Histoire de la Confédération Suisse II, 90). In der That ist durch ihn nicht nur das Werk Zwinglis in der Schweiz befestigt und weiter ausgedehnt, sondern auch weit über seine ursprünglichen Ziele hinausgeführt worden. Er hat zuerst die von Luther mehr oder weniger unabhängigen Elemente der evangelischen Kirche zum einheitlichen Verband gebracht und sie bis in die entlegensten Länder in ihrem Wachstum gefördert und in ihrer Widerstandskraft gestärkt und hat dieser Kirche mit der

Einheit der Lehre auch den ihr eigenen Missionstrieb nach innen und nach außen eingeflößt, der sie bis über den Ozean hinaus vordringen und in den Märtyrerkämpfen in Frankreich und Holland wie in der späteren Heidenmission die weltüberwindende Macht des evangelischen Glaubens so herrlich an den Tag treten ließ.

VI. Der weitere Ausbau der Kirche in Genf 1555—1564. In Genf war durch die Hinrichtung Servets und die Niederwerfung von Calvins politischen Gegnern der Widerstand gegen ihn sowohl auf dogmatischem wie auf kirchlichem Gebiet vollständig zum Schweigen gebracht. „Die Szene," schreibt Roget in seiner Geschichte des Genfer Volkes, „hat sich vollständig geändert. Jeder irgendwie schwere Kampf innerhalb der Bügerschaft, jeder ernste Widerstand gegen die Anwendung von Calvins disziplinarischem System hat aufgehört; dasselbe erscheint wie auf einen Felsen gegründet." Er benützte noch im Jahre 1555 seinen Sieg dazu, die Verfassung im aristokratischen Sinn zu ändern und seinen Anhängern durch Einbürgerung zahlreicher Fremden die bleibende Herrschaft in der Stadt zu sichern. Der Beschluß wurde gefaßt, daß der aus der Gesamtheit der Bürger bestehende allgemeine Rat nur noch zweimal im Jahre zusammenberufen und seine Geschäfte auf die Wahl der Syndics und untergeordnete Befugnisse, wie die Bestimmung des Weinpreises, eingeschränkt werden sollten. Auch sollte in dieser Versamlung nichts vorgebracht werden, was nicht im Rat der 200, und in diesem nichts, was nicht im Kleinen Rat genehmigt worden war, so daß sich die ganze Gewalt von da an in dieser Calvin unbedingt ergebenen Behörde konzentrierte. Selbst die Ratsprotokolle nehmen sich jetzt nach dem Urteil Rogets „wie ein fernes Echo aus den Propheten des alten Bundes aus". Calvin verfügte sich, so oft es ihm nötig schien, selbst in die Versammlungen des Rats und der Bürgerschaft, um sie zu mahnen, daß nach Gottes Willen gehandelt und die rechten Männer in die Regierung gewählt würden. Charakteristisch für den von jetzt an vorwaltenden religiösen Geist ist auch die Einrichtung des grabeau, wonach sich der Rat alle Monate in besonderer Sitzung zu versammeln hatte, pour se remonstrer l'un a l'autre, par bon ordre zèle, et charité fraternelle, toutes inimitiés, rancunes et négligences de faire, . . . afin que la grace de Dieu préside entre nous (Roget V, 116 f.). Die Gesetze wurden mit eiserner Strenge gehandhabt. Eine vornehme Dame wurde unter Androhung der Todesstrafe verurteilt, in 24 Stunden die Stadt zu verlassen, weil sie sich häretische Reden gegen Calvin und das Konsistorium erlaubt hatte. Ein Mann wurde wegen einer gegen die Geistlichen ausgesprochenen Verleumdung damit bestraft, daß er ein Jahr lang alle Tage der Predigt und der Kinderlehre beizuwohnen hatte, und ein Student gepeitscht und auf immer aus der Stadt verbannt, weil er gewagt hatte, die Prädestinationslehre in Zweifel zu ziehen. 1561 wurde das Verbot erlassen, drei Tage im Bett zu liegen, ohne den Geistlichen zu sich kommen zu lassen. Ein Kind, das seine Mutter eine Teufelin gescholten, wurde gepeitscht uud ein anderes enthauptet, weil es Vater und Mutter geschlagen hatte. Bei alledem war die Stellung, die Calvin in Genf innehatte, keineswegs unbeschränkt. Er erhielt sogar erst 1559 das Bürgerrecht, so daß er erst von da an bei den Wahlen mitstimmen durfte. Im Rat blieb auch in dieser späteren Zeit seine Ansicht, so ehrerbietig sie entgegengenommen und angehört wurde, öfter in der Minderheit. „Statt sich Calvin in Genf als unumschränkten Herrscher vorzustellen, muß man vielmehr seine unvergleichliche Geduld bewundern, mit welcher der Führer des französischen Protestantismus, während er gleichzeitig mit unablässiger Aufmerksamkeit die religiöse Bewegung in Europa verfolgte, in Genf Tag für Tag gegen die Gewohnheiten und Verfügungen eines stolzen und argwöhnischen Volkes kämpfte, die Hindernisse, die er nicht direkt beseitigen konnte, umging, sich den mannigfaltigsten Anforderungen seiner Lage anschmiegte und dadurch schließlich zu dem Ergebnis kam, nicht sowohl die alten Gewohnheiten seiner neuen Vaterstadt umzuwandeln und von Grund aus ein neues Genf zu bauen, als vielmehr durch seine moralische Überlegenheit den von ihm angestrebten Einfluß geltend zu machen und zu behaupten" (A. Roget, L'Eglise et L'Etat de Genève du vivant de Calvin 1867, S. 86).

Von besonderer Bedeutung sowohl für Genf als auch für die Ausbreitung der evangelischen Lehre in Frankreich war die 1559 erfolgte Gründung der theologischen Schule, die mit einer allgemeinen Reorganisation des Unterrichts in der Stadt verbunden war. Als Leiter wurde Theodor Beza berufen, der bis dahin in gleicher Eigenschaft in Lausanne gewirkt hatte und nun Calvin als treuester und wertvollster Mitarbeiter an die Seite trat (vgl. den A. Calvin in Schmids Encyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens; Schenk, Joh. Calvins Verdienste auf dem Gebiete der Erziehung und

des Unterrichts; Berthauld, Mathurin Cordier, L'enseignement chez les premiers Calvinistes, p. 39 ff., wo die Statuten der Akademie S. 39 ff. abgedruckt sind). Der theologische Unterricht war wie in Zürich und in Straßburg ganz auf die Schrifterklärung beschränkt und wurde zum großen Teil von Calvin selbst erteilt. Beim Eintritt mußte jeder Schüler ein Glaubensbekenntnis ablegen (das Nähere bei Bordier, France protestante III, 593). Das Ansehen Calvins führte der Schule bald aus den verschiedensten Teilen von Europa Zöglinge zu. Sie bildete besonders in Frankreich die evangelischen Prediger zu ihrem schweren und gefahrvollen Berufe aus und gab ihnen mit dem wissenschaftlichen Unterricht zugleich in der Persönlichkeit Calvins und seiner Genossen das praktisch wirksamste Vorbild.

Die Arbeit, die Calvin zu bewältigen hatte, grenzt ans Wunderbare. Er predigte nach Beza in jeder zweiten Woche alle Tage und meist auch am Sonntag, hielt dreimal in der Woche theologische Lektionen, wohnte den Sitzungen des Konsistoriums, die jeden Donnerstag stattfanden, sowie der Kongregation am Freitag regelmäßig bei und setzte diese Arbeit bis zu seinem Tode so ununterbrochen fort, daß er nur in Fällen äußerster Krankheit von ihr abließ. Dazu kam seine ausgebreitete Korrespondenz, seine bis ans Ende fortgesetzte schriftstellerische Arbeit und die zahllosen anderweitigen Geschäfte, die ihm teils durch den Rat, teils durch sonstige Verhältnisse zugewiesen wurden. Er mußte, während er an einer Krankheit darniederlag, die Unterhandlungen zwischen Genf und Savoyen leiten. Ein anderes Mal wird ihm vom Rat die Korrespondenz mit Bern übertragen und einmal sogar der Auftrag gegeben, einen Ratschlag zur Verbesserung der Öfen und der Heizmethode in der Stadt einzureichen. Aber ebenso staunenswert war auch seine Arbeitskraft und die Sicherheit seines Gedächtnisses. In den Verhandlungen des Konsistoriums wußte er nach dem Bericht des ihm nahe stehenden Colladon von jedem, der ins Verhör genommen wurde, genau anzugeben, wann und bei welcher Gelegenheit er bereits früher verzeigt oder bestraft worden war. Was er als Lehre oder Geschichte einmal gelesen hatte, hielt er fest, so daß es ihm für seine Vorlesungen wie für seine Schriften allezeit gegenwärtig war. Seine Predigten schrieb er nur selten nieder und seine Bücher diktierte er oft von seinem Bett aus, auf dem er wegen seiner Kränklichkeit ruhen mußte.

Das Übermaß der auf Calvin lastenden Arbeit hatte seine Gesundheit schon früh erschüttert und besonders in den letzten Jahren war sein Leben ein fortdauernder schmerzhafter Kampf mit den verschiedensten Krankheiten. Fieberanfälle, Gicht, Kopfschmerz und Unterleibsleiden quälten ihn fast unausgesetzt, und er war am Ende nach der Schilderung Bezas so abgezehrt, daß er auch im Tode nicht anders aussah, als er während seines Lebens ausgesehen hatte. Aber auch auf dem Krankenlager setzte er seine Thätigkeit fort; und mehr als einmal ließ er sich, wenn er zum Gehen zu schwach war, auf die Kanzel tragen, um predigen zu können. Er schreibt 1563 an die Gattin Colignys: „Es ist gewiß, daß alle Krankheiten uns nicht nur demütigen sollen, indem sie uns die Gebrechlichkeit unsrer Natur vor Augen stellen: sie sollen uns auch zur inneren Sammlung bewegen, damit wir im Gefühl unsrer Armseligkeit unsre Zuflucht zu Gottes Barmherzigkeit nehmen" (vgl. A. Zahn, Die beiden letzten Lebensjahre von Johannes Calvin, 1895).

Mit dem Frühling des Jahres 1564 war die Widerstandskraft des müden Leibes gebrochen. Am 6. Februar hielt er seine letzte Predigt. Von da an hinderte ihn zunehmende Engbrüstigkeit am öffentlichen Reden; aber in seinem Hause fuhr er fort, seine Briefe und Schriften zu diktieren, und als ihn die Freunde mahnten, sich zu schonen, sagte er: Wollt ihr, daß mich der Herr müßig finde, wenn er kommt? Er wollte sich noch einmal in den Rat tragen lassen, um von ihm Abschied zu nehmen, aber der Rat begab sich in seine Wohnung und Calvin hielt eine ergreifende Ansprache, in der er ihm für sein Wohlwollen dankte und ihn für die Ausbrüche der Gereiztheit und Heftigkeit, die er sich habe zu schulden kommen lassen, um Verzeihung bat. Er wies darauf hin, aus wie vielen Gefahren Gott die Stadt befreit habe, und mahnte, ihm auch in Zukunft zu vertrauen und ihn allein zu fürchten und die ihnen obliegenden Pflichten der Regierung gewissenhaft zu erfüllen. Weinend, wie von ihrem gemeinsamen Vater, gingen sie von ihm weg. Bald darauf versammelte Calvin auch die Geistlichkeit zum letzten Abschied um sein Sterbebett. Er erinnerte sie an die traurige Lage der Genfer Kirche beim Beginn seiner Wirksamkeit, und an den Beistand, den ihm Gott trotz seiner Schüchternheit zu seinem Werke verliehen habe und mahnte sie: „So stehet nun fest in euerm Beruf, haltet ob der eingeführten Ordnung, und achtet darauf,

daß das Volk im Gehorsam gegen die Lehre bewahrt werde". In den folgenden Tagen ließ er sich von andern Freunden, besonders den wegen ihres Glaubens in die Stadt gekommenen, besuchen; auch Farel machte trotz seines hohen Alters die Reise von Neuenburg, um den Freund noch einmal zu umarmen. Die letzten Worte, die Calvin im Briefwechsel an ihn schrieb, lauten: Satis, quod Christo vivo et morior, qui suis lucrum est in vita et in morte. Der 27. Mai war sein Todestag. Als der Rat in seiner nächsten Sitzung des Verstorbenen dankbar gedachte, faßte er den von ihm zurückgelassenen Eindruck in das Wort zusammen, daß ihm Gott einen Charakter von hoher Majestät, un caractère d'une grande majesté, verliehen habe, und diesen Charakter wird sein Bild bei allen seinen Härten und Schroffheiten für jeden behalten, der noch Sinn hat für die Majestät eines Glaubens, dem keine Aufgabe zu groß und kein Hindernis zu schwer erscheint, wenn es sich um Gottes Ehre und Reich handelt und für die Majestät einer Liebe, die im Dienst der Brüder alles Eigene dahinzuopfern vermag und auch da, wo sie harte und strenge Mittel anwendet, ihrem ewigen Heil zu dienen sich bewußt ist.

R. Stähelin.

Camaldulenser. — Petrus Damiani, Vita S. Romualdi in Op. ed. Const. Cajetani Rom. 1608, II, 188 ff., abgedruckt MSL 144, 953 ff. (beste Quelle für das Leben Romualds, aber nicht frei von chronologischen Irrtümern); Mittarelli u. Costadoni, Annales Camaldulenses, 2 Bde, Venedig 1755—73; Mabillon, Annales Ord. S. Ben. III u. IV, Paris 1706 u. 7; Helyot, Geschichte der Klöster und Ritterorden V, 274 ff. Leipzig 1755; Fr. Neukirch, Leben des Petrus Damiani bis 1059. Diss. Göttingen 1875; Roth, Petrus Damiani, Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Cisterzienserorden VII u. VIII, 1886 ff.; Sackur, Die Cluniazenser bis zur Mitte des 11. Jahrh. Halle 1892 ff. I, 324 ff.; II, 278 ff.; M. Heimbucher, Die Orden u. Kongregationen der kath. Kirche, Paderborn 1896 I, 203 ff.

Der Camaldulenserorden ist hervorgegangen aus einer mönchischen Reformbewegung, die der kluniazensischen und lothringischen verwandt, aber auch charakteristisch von ihr unterschieden ist. Die italienische Bewegung, der er entstammt, ist völlig unabhängig von der französischen: sie beginnt wesentlich später als diese, erst am Ende des 10. Jahrhundert, nachdem allerdings die Kluniazenser schon in Ober- und Mittelitalien zahlreiche Klöster reformiert hatten; sie ist ungleich enthusiastischer und dringt nicht auf strenge Durchführung der Benediktinerregel in den Klöstern, sondern versucht dem religiösen Verfall gegenüber, der in Italien noch stärker als in Frankreich ist (Dresdner, Kultur- und Sittengeschichte der italienischen Geistlichkeit im 10. u. 11. Jahrh. 1890), als Ideal die strengste Form des asketischen Lebens, das Eremitentum, anzupreisen. Diese Anknüpfung an die griechischen Mönchsväter erklärt sich aus dem Nachwirken der auf der Apenninhalbinsel und besonders in Süditalien noch bestehenden griechischen Traditionen. Der heilige Romuald ist ihr bedeutendster, keineswegs ihr einziger Träger, vor und neben ihm wirken in demselben Sinne der armenische Eremit Symeon (ASB VI, 1 ff.), der heilige Dominikus von Foligno, Stifter von Fonte Avellana (AS Jan. III, 56 ff.) und der Grieche Nilos aus Rossano (AS Sept. VII, 259 ff.). Romuald entstammte der Herzogsfamilie zu Ravenna, er ist nicht 907, wie Petrus Damiani angiebt (V. R. c. 69), der ihn 120 Jahre alt werden läßt, sondern um 950 (Mabillon III, 140 ff.; Waitz, Praef. z. V. Rom. MG SS IV, 846) zu Ravenna geboren. Aus einem in weltlichen Freuden verbrachten Leben, in dem ihn aber bisweilen auf der Jagd die Waldeinsamkeit unwiderstehlich angezogen hatte, wurde er herausgerissen, als sein Vater Sergius im Zweikampf um ein Grundstück einen Verwandten getötet hatte. Er ging 20 jährig in das Kloster S. Apollinare zu Classe bei Ravenna, um für den Vater eine 40 tägige Buße zu thun (c. 1). Sein asketischer Eifer fand sich hier aber nicht befriedigt, obwohl die Abtei kurz zuvor durch Majolus von Cluni reformiert war (Sackur I, 227). Er begann ein Einsiedlerleben in Gemeinschaft mit einem Eremiten Marinus zunächst in der Nähe Venedigs, dann bei dem Kloster S. Michel de Cusan in Catalonien und setzte es später in der Nähe des Klosters Classe fort. Wo er sich befand, sammelte sich schnell eine Schar Schüler um ihn, aber er hielt sich an keiner Stätte lange auf, ruhelos wanderte er von Ort zu Ort, indem er immer neue Plätze aufsuchte, die sich durch Wassernähe, Fruchtbarkeit des Bodens, des Waldes und der Berge für Eremitenkolonien eigneten. Sobald an einem Ort seine Schüler zahlreicher geworden sind, gab er ihnen einen Vorsteher und verließ sie. Petrus Damiani (c. 37) sagt, seine Absicht war totum mundum in eremum convertere et monachico ordini omnem populi multitudinem sociare. Die meisten der von ihm begründeten Eremitagen liegen in Mittelitalien, so

die bei Casino, Ascoli, Orvieto befindlichen, wie die drei bedeutendsten Val di Castro, das ihm der Herzog von Camerino schenkte, Monte Sitrio in Umbrien und Camaldoli (Campus Maldoli) in der Nähe von Arezzo in Tuscien, das in einem von 7 Quellen bewässerten romantischen Hochthale des Apennin liegt und die größte Hälfte des Jahres mit Schnee bedeckt ist. Aber auch bis nach Istrien erstreckten sich seine Gründungen. Viele der Stiftungen entzogen sich jedoch nach seinem Weggang schnell seinen harten Vorschriften und verfielen, so daß wir ihn vielfach im Streit mit ihnen finden (c. 41, c. 18, c. 31). Die Organisation der Eremitagen zeigt eine merkwürdige Verbindung des occidentalischen Kloster- mit dem orientalischen Anachoretenleben, sie erinnern an die primitivsten Eremitengemeinschaften der ägyptischen Lauren. Die Brüder leben in vereinzelt liegenden Zellen, in deren Mitte das Oratorium liegt, in dem man zu den Gebetsstunden zusammenkommt. An jedem Tage wird der ganze Psalter gebetet (c. 41). Von Romuald besitzen wir eine Psalmenauslegung als einzige schriftliche Hinterlassenschaft, die aber nichts als ein fast wörtliches Plagiat der Psalmenauslegung Cassiodors ist (Fragment gedruckt An. Cam. I App. 236 ff.). Die Mahlzeit wurde der Regel nach von den Mönchen gemeinsam eingenommen (c. 67). Fleisch- und Weingenuß war streng verpönt (c. 9). Die harte Fastenordnung umfaßte sämtliche Tage der Woche außer Donnerstag und Sonntag (c. 9). Während der Quadragesimalzeit wurden nur Mehl und Kräuter genossen (c. 52). Die Mönche gingen barfuß und trugen ihre Hauptshaare ungepflegt und den langen Eremitenbart (c. 52). Das Gebot des Schweigens war aufs strengste durchgeführt. Eifrige Büßer thaten sich dadurch hervor, daß sie Jahre lang in ihren Zellen verschlossen, hinter verrammelten Thüren eingesargt wie Tote lebten (c. 64), so ließ sich auch Romuald kurz vor seinem Tode in Val di Castro eine Zelle mit Oratorium bauen, in der er eingeschlossen seinem Tode in unverbrüchlichem Schweigen entgegenharrte. Die Arbeit der Mönche bestand in Ackerbau (c. 6) und Handarbeit, besonders verfertigten die Eremiten in den am Meere gelegenen Niederlassungen Körbe und Netze (c. 36). Es ist von Bedeutung, daß uns in den Eremitagen des Romuald zuerst Famuli begegnen. Sie nehmen den Mönchen die niederen häuslichen Geschäfte und Dienste ab (c. 64 u. 69). Es wird von ihnen kein so strenges Fasten und Schweigen wie von den Eremiten gefordert. Wahrscheinlich mußten sie aber wie in der Eremitenkolonie von Fonte Avellana die lebenslänglich bindenden Mönchsgelübde ablegen (Neukirch S. 34). Dieses Institut der Laienbrüder wurde von Gualbert, einem Schüler Romualds, in den von ihm gestifteten Könobitenorden der Vallombroser noch weiter ausgebildet (s. A. Gualbert). Ob diese Einrichtung, die wir in Deutschland zuerst im Kloster Hirschau vorfinden (Herrgott, Vetus disciplina monastica, Paris 1726, Consuetudines Hirsaugienses (S. 371 ff.) und die eine große Bedeutung im Cisterzienserorden erhielt, den Eremitengenossenschaften entlehnt ist, steht dahin. Die verdienstliche Selbstgeißelung, deren begeisterter Patron Petrus Damiani wurde, scheint in den Eremitagen Romualds noch nicht geübt zu sein (Zöckler, Kritische Geschichte der Askese, 1863 S. 40). — Romualds Wirksamkeit blieb nicht beschränkt auf den Kreis der Eremiten, der sich ihm anschloß; der schwärmerische Sinn des alten Einsiedlers machte einen gewaltigen Eindruck auf seine Zeitgenossen: auf seine Entscheidung entfloh der schuldbeladene Doge Pier Orseolo I. aus Venedig, um im Kloster S. Michel de Cusan als Mönch zu leben (c. 9), auf seine Forderung nahm der blutbefleckte Graf Oliba in Monte Cassino die Kutte (c. 11) und seinen Vater Sergius zwang er, dem Mönchsstande treu zu bleiben (c. 13). Großen Einfluß gewann er auch auf den phantastischen Kaiser Otto III. Wie den jugendlichen Kaiser der Papst Silvester II. zur Wiederaufrichtung des alten römischen Staatswesen zu bestimmen suchte, so wußte der Kreis der Eremiten, unter denen der hl. Adalbert von Prag, Nilus und Romuald hervorragen, ihn für das Ideal christlicher Weltentsagung in schroffster Form zu begeistern, so daß die entgegengesetzten Weltanschauungen zweier Kulturepochen ihn von thörichter Überhebung irdischer Größe zur Selbstvernichtung und von der Negation menschlicher Triebe zur Selbstvergötterung römischer Cäsaren rissen (Sackur I, 355). So wurde 999 der Kaiser durch Romuald bestimmt, von Rom nach der alten Wallfahrtskirche auf dem Monte Gargano zu pilgern, um die grausame Behandlung des Crescentius und des Gegenpapstes Johannes zu sühnen (c. 25, Vita Nili § 91). Im Dez. 999 besuchte der Kaiser Romuald in Pereum bei Ravenna und übertrug ihm die Reformation der Abtei S. Apollinare in Classe, aber der unruhige Erweckungsprediger war für eine solche Aufgabe nicht geeignet, er warf, nachdem er mit den Mönchen in Streit geraten war, dem Kaiser nach kurzer Zeit den Hirtenstab vor die Füße (c. 20, c. 22, Sackur I, 344). Auch aus der nächsten

Umgebung des Kaisers gewann Romuald den Tamnus, den Bruder des Bischofs Bernward von Hildesheim, und Bonifazius (Brun) von Querfurt für das Eremitenleben, und es ist nicht unmöglich, daß ihm der Kaiser selbst versprochen hat, nach der Besiegung Roms die Krone mit der Kutte zu vertauschen (c. 30). Dagegen ist es aus inneren Gründen sehr unwahrscheinlich, daß Kaiser Heinrich II., der den Einsiedler zwar 1022 in Monte Sitrio mit seinem Besuche beehrte, dem alten Seher versichert haben soll, alles, was er befehle, thun zu wollen (c. 65, Giesebrecht, Deutsche Kaisergeschichte II, 190). Der Bericht des Petrus Damiani ist hier auch voll chronologischer Irrtümer (Mabillon IV, 289). — Wenn auch dem Romuald eine kirchenpolitische Absicht fernlag (gegen Gfrörer, Papst Gregor VII, V, 626 ff.), so erhob er doch zuerst in Italien, wo die Verwilderung am furchtbarsten um sich gegriffen hatte, seine Stimme gegen den verderbten Klerus, um die Simonie und Priesterehe zu bekämpfen (c. 41), ohne jedoch beim Episkopat irgend welchen Erfolg zu haben (c. 35). — Die enthusiastische religiöse Bewegung, die Romuald hervorrief, weckte auch den Eifer für die Mission. Nachdem Adalbert von Prag 997 die Märtyrerkrone erlangt hatte, zog Bruno von Querfurt, der Schüler Romualds, vom Papste zum Erzbischof ernannt, zur Mission nach Rußland, wo er für seinen Glauben starb (c. 27). In Polen missionierten die dem Könige Boleslav I. vom Kaiser Otto III. zugesandten Schüler Romualds, Johannes und Benedikt, wurden aber bald durch Räuber erschlagen (c. 28). Die Begierde nach der Märtyrerkrone trieb endlich den alten Eremiten selbst zur Mission nach Ungarn. Nach erhaltener päpstlicher Erlaubnis machte er sich mit 24 Brüdern auf den Weg. Der Versuch verlief ebenfalls völlig resultatlos, da Romuald sich durch Krankheit am Missionieren verhindert sah und mit 7 Genossen zurückkehrte, während die übrigen einen elenden Tod in der Sklaverei fanden.

Nach dem Tode Romualds 1027 wurden seine Ideen einer Reform des Mönchtums durch seine Schüler, wie die Äbte Guido von Pomposa, Hugo von Farsa und Johannes Gualbertus, den Stifter des Vallombroserordens, fortgesetzt, ohne daß sie dabei streng an dem Eremitenideal ihres Meisters festhielten; dadurch näherte sich die italienische Reformbewegung der von Cluni ausgehenden an. Zum ersten Male waren die Jünger der französischen Richtung, Odilo von Cluni und Wilhelm von Dijon mit Romuald und seinen Schülern bei der Einweihung des von Otto III. gestifteten Klosters des hl. Adalbert in Pereum zusammengetroffen, später hatte Wilhelm, der selbst als geborener Italiener häufig nach Italien kam, ein inniges Verhältnis zwischen den französischen und italienischen Reformern angebahnt (Sackur I, 349), Die Gedanken Clunis gewannen die Oberhand und die Eremitenbewegung mündete größtenteils in die von Cluni ausgehende ein. Noch ganz den Idealen Romualds hingegeben wirkte der feurige Petrus Damiani; obwohl er kein direkter Schüler Romualds, sondern seit 1036 Mönch im Eremitenkloster Fonte Avellana, einer Gründung des oben genannten Dominikus von Foligno, war, verfaßte er die glänzend geschriebene Biographie Romualds und gründete wie dieser besonders in Umbrien und den Marken zahllose Eremitenkolonien, die er aber mit Fonte Avellana zu einer selbstständigen, 1076 durch den Papst bestätigten (Ann. Cam. II, App. 259) Kongregation verband. Energisch und mit Erfolg setzte Damiani als Wortführer der reformatorischen Kreise Italiens auch den Kampf gegen Nicolaitismus und Simonie fort und spielte seit 1045, wo er das Papsttum für die Reformation der Kirche zu bestimmen anfing, eine bedeutende Rolle in der Kirchenreform (s. A. Damiani). Seit seiner französischen Legation als Kardinallegat 1063 auf der Synode zu Châlons stand er auch in innigen Beziehungen zu Cluni und schrieb auf Wunsch Hugos von von Cluni die Vita des Abtes Odilo von Cluni. Von den von Romuald begründeten Eremitenkolonien erhielt sich am besten der eremitische Geist in Camaldoli, 1072 erhielt es die päpstliche Bestätigung durch Alexander II. (Ann. Cam. II, App. 236). Camaldoli wird in den apostolischen Schutz genommen, es wird ihm das Recht freier Abtswahl zugestanden und erlaubt, die sakralen Funktionen durch einen anderen als den Diöcesanbischof vornehmen zu lassen, wenn dieser durch Simonie befleckt ist. An den 8 Orten, die außer Camaldoli in der Urkunde genannt werden, befanden sich wahrscheinlich keine Eremitagen, sondern nur der Eremie Camaldoli gehörige Güter und Kirchen. Ausdrücklich wird bestimmt, daß die Stiftung solitariae vitae sit deditus et firmitate continua dedicatus. Einen kirchenpolitischen Einfluß gewann die Eremie in der Folgezeit nicht, da sie keine hervorragende Männer hervorbrachte. Der vierte Prior von Camaldoli, Rudolf, unter dem sich die Kongregation außerordentlich ausbreitete, schrieb zuerst die Satzungen 1080 nieder (Ann. Cam. III, App. 512 ff.). Die strengen eremitischen Ordnungen

Romualds sind hier gemildert: Brüder, die das Eremitenleben nicht aushalten, dürfen das am Fuße des Berges von Camaldoli liegende Kloster Fonte buono beziehen (c. 30). Es wird den Eremiten verboten, schmutzige Kleider zu tragen, da dies Heuchelei sei (c. 29). An Festen wird den Mönchen gestattet, Fische zu essen und Wein zu trinken (c. 14). Die Regel Benedikts wird nirgends ausdrücklich erwähnt, es wird aber hervorgehoben, daß Benedikt das Eremitenleben höher als das Könobitenleben geschätzt habe (c. 18), und die Verweisung auf die mos coenobialis für die Einzelheiten des asketischen Lebens kommt einer Anerkennung der Benediktinerregel als Grundlage der Camaldulenserkongregation gleich. Die heute noch beobachteten Constitutiones Camaldulenses (Holstenius-Brockie, Codex Reg. II, 193) sind 1569 entstanden. 1086 begründete Rudolf das erste Nonnenkloster der Camaldulenserinnen S. Pietro di Luco zu Mogello (Ann. Cam. III, 34). Die Tracht der Nonnen ist wie die der Mönche weiß, nur tragen sie über den weißen Schleier noch einen schwarzen. Camaldoli erhielt in der Folgezeit reiche Schenkungen und die Kongregation breitete sich in Italien aus. Bedeutende Männer gingen aus dem Orden nicht hervor außer dem einflußreichen Kirchenrechtslehrer Gratian, dem Verfasser des Decretum Gratiani, der in Bologna 1140—50 der Begründer der kirchlich-konservativen Juristenschule der Dekretisten wurde. 1212 lud die venetianische Republik die Eremiten nach Murano und wies ihnen die Einkünfte dieser Insel an, auf der sie das Kloster S. Michael gründeten. Die Nähe Venedigs wirkte aber erschlaffend auf die Strenge des Ordens, 1300 wurden aus den dortigen Eremiten Könobiten, und bald gingen auch andere Eremien zum Könobitenleben über, sodaß ein Verfall der alten Ordnungen vielfach eintrat. Ambrosius Traversari aus Portico († 1439) (s. Bd I S. 443, 1) versuchte als Major 1431 den Orden zur alten Strenge zurückzuführen. Obwohl er sich der Unterstützung Eugens IV. erfreute, der ihn auch als päpstlichen Gesandten zu den Konzilien von Basel und Ferrara-Florenz abordnete und mit der Abfassung des Unionsformulars für die griechische Kirche betraute, war seine Reformation von keinem Bestand. 1476 entzog sich die Abtei S. Michael zu Murano, unterstützt vom Rate von Venedig der Herrschaft von Camaldoli und bildete eine selbstständige von Innocenz VIII. bestätigte Kongregation könobitischer Camaldulenserklöster. Ihr schlossen sich die alten berühmten Abteien Classe, Val di Castro und Fonte Avellana an, das bis 1569 einer selbstständigen Kongregation vorgestanden hatte. 1513 vereinigte Leo X. noch einmal auf kurze Zeit sämtliche Camaldulenser unter der Oberleitung Camaldolis, der Major sollte künftighin nur 3 Jahre im Amt bleiben und abwechselnd aus den Einsiedlern und Könobiten entnommen werden. Aber schon 1520 gab er dem Paul Guistiniani (Fiori, Vita del G., Rom. 1724), der ihn bei der Reform des Ordens unterstützt hatte, durch eine Breve die Erlaubnis (Ann. Cam. VIII, 18), besondere Satzungen zu entwerfen und die neuen Eremitagen, die er überall bis zu den Indern und Antipoden gründen dürfe, zu einer unabhängigen Kongregation vom heiligen Romuald zusammenzufassen. Die neue Kongregation, die später nach der Eremie Monte Corona bei Perugia den Namen vom Kronenberg erhielt, hatte sehr strenge Satzungen; ihre Kleidung bestand statt aus der Mönchskutte, aus Mänteln und hölzernen Schuhen, sie breitete sich nach Polen, Deutschland und Österreich aus (Wolfsgruber, Blätter d. Vereins f. L. K. v. Niederösterreich XXV, 1891). Eine vierte Kongregation der Camaldulenser, die Turiner, welche die Eremiten Piemonts umfaßt und von Alexander von Leva († 1612) unter dem Herzog Karl Emmanuel von Savoyen 1601 gestiftet war, ist weniger bedeutend (Helyot S. 319). Einen Ableger der Turiner bildet die französische Kongregation „Unserer lieben Frauen vom Troste", die auf Wunsch Richelieus, der aus politischen Gründen die Abhängigkeit der französischen Eremitagen von italienischen Oberern nicht dulden wollte, durch das Breve Urbans VIII. 1635 unter der Leitung Antons von Lyon selbstständig wurde (Ann. Cam. VIII, 316). Ihr Major darf nur Franzose sein und untersteht direkt dem Papste; sie wurde seit 1462 von der Eremie Gros-Bois bei Paris geleitet. In Frankreich sind seit der Revolution sämtliche Camaldulenserniederlassungen zerstört, in Italien sind sie jetzt auf Mittel- und Süditalien beschränkt. Die Kongregation von Camaldoli umfaßt jetzt 6 Niederlassungen. Unter ihnen sind die bekanntesten Camaldoli, die heilige Einsiedelei, und das 400 m über den Meere, oberhalb der Stadt Neapel liegende Kloster „Die hohe Himmelsleiter", das von Pescara, dem Sieger von Pavia, 1525 gegründet wurde und wegen seiner herrlichen Lage einen unvergeßlichen, von Malern und Dichtern verherrlichten Ausblick auf Neapel und den Vesuv bietet. Auch die Kongregation von Murano besteht noch, ihr bekanntestes Kloster ist das Gregorkloster zu Rom, aus dem der einzige Camaldulenser, der den Stuhl Petri bestieg, Gregor XVI.

(1831—46), hervorging. Außerhalb Italiens existiert nur noch die Eremie Bielany am argentinischen Berge in der Diöcese Krakau, die zur Kongregation vom Kronenberg gehörte. Die Zahl der Mönche soll im ganzen kaum mehr 200 betragen. Camaldulenserinnenklöster giebt es nur noch in Rom und Florenz (Heimbucher I, 206 ff.).

Grützmacher.

Camera Romana s. Kurie.

Camerarius, Joachim, gest. 1574. Will, Nürnberger Gelehrtenlexikon; E. Chr. Bezzel, Joachim Camerarius, der erste Urheber der Nürnbergischen hohen Schule zu Altdorf. 1793; Erhard, Art. Camerarius in der Halleschen Encyklopädie Bd XV; Schneider, Artikel Cämmerer oder Kammermeister in Schmids Encyklopädie des Erziehungswesens III. Bd; H. J. Kämmel, Joachim Camerarius in Nürnberg, Zittau 1862 Progr.; Heerwagen, H. J., Zur Geschichte der Nürnberger Gelehrtenschulen. Nürnberg 1860. 1863. 1867. 1864, 4 Progr.; F. Seckt, Ueber einige theol. Schriften des Joach. Cammerarius, Berlin 1888, Progr. des Friedrich-Wilhelm-Gymnasium. Eine Biographie, die Horawitz in DAB in Aussicht gestellt hatte, fehlt.

Joachim Camerarius, eigentlich Camermeister, dessen Bedeutung hier hauptsächlich nur nach der theologischen und pädagogischen Bedeutung gewürdigt werden konnte, entstammte einem alten (angeblich ursprünglich Liebhard heißenden) Geschlechte Bambergs, wo er am 12. April 1500 geboren wurde. Hier besuchte er auch zuerst die Schule. Dann brachte es die Bekanntschaft der Eltern mit dem Humanisten Georg Helt aus dem nahen Forchheim mit sich, daß er schon im dreizehnten Lebensjahre diesem nach Leipzig zur weiteren Erziehung übergeben wurde. Zugleich wurde er im Wintersemester 1512/13 an der dortigen Hochschule inskribiert (Joachimus Kamermeister Bambergensis, Matrikel der Universität Leipzig ed. Erler I, 522). Nachdem er hier im Jahre 1516 Bakkalaureus geworden und unter Richard Crocus, Joh. Metzler, später Petrus Mosellanus (vgl. Narratio de Eobano Hesso cap. XV) besonders dem Studium des Griechischen obgelegen hatte, bezog er die Universität Erfurt (SS. 1518; Erfurter Matrikel ed. Weißenborn II, 302) wo er von Enricius Cordus und Eobanus Hessus, die er schon früher im Hause Helts kennen gelernt hatte (Krause, Helius Eobanus Hessus, Gotha 1879, S. 118), eingeführt, alsbald zu dem fröhlichen Kreise der Erfurter Humanisten gehörte, hochgeschätzt und bewundert als Kenner des Griechischen, als dessen Lehrer er auch bald auftrat. Unter dem Rektorat des Crotus (1520), der des jungen Gelehrten Wappen, drei Raben in silbernem Felde, in seine Wappentafel aufnahm, mit der er beim Antritt seines Amtes die Erfurter Matrikel schmückte, wurde er Magister. Die Pest und die in Erfurt nach Luthers Durchzug ausgebrochenen Wirren veranlaßten ihn zur Rückkehr nach der Heimat, von wo ihn sein Erfurter Lehrer und Kollege Georg Petz aus Forchheim mit nach Wittenberg nahm, wo er (nicht in Leipzig bei der Lutherdisputation, der er garnicht beigewohnt hat. Vgl. gegen die gewöhnliche Angabe den eigenen Bericht des Camerarius vita Melanchthonis ed. Strobel 36 f.) endlich den Wunsch seines Herzens erfüllt sah, Melanchthon, der ihn schon früher in seinen Studien ermuntert hatte, persönlich kennen zu lernen. Am 14. September 1521 wurde er daselbst immatrikuliert (Joachimus Kammermeister Bambergen. ciuit. magister Erford. 14 Sept. Album Vitebergense ed. Förstemann p. 107). Nach kurzer Zeit verband ihn mit Melanchthon eine rührende Freundschaft von seltener Treue und Innigkeit. Wie lange Camerarius damals in Wittenberg blieb, ist nicht sicher. Mit dem 1. Januar 1523 beginnt die Reihe der Briefe Melanchthons an ihn, der damals (wenigstens im August Corp. Ref. I, 626 f.) in der fränkischen Heimat sich aufhielt. Im Frühjahr 1525 begleitete er dann und zwar wieder von Wittenberg aus den Freund auf seiner Reise nach der Pfalz und zog dann weiter nach Basel, um dem Erasmus seine Huldigung darzubringen. Im Herbst verließ er dann definitiv Wittenberg und ging nach einem kurzen Besuch in Erfurt nach Bamberg. Von hier aus machte er in Begleitung des Kanonikus Fuchs 1525 eine Reise nach Preußen und folgte dann 1526 auf Empfehlung Melanchthons einer Berufung als Lehrer des Griechischen und Erklärer der lateinischen Historiker an das neugegründete Gymnasium in Nürnberg, wo sein alter Freund Eobanus Hessus und der ihm ebenfalls schon von früher her bekannte Michael Röting seine Kollegen waren. Von dem Grafen Albrecht von Mansfeld dazu erwählt, ihn als Sekretär auf der Reise nach Spanien zu begleiten, die derselbe im Auftrage der auf dem Reichstage in Speier 1526 versammelten Stände unternehmen sollte, machte sich Camerarius, froh die Welt sehen zu können, noch im Spätherbst auf den

Weg, kehrte aber, da die Deputation schon in Eßlingen Gegenbefehl erhielt, noch vor Ende des Jahres nach Nürnberg zurück (Vita Melanchthonis S. 104; Friedensburg, der Reichstag zu Speier. Berlin 1887 S. 473 f.; Heerwagen 1867 S. 8), wo er sich (1527) mit Anna Truchseß von Grünsperg vermählte. Bald darauf machte ihm die in ihren Motiven noch nicht ganz aufgeklärte, aber wahrscheinlich durch Hinneigen zur evangelischen Lehre hervorgerufene schwere Verfolgung seines Bruders Hieronymus in Bamberg, zu dessen Befreiung, die erst 1535 erfolgte, er kein Mittel unbenutzt ließ, schwere Sorge (Heerwagen S. 9). In weitere unmittelbare Berührung mit dem kirchlich-politischen Treiben der Zeit brachte ihn ein Besuch bei Melanchthon in Speier, Ostern 1529, während des dortigen Reichstages (Corp. Ref. I, 1046) und ebenso im August 1535 in Augsburg, wo er, wie es scheint, zeitweise den Nürnberger Reichstagsgesandten beigegeben war und jedenfalls mit ihnen der Verlesung der Confutatio pontificia beiwohnte, so daß Melanchthon, als es sich um eine Widerlegung derselben handelte, anfangs in Ermangelung einer Abschrift auf seinen Aufzeichnungen fußen konnte (Corp. Ref. II, 250; J. Vogt, Die Korrespondenz des Nürnberger Rates &c. in Mitt. des Ver. f. Geschichte Nürnberg 1882 S. 30).

Trotz der ehrenvollen Aufnahme, welche Camerarius mit seinen Freunden in Nürnberg gefunden, und des anregenden Verkehrs mit Männern wie W. Pirkheimer, W. Linck, Osiander, Lazarus Spengler und Albrecht Dürer, wobei bemerkt sein mag, daß er nach Dürers Tode zwei Schriften desselben de symmetria partium (1533) und de varietate figurarum etc. (1534) in lateinischer Sprache herausgab, fand er sich doch sehr bald dort nicht befriedigt. Schon 1528 hatte er über die Stumpfheit und Unempfindlichkeit der Zeitgenossen für die humanistischen Wissenschaften zu klagen (Heerwagen S. 11), wobei er wohl zuerst an die Nürnberger dachte. Die Schule ging keineswegs vorwärts, es fehlte auch nicht an Klagen über die Lehrer, und die Verhältnisse lagen so, daß Melanchthon schon im August 1530 glaubte, daß Camerarius gern einem Rufe nach Erfurt folgen würde, wo man damals daran dachte, die Universität neu zu organisieren. Die Verhandlungen zogen sich bis ins folgende Jahr hin, zerschlugen sich aber schließlich, während die Nürnberger Schulverhältnisse immer trauriger wurden. Eine Ende Juni 1534 an ihn ergangene Aufforderung, neben Lazarus Spengler die gerade erledigte zweite Ratsschreiberstelle in Nürnberg anzunehmen, lehnte er nach reiflicher Überlegung ab (Heerwagen 1868 S. 16 ff.). Um so freudiger folgte er der sehr ehrenvollen Berufung nach Tübingen im Sommer 1535 (ebenda S. 23), wo er nach der unter seiner Mitwirkung vorgenommenen Reorganisation der Universität (Urkunden zur Geschichte der Universität Tübingen 1877 Nr. 37 ff.) ein fruchtbares Feld seiner Docententhätigkeit fand, bis er dann 1541 auf Empfehlung Melanchthons nach Leipzig übersiedelte, dessen Hochschule er mit kurzer Unterbrechung während des schmalkaldischen Krieges, in welcher Zeit er eine Zuflucht bei seinem Freunde Georg von Anhalt in Merseburg fand, bis zu seinem Tode am 17. April 1574 zur Zierde gereichte.

Als Freund und Gesinnungsgenosse Melanchthons war er natürlich nicht unbeteiligt an den kirchlichen Streitigkeiten jener Jahrzehnte, wir finden ihn auch u. a. 1554 als Abgeordneten auf dem Tage zu Naumburg, 1555 auf dem Reichstag zu Augsburg und bald darauf zur Beilegung Osiandrischer Irrungen in Nürnberg, mit welcher Stadt er immer in Beziehung blieb (Mitt. des Ver. f. Gesch. Nürnbergs VI, 173 f. XI, 99 ff.) und für deren Schulverhältnisse er auch später noch warmes Interesse hatte (vgl. Bezzel a. a. O.). Aber seine Bedeutung liegt auf dem humanistischen Gebiete — die Zahl seiner Editiones ist eine sehr große — und auf dem Gebiete der Pädagogik im weitesten Sinne des Wortes, namentlich aber, worauf zuerst Seckt in trefflicher Darlegung hingewiesen hat, auf dem Gebiete der Religionslehre. In seiner ersten (in lateinischen Distichen) geschriebenen pädagogischen Schrift vom Jahre 1528 Praecepta honestatis atque decoris puerilis, deren pädagogische Gedanken er später in den praecepta vitae puerilis vom Jahre 1541 und in der enumeratio eorum, quae in docendo seu institutione praecipue sequenda esse videantur vom Jahre 1551 weiter ausführte, betont er als echter Schüler Melanchthons als die für alle späteren Berufsarten gleichnotwendige und gleich ersprießliche Vorbereitung die humanistische Bildung, die aber ihr Fundament in der Gottesverehrung hat: Nemo fuit unquam veterum, qui vitae praecepta daret, qui non a veneratione et cultu numinis divini ordiretur. Quod eo magis custodiendum nobis est, quo certiora de divinitate omnia nos habemus (praecepta vitae puerilis p. 17). Zu dem Zwecke, zugleich mit den An-

fangsgründen der griechischen Sprache die Hauptstücke der christlichen Religion zu lehren, gab er als Schullesebuch zuerst 1545 seine in griechischen Hexametern geschriebene *κεφάλαια χριστιανισμοῦ προσφωνηθέντα τοῖς παιδίοις* heraus (vgl. Seckt S. 7), die sich über Gesetz, Glauben, Sakrament und Gebet verbreiten (vgl. auch die interessante Versifizierung des Vaterunsers bei Seckt S. 9). Dem gleichen Zweck diente seine 1547 erschienene griechische Übersetzung der Augsburg. Konfession und die wahrscheinlich anonym herausgegebene *Κατήχησις τοῦ χριστιανισμοῦ ἤγουν κεφάλαια τῆς ὑγιοῦς, διδαχῆς Χριστοῦ τε αὐτοῦ καὶ τῶν Ἀποστόλων* s. l. e. a. (lateinisch 1563; vgl. auch Veesenmeyer, lateinisch-bibliographische Nachrichten von einigen ev. katech. Schriften Ulm 1830 S. 155 ff.). Es ist diejenige Schrift, die seine melanchthonische Theologie am klarsten und ausführlichsten enthält (vgl. Seckt S. 12 ff.) und der gegenüber (vgl. auch den Libellus de invocatione Sanctorum) man den Mut bewundern muß, mit dem das katholische Kirchenlexikon (II, 1760) diesen entschiedenen Vertreter evangelischer Lehre und Praxis beinahe für „einen treuen Sohn der alten Kirche" erklären kann. Bemerkenswert ist u. a., daß Camerarius hier in dem der Auslegung der (später sogenannten ökumenischen) Symbole gewidmeten Abschnitte (S. 287) wohl als der erste Zweifel an der Authentie des Athanasianums ausspricht, eine Äußerung, die ihm lebhafte Angriffe zuzog, und die er wohl deshalb in der lateinischen Übersetzung (S. 255) fortließ. Vielleicht noch interessanter und wie mir scheint in der Geschichte der Theologie nicht genügend gewürdigt, ist sein übrigens ebenfalls für den Jugendunterricht gedachtes Leben Jesu: Historiae Jesu Christi . . . summatim relata expositio Lipsiae 1566, woraus Seckt treffliche Auszüge mitteilt. Von seinen sonstigen theologischen Werken mögen noch erwähnt werden seine Ausgabe des Jesus Sirach mit Kommentar 1568, seine Notatio figurarum sermonis in libris quatuor evangeliorum, Lipsiae 1578, und seine Notatio figurarum orationis et mutatae simplicis elocutionis in apostolicis scriptis etc. Lipsiae 1572. Ungleich bleibenderes Verdienst hat Camerarius sich aber erworben durch seine biographischen Arbeiten, besonders durch seine Narratio de Eobano Hesso etc. Norimbergae 1553, seine Narratio de Georgio Principe Anhaltino. Lipsiae 1555, und seine berühmte Schrift De Philippi Melanchthonis ortu, totius vitae curriculo et morte, implicata rerum memorabilium temporis illius hominumque mentione — narratio Lipsiae 1566 (beste mit reichen Anmerkungen versehene Ausgabe von G. Th. Strobel, Halle 1777), Schriften, die obwohl des panegyrischen Charakters nicht ganz entbehrend, doch den Verfasser, der manches Allgemeingeschichtliche, aber auch Mitteilungen aus seinen Erlebnissen und über seinen eigenen Lebensweg (bes. in der narratio de Eob. Hesso) mit hineinwebt, als feinsinnigen Beobachter erkennen lassen und hohen Quellenwert besitzen. Ferner gilt als eine für seine Zeit hervorragende historische Leistung die noch heute wertvolle Historica narratio de Fratrum Orthodoxorum ecclesiis in Bohemia Moravia et Polonia, die er vollendet hinterließ, die aber erst 1605 von seinem Enkel Joachim Ludw. C. herausgegeben wurde. Bei seinem historischen Sinne, der ev. die Ungenauigkeit anderer in dieser Beziehung tadeln konnte (vgl. Narratio de Eob. Hesso cap. IV), ist es auffallend, aber immerhin aus Pietätsrücksichten erklärlich, daß er, wie wir jetzt wissen, bei seiner früher sehr hoch geschätzten Ausgabe von Melanchthons Briefen, keineswegs möglichste Übereinstimmung mit dem Original anstrebte, vielmehr oft nicht unbedeutende Interpolationen vorgenommen hat (vgl. darüber v. Druffel, Die Melanchthon-Handschriften der Chigi-Bibliothek in den SMA d. ph.-hist. Kl. 1876 Bd I, Heft 4, 49). Ein vollständiger Einblick in das Verhältnis zu Melanchthon und seinen Einfluß auf diesen, der dem vertrauten Freunde wie keinem anderen alle seine vielen Sorgen und Bekümmernisse, seine Pläne, Hoffnungen und Absichten offenbarte, wird übrigens erst möglich sein, wenn der von Nicol. Müller versprochene Briefwechsel des Camerarius, wovon zwei Söhne Joachims, Joachim und Philipp, unter dem Titel Joachimi Camerarii epistolarum familiarium libri VI (Francof. 1583) und Libri V posteriores (ibid. 1595) einen Teil herausgaben, veröffentlicht sein wird. Ein mittelbares nicht geringes Verdienst erwarb sich endlich C. durch die Sammlung von Briefen aus der Reformationszeit, die von seinem Sohne fortgesetzt obwohl leider vielfach zerstreut, unter dem Namen Camerarische Briefsammlung eine wertvolle Fundgrube für die hist. Forschung geblieben ist, bis auf den heutigen Tag. Vgl. Halm, Über die handschriftliche Sammlung d. Camerarii und ihre Schicksale SMA Bd III, 1873, S. 241. **Theodor Kolde.**

Camerlengo s. Kurie.

Camero, John, gest. 1625. — Litteratur: Bayle: A general dictionnary, historical and critical, London 1736 Bd IV, 70. Munimenta almæ Universitatis Glasguensis, Glasgow 1864 3 Bde 4°; Haag, France protestante, 2. Ausgabe Bd III, 658; F. C. Baur, Theologische Jahrbücher 1853, Bd II, 174; A. Schweizer, Die protestantischen Centraldogmen, 1854/66; Calderwood: History of the Church of Scotland. — Procès-verbal du Concours ouvert pour le poste de professeur de théologie à l'Académie de Saumur (Handschrift auf der Nationalbibliothek zu Paris, Fonds 914, 16); John Quick, Icones Sacræ Gallicanæ (Hdschr. auf der Bibliothek des französ. Protestantismus zu Paris).

John Camero, zu Glasgow gegen 1579 geboren, war einer der selbstständigen Theologen des 17. Jahrhunderts, und dennoch ist er bis jetzt wenig bekannt und nicht genügend gewürdigt worden. Auf ihn als Urheber weist die freiere Eigentümlichkeit der berühmten Schule von Saumur. Er entsproß aus einem großen Clan Schottlands, aber seine Eltern waren so arm, daß er als „Portioner" — eine Art Bediente, welche auf den Kollegien die Nahrung unter die Schüler verteilten — dienen mußte, um auf der Universität seiner Vaterstadt studieren zu können; die Erfolge seiner Studien waren so glänzend, daß er kaum 20 Jahre alt, mit dem Unterricht der griechischen Sprache beauftragt wurde.

Gegen 1600 kam er nach Bordeaux und wurde bald zu Bergerac als Lehrer der Humaniora, dann zu Sedan als Professor der Philosophie angestellt (1601—1603). Nach Bordeaux zurückgekehrt (1604), wies ihm die protestantische Gemeinde daselbst Mittel an, um, wo es ihm beliebte, theologische Studien zu machen, unter der üblichen Bedingung, ihr alsdann seine Dienste als Pfarrer zu widmen. Zugleich wurde er als Privatlehrer bei der adeligen Familie De Calignon angestellt. Als solcher studierte er zu Paris, Genf und Heidelberg. Auf der letzten Universität verteidigte er, am 4. April 1608, theologische Sätze über diesen Gegenstand: „De triplici Dei cum homine foedere. Ende 1608 übernahm er eine Pfarrstelle zu Bordeaux und predigte daselbst mit großem Erfolg. Als 8 Jahre später der Stadtrat beschloß, alle Protestanten zu entwaffnen, schlugen C. und sein Kollege Primrose dem Kirchenrat vor, den Gottesdienst aufzuheben, was dann auch beschlossen wurde. Infolge dieses Beschlusses ward es den Protestanten gestattet ihre Waffen zu behalten. C. zog sich nach Tonneins zurück, wo er sich zwei Jahre vorher verheiratet hatte. 1618 wurde er als Professor der Theologie an die Akademie von Saumur berufen. Schon im nächsten Jahre forderte die Gemeinde zu Bordeaux dringend seine Rückkehr; aber Duplessis Mornay, Gründer dieser Akademie, welcher Cameros seltene Eigenschaften hochschätzte, wollte ihn nicht gehen lassen.

1620 hielt C. auf dem Schlosse des Herrn Groslot, unweit von Orleans, eine Disputation gegen Tilenus, ehemaligen Professor zu Sedan, in der er dessen arminianische Sätze bekämpfte. Nach Duplessis Mornays Entlassung als Statthalter von Saumur (1622), kehrte C. nach London zurück, wo ihn König Jakob I. aufs freundlichste empfing. Nach sechs Monaten, während welchen er Privatunterricht in der Theologie erteilte, wurde er zum Direktor des Gymnasiums und Professor der Theologie zu Glasgow ernannt. Aber infolge der Abneigung seiner Landsleute gegen seine episkopalistische Richtung, sah er sich veranlaßt, seine Heimat nach einem Jahre zu verlassen. Nach den schönen Ufern der Loire sich sehnend, kam er schon, Ende 1623, nach Saumur mit seiner Familie zurück und erlangte im folgenden Jahr die Erlaubnis des Königs, an der Akademie zu Montauban zu lehren. Es gab damals unter den Reformierten zwei Parteien, welche sich heftig bekämpften: die einen rieten den, obschon ungerechten, Befehlen des Königs zu gehorchen, die anderen aber trieben das Volk, zu den Waffen zu greifen. C. hielt sich zur ersten Partei. Da er einmal (13. Mai 1625) mit einem Amtsbruder einem bürgerlichen Aufruhr auf dem Marktplatz entgegentrat, wurde er von einigen Wüterichen so hart geschlagen und selbst verwundet, daß er infolge dieser Mißhandlung, nachdem er mehrere Monate gesiecht hatte, in seinem 47. Jahre starb.

C. ist nicht bloß ein treuer Pfarrer und ein Märtyrer des bürgerlichen Friedens gewesen, sondern auch ein scharfsinniger Theolog. Er war der Meinung, daß man auch in der römisch-katholischen Kirche selig werden könne und daß „in der reformierten Kirche vieles zu reformieren wäre" (Brief an L. Cappel). Wie seine Schüler Testard, Placäus und Amyraldus, hat er an der orthodoxen Dogmatik manches gemildert. Die Synode zu Dortrecht hatte festgestellt, daß, in dem Bekehrungsprozeß, Gott nicht nur den Verstand erleuchtet, sondern auch den verdorbenen Willen zum Guten veranlaßt. C. dagegen lehrte, daß der Wille immer dem Verstand folge; somit, daß Verdunkelung oder Erleuchtung der Einsicht die entscheidenden Anfänge des sittlichen Verderbens oder der Bekehrung seien. Mit anderen Worten, es bleibt in dem menschlichen Willen, ungeachtet der Erbsünde,

Gutes genug, um, nachdem durch die Offenbarung unser Verstand seines Irrtums bewußt geworden ist, sich zu bekehren. — Was die Erlösung betrifft, kann Cameros Lehre zu diesen drei Sätzen zusammengefaßt werden: 1. Gott wünscht die Glückseligkeit aller Menschen; keiner ist durch einen göttlichen Beschluß von dem Verdienst des Leidens und Sterbens Christi ausgeschlossen. 2. Dennoch kann kein Mensch des Segens des Evangeliums und der ewigen Seligkeit teilhaftig werden, wenn er nicht an Jesum Christum glaubt. 3. Gottes Größe ist so groß, daß er niemandem die Kraft zu glauben verweigert, obschon er nicht allen seinen Beistand gewährt.

Aus dieser kurzen Auseinandersetzung leuchtet hervor, daß Amyraldus seinen „Hypothetischen Universalismus" aus Camero geschöpft hat; man könnte ebenso beweisen, daß Coccejus seine Lehre von den Tria Foedera demselben entlehnte.

Schriften: Discours apologétique pour ceux de la Religion réformée, Bergerac 1614. Sant angelus sive Stelitenticus in C. Santangelum causidicum, La Rochelle 1616. Traité auquel sont examinés les préjugez de ceux de l'Eglise romaine contre la Religion réformée, La Rochelle 1616. Theses de gratia et libero arbitrio, Saumur 1618. Theses XLII de necessitate satisfactionis Christi pro peccatis, Saumur 1620 Fol. Amica collatio de Gratiæ et humanæ voluntatis concursu in vocatione, Leiden 1621 (in 4°), der Bericht von seiner Disputation mit Tilenus. „Sept Sermons" über Johannes 6, Saumur 1624. Defensio sententiæ de Gratia et libero arbitrio, Saumur 1624. Prælectiones theologicæ in selectiora quædam loca N. T. una cum tractatu de Ecclesia, Saumur 1626—27 3 Bde in 4°. Idem 2. Ausgabe durch F. Spanheim unter dem Titel *Τὰ Σωζόμενα* J. Cameronis, Genf 1642. Idem 3. Ausgabe unter dem Titel „Myrotheticum evangelicum". Of the Sovereign judge of controversies in matters of Religion, Oxford 1628 in 4°.

G. Bonet Maury.

Camero, Richard s. Cameronianer.

Cameronianer oder Cargilliten, in offizieller Selbstbezeichnung „reformierte Presbyterianer", eine gegenwärtig nur noch sehr geringe schottische Kirchenpartei. J. Köstlin, Die schott. Kirche, ihr inneres Leben und ihr Verhältnis zum Staat, von der Reformation bis auf die Gegenwart, 1852, speziell S. 229 ff., 244 ff., 265, 401 ff. Hier die allgemeinere Litteratur zur schottischen Geschichte. Encyclopaedia Britannica, 9. ed. Art. „Cameron Richard", „Cargill Donald" (beide sehr kurz), „Scotland" (besonders im geschichtlichen Teil; s. Bd XXI, 1886). Einzelnes in G. B. Ryley u. J. M. Mc. Candlish, Scotlands Free Church, 1893. Vgl. zur Ergänzung die A. „Covenant" u. „Schottland, kirchl. statistisch".

Als Karl II. 1660 den Thron bestieg, nahm er alsbald in Schottland im Widerspruch mit seinen eidlichen Versprechungen den Kampf wider den Presbyterianismus auf. Den Staatsrat, den er mit der Regierung Schottlands betraute, setzte er aus lauter Gegnern desselben zusammen. Der Presbyterianismus stand in einer inneren Krise. Die eigentliche Begeisterung für ihn, der Sinn, der 1638 zur Wiedererrichtung des Covenants von 1580 geführt hatte, war gewichen; die historische Partei der „Bundleute" war sehr gering geworden. Aber die Politik Karls ließ sie bald wieder anschwellen. Nachdem der König 1662, ohne auch nur zum Schein die Einwilligung einer Assembly nachzusuchen, das Bischofsamt wieder eingeführt und die ganze geistliche Jurisdiktion letztlich dem Staate bezw. sich selbst zugewiesen hatte, erwachte der alte presbyterianische Geist. Es entstand eine tiefe Bewegung im Volke. Gegen 400 Geistliche versagten den Gehorsam, die Regierung setzte sie ab und verbot den Gottesdienst in all den Kirchen, die sie nicht mit gefügigen Geistlichen besetzen konnte. Aber das Volk, zumal der ländliche Mittelstand, hielt zu ihnen und feierte mit ihnen seinen Gottesdienst unter freiem Himmel. Als 1666 ein verunglückter kurzer Aufstand der Regierung Gelegenheit geboten hatte, viele Hinrichtungen vorzunehmen, brach sich der Widerstand nicht, wuchs vielmehr ständig. Waren alle Konventikel und Gottesdienste im Freien verboten, so wurden die Versammlungen an heimlichen Orten, in Bergen und Mooren, abgehalten; diejenigen, die bei Überfällen durch die königlichen Truppen umkamen, wurden als Märtyrer betrachtet. Eine Indulgenz, die der König 1669 unter bestimmten Bedingungen den Geistlichen anbieten ließ, wurde durchweg verschmäht. Die Erregung des Volkes führte dazu, daß 1679 der Erzbischof Sharpe von einem Bauernhaufen umgebracht wurde. Bald nachher kam es zu einem neuen Aufstande. Bei dieser Gelegenheit war es, wo Richard Cameron und Donald Cargill in den Vordergrund traten (Camerons Geburts-

jahr ist unbekannt, es scheint, daß er noch ziemlich jung war, doch hatte er schon im Eifer wider die Indulgenz sich hervorgethan, war nach Holland geflohen, Frühjahr 1680 kam er nach Schottland zurück; Cargill war 1610 geboren, ein alter Covenanter, aber geistig wie es scheint, unbedeutender als Cameron). Kann man bis dahin die Bewegung als eine einheitliche betrachten, so bildeten sich jetzt zwei Gruppen, eine gemäßigtere und eine rücksichtslos aggressive. Die genannten beiden Prediger erscheinen als die Führer der letzteren. Nach der Schlacht von Bothwell Bridge, wo der Herzog von Monmouth, Karls natürlicher Sohn, den Aufständischen eine Niederlage beigebracht, waren beide zur Fortsetzung des heiligen Kampfes entschlossen; sie sonderten sich jetzt von den übrigen, entmutigten Genossen ab und bildeten so die Grundlage zu einer besonderen Kirchengruppe. Sie behaupteten die allein wahren Covenanter zu sein, und in der That wurde diese Bezeichnung fortab geschichtlich fast nur noch für ihre Leute gebraucht. Ohne den schottischen Presbyterianismus hier näher zu charakterisieren, hebe ich nur die Punkte hervor, die die Cameronianer als Covenanter verfochten. Das ist einmal die eigentlich religiöse Auffassung des „großen" Bundes von 1638; derselbe galt als nicht nur vor Gott, sondern auch mit Gott geschlossen. Es wurde wie Abfall von Gott angesehen, wenn man irgend etwas nachgebe von den Satzungen desselben, die das ganze Volk beschworen habe. Karl II. hat es nicht versucht, den Schotten eine andere Heilslehre zu oktroyiren, als die streng calvinische, die ihnen die biblische dünkte. Er bestand nur auf der Einführung des Episkopats und auf dem königlichen Supremat in kirchlichen Dingen. Diese Bestrebungen hießen damals „Prälatismus" und „Erastianismus". Beide wurden empfunden als tiefste Verletzung der göttlichen Ordnungen; die Covenanter stritten wider den König für the headship of Christ. Die Wiedereinführung vieler anglikanischer Ceremonien durch die Bischöfe galt ihnen als Wiederaufrichtung papistischen Götzendienstes. Die Schotten waren im Kampf mit den Stuarts einer streng monarchischen Gesinnung treu geblieben. Auch die Cameronianer wollten nicht Republikaner sein, sondern nur treue Verfechter der Volksrechte, die ebenso einer göttlichen Ordnung entsprächen, als das Königsrecht. Gegen einen König, der die Volksrechte, die er beschworen, nicht achte, erklärten sie jeden Widerstand für erlaubt oder vielmehr für Pflicht. Cameron und Cargill behaupteten, daß der König alle Rechte verloren habe und abzusetzen sei. Sie verlangten auch nicht nur die Berechtigung, sondern die Alleinherrschaft des Presbyterianismus in Schottland. Cargill hat sich mit republikanischen Ideen getragen, in einem christlichen Volk könne überhaupt kein einzelner mehr herrschen. In der Deklaration von Sanquhar hat er sich doch mit Cameron darüber geeinigt, daß der Krieg nur dem gegenwärtigen Monarchen gelten solle. Schon im Juli 1680 wurde Cameron in einem Gefecht mit den königlichen Truppen zu Aird's Moß getötet. Cargill floh nach Holland, kam jedoch bald zurück, um (im Oktober 1681) zu Stirlingshire den König und auch den Herzog von York, seinen Thronfolger, zu exkommunizieren; gefangen genommen, wurde er (im Juli 1681) enthauptet. Wäre die Regierung maßvoller aufgetreten, so möchte sie die Cameronianer bald gänzlich bewältigt haben. Aber es folgten die schottischen „Mordzeiten" (Killing Times). In unsinniger Weise wurden Mann und Weib verfolgt, die nur irgendwie zu Cameron oder Cargill Beziehung gehabt. Das stärkte die Partei. Jakob II., unter Karl das nur zu willige Werkzeug von dessen Haß wider den ganzen Presbyterianismus, versuchte es als König mit einer Indulgenzakte. Wieder waren es die Cameronianer, die sich von dem Gros der Presbyterianer trennten, weil sie keine Gnade annehmen wollten, wo sie das unveräußerliche Recht besäßen, am wenigsten eine Duldung, die ein papistischer König anbiete. Sie hielten ihre Feldpredigten fort und bekämpften unerschütterlich das Recht des Königs auf den Thron. Bemerkenswert ist, wie treu die Gruppe auch independentistischen Ideen gegenüber am alten Presbyterianismus festhielt. Obwohl nach Cargills Tod ohne einen Geistlichen, hat sie nicht daran gedacht, einen aus ihrer Mitte ohne Ordination durch regelmäßige Diener des Worts zum geistlichen Amt zu bestellen. Erst 1683 fand sie an James Renwick einen Geistlichen. Derselbe wurde gegen Jakob ihr letzter Blutzeuge (17. Febr. 1688). Durch Wilhelm III. wurde in Schottland der Presbyterianismus als Staatskirche wieder bestätigt. Die Cameronianer, die ihm jede Hilfe angeboten hatten, sahen sich doch auch durch ihn getäuscht. Denn indem sie Unterdrückung alles dessen im Lande verlangten, was sie „falsche Religion" nannten, und schon begonnen hatten, eigenmächtig die von den Prälaten eingesetzten Geistlichen zu vertreiben (bis April 1689 sollen sie deren 300 von 900 verjagt haben), stießen sie bei Wilhelm auf Widerstand. Derselbe war nicht zu bewegen, ihre Ansicht von dem aus-

schließlichen „göttlichen" Recht der presbyterianischen Kirchenform sich anzueignen. So ist die presbyterianische schottische Staatskirche auch nur unter Verzicht auf die Weitergeltung des Covenants zustande gekommen. Auf der vom König berufenen Assembly im Oktober 1690 fanden sich auch die Cameronschen Prediger, zur Zeit drei, ein, konnten aber ihre Ideen nicht durchsetzen, besonders nicht das Verlangen, daß die prälatistischen Geistlichen aus ihren Ämtern entfernt würden, und zogen sich daher mit ihren Gemeinden von der Staatskirche zurück. Noch einmal sehen wir die Cameronianer in eine Aktion wider den Staat eintreten, als unter Königin Anna die Union Schottlands und Englands zu einem Einheitsstaat proklamiert wurde, 1707. Mit ihren alten Todfeinden, den Jakobiten, drohten sie jetzt einen Aufruhr herbeizuführen. Denn selbst wenn der Presbyterianismus in Schottland absolut von der Krone und dem Reichsparlament bestätigt werde, so sei das schottische Volk fortab doch Bischöfen unterthan gemacht, sofern diese feste Sitze im Parlament hätten. Die gedrohte Empörung kam nicht zu stande. Aber die Zahl der von der Staatskirche sich fernhaltenden Cameronianer war doch gewachsen. Sie sind dann 1743 als die „Kirche des reformierten Presbyteriums" von seiten des Staats anerkannt worden. Köstlin notiert S. 431, daß sie im Jahre 1848 sechs Presbyterien hatten. Die Statistik von 1851 ergab, daß sie 39 Kirchen mit fast 17000 Sitzen besaßen. Im Jahre 1876 haben sie sich größtenteils mit der 1843 entstandenen „freien Kirche" vereinigt. Der Rest der „reformiert presbyterianischen Kirche" zählte 1884 noch 9 Gemeinden mit c. 1200 Kommunikanten.

F. Kattenbusch.

Camill de Leliis gest. 1614 s. Väter des guten Sterbens.

Camisarden. — Quellen. Bei dem großen Reichtum an Quellen können nur die hauptsächlichsten Werke genannt werden. I. Katholische; Relation historique de la révolte des fanatiques ou des Camisards par Charles Joseph de la Baume, édite et annoté par Goiffon. II. édit. Nîmes 1874. Hauptwerk aus unmittelbarer Anschauung geschrieben, wie auch Louvreleuil, Le fanatisme renouvelé, Avignon 1704—1707; Brueys, Histoire du Fanatisme de notre temps, Utrecht 1709—1713, unzuverlässig; Lettres choisies de Fléchier avec une relation des fanatiques du Vivarez, Paris 1715, einseitig; Mémoires de Villars, La Haye 1734, unparteiisch aber sehr kurz; Mémoires de l'intendant Bâville concernant la province de Languedoc, Amsterdam 1734, wertvoll. II. Protestantische: Le Théatre sacré des Cevennes (par M. Misson), Londres 1707, mit vielen Annexen, von einem Augenzeugen, viele Reden der Propheten enthaltend (deutsche Uebersetzung: Heiliger Schauplatz des Landes Cevennes, Frankfurt 1712, Parteischrift und nicht völlig zuverlässig. Cavalier, Memoirs of the wars of the Cevennes, London 1712, zwar die Memoiren des Haupthelden, aber sehr ungenau. Das Bulletin de la société de l'histoire du protest. français hat viele Dokumente gebracht, deren wichtigste die Memoiren von Mouhonnoux oder (Bonbonnoux) 1873, p. 72 ff.; Le camp des enfants de Dieu 1867 p. 273 ff. sind; die Bibliothèque universelle brachte März bis Mai 1866 die Mémoires de Rossel d'Aigaliers sur les derniers troubles, von Frostérus herausgegeben; A. Jäger, Spiritus miraculosus in provincia Sevennensi regnans, Tubing. 1712. Unter den Bearbeitungen steht obenan: Histoire des troubles des Cevenes ou de la guerre des Camisards p. A. Court, Villefranche 1760; neue Ausgabe Alais 1819, kritisch genau, zuverlässig, sehr reichhaltig. Histoire des pasteurs du désert par N. Peyrat, Paris 1842, lebendig und ausführlich, aber ungenau; Les Insurgés protestants sous Louis XIV. par Frostérus, Paris 1868, gut, mit vielen Beilagen; Histoire de la guerre des Camisards par Bonnemère, Paris 1869, mir nicht bekannt. Von deutschen Bearbeitungen J. C. K. Hofmann, Geschichte des Aufruhrs in den Sevennen unter Ludwig XIV., Nördlingen 1837, auch jetzt noch sehr zu empfehlen; über den Prophetismus vgl. Göbel in Zeitschrift für historische Theologie 1854, besonnene und gründliche Arbeit. Von allgemeinen Werken: Félice, histoire des Protestants de France; Haag, La France protestante; Moret, Quinze Ans du règne de Louis XIV., Paris 1859, nach Auszügen gut; Gaillardin, Histoire du règne de Louis XIV., T. 6, Paris 1876, kurz und unbedeutend; Corbière, Histoire de l'église réformée de Montpellier, Montpellier 1861; H. Baird, The Huguenots and the revocation of the edict of Nantes, T. 1, London 1895, und meine Schrift: Die Kirche der Wüste, Halle 1893.

Mit dem Namen Camisarden, der am natürlichsten abgeleitet wird von camisia = chemise, Hemd, weil bei nächtlichen Überfällen solche über den Kleidern getragen wurden, daher auch camisade = nächtlicher Überfall, bezeichnet man die Protestanten Frankreichs in Languedoc, welche zur Befreiung und Wiederaufrichtung ihrer Kirche zu den Waffen griffen und von 1702—1705 einen blutigen Krieg gegen Ludwig XIV. führten. Für die Theologie hat dieser Aufstand Bedeutung als interessante Episode in

der Geschichte des französischen Protestantismus, besonders aber wegen der eigentümlichen ekstatischen Erscheinungen, welche vor und während desselben zu Tage traten. Weder die Dragonnaden, noch die Aufhebung des Ediktes von Nantes hatten den französischen Protestantismus vernichtet, die private Ausübung des Glaubens war auch nicht verboten; ein volles Jahrhundert bis zum Toleranzedikt Ludwigs XVI. (1787) währte der Kampf zwischen der Regierung und den Protestanten, von beiden Seiten mit aller Hartnäckigkeit geführt und der Camisardenkrieg ist die blutigste Episode in demselben, die einzige langewährende bewaffnete Erhebung der Protestanten. Denn Ludwig XIV. suchte sein sehnsüchtiges, für Frankreich so verhängnisvolles Streben nach der Einheit der Kirche in seinem Reiche durch neue Gesetze immer mehr zu verwirklichen; durch die Gesetze der Jahre 1686 ff. wurden die Versammlungen in der Wüste verboten, der Übertritt immer vorteilhafter, das Bleiben in der reformierten Konfession immer schwieriger, beinahe unmöglich. Andererseits war das religiöse Bedürfnis in dem glaubenstreuen Volke zu stark, um nicht gegen den Stachel zu löcken; so furchtbar die Strafen waren, welche angedroht wurden, Scheiterhaufen und Rad, Galeere und Gefängnis, Demolierung der Häuser, empfindliche Geldbußen ꝛc., und so strenge sie ausgeführt wurden, dennoch wurden an abgelegenen Orten, im Dunkel der Nacht religiöse Versammlungen gehalten, anfangs von geflüchteten Geistlichen, welche in ihr Vaterland wieder zurückgekehrt waren, später meistens von ungelehrten Leuten, welche zwar oft nicht einmal lesen konnten, aber inbrünstig Gebete, kurze Ansprachen, Bibelsprüche ꝛc. vortrugen. Ausgezeichnete Männer, wie Claude Brousson (s. d. A. oben S. 421), Isaak Homel (gerädert 20. Okt. 1684) verstärkten diesen passiven Widerstand durch ihre Thätigkeit und die Standhaftigkeit, mit welcher diese vielbeklagten und vielgefeierten Märtyrer den Tod erlitten, hielten den Glaubensmut der Schwergeprüften aufrecht. Unter den Drangsalen der Gegenwart richteten sich ihre Gedanken und Hoffnungen naturgemäß auf eine bessere glücklichere Zukunft, welche die Widerherstellung ihrer Kirche, die Rache des Himmels über ihre Verfolger bringen werde. Vorbilder von furchtbarer Unterdrückung der Gläubigen und wunderbarer Befreiung durch göttliche Hilfe fanden sie zahlreich in der heil. Schrift, mit Vorliebe bewegten sich die Predigten und Gebete in diesen Stellen; Bücher wie die Schrift von Jurieu: L'Accomplissement des prophéties ou la délivrance prochaine de l'église, Rotterdam 1686, und Suite de l'accomplissement, ib. 1687, worin er den Untergang des Papsttums und die Befreiung der Kirche in nahe Aussicht stellte, steigerten diese Erwartungen und da die gewöhnliche einfache Nahrung des Geistes durch regelmäßigen Gottesdienst fehlte, mußte das religiöse Bedürfnis auf ungewöhnliche Bahnen gelenkt werden. Schon im Jahre 1685 glaubten die Protestanten in Orthez (Béarn) Stimmen in der Luft, Psalmengesang ganz deutlich zu hören; im Jahre 1686 ertönten dieselben Laute in den Cevennen, aber vermischt mit Waffengeklirr, Trommeln und Trompetenschall; im Jahre 1688 trat im Dauphiné ein Mädchen als Prophetin auf und fand eine Menge von gläubigen Anhängern und prophetischen Nachfolgern; in Vivarais wiederholten sich ähnliche Erscheinungen. Aber ganz besonders stark traten sie seit 1700 in den Cevennen zu Tage; dort hatte der Protestantismus sehr tiefe Wurzeln geschlagen, in den Kriegen unter Rohan waren die tapfern Bewohner dieser Berge die letzten, welche die Waffen niederlegten. Über ein Vierteil der Bevölkerung war protestantisch (ca. 170000). gegen 300 Flecken und kleinere Ortschaften waren fast ausschließlich von Protestanten bewohnt; zur Bekehrung derselben waren neue Bischofssitze gegründet worden, und seit dem Frieden von Ryswick, der die Hoffnungen der Protestanten getäuscht hatte, unterstützte die Regierung die Anstrengungen des Klerus durch Soldaten, welche sie in jene Gegenden legte. Der Intendant von Languedoc, Lamoignon de Bâville, der seinen Namen mit Feuer und Blut in die Geschichte des französischen Protestantismus eingetragen hat, übte die harten Gesetze mit kalter Strenge aus; die Lage wurde beinahe unerträglich und es war begreiflich, daß solche ekstatische Erscheinungen sich in verstärktem Maße zeigten. Wie eine ansteckende Seuche verbreitete sich dieser Zustand durch die Provinz, kein Alter, kein Geschlecht blieb verschont, Kinder bis zu 4 Jahren herab und hochbetagte Greise wurden von diesem „Prophetismus“ ergriffen. Die „vom Geist Ergriffenen“ bekamen Zuckungen, zitterten, der Körper wurde unempfindlich, die Augen schlossen sich; Worte der Buße, der Begeisterung, der Ermahnung, oft in ganz reinem Französisch, nicht im Landesdialekt gesprochen, entströmten den ungelehrten Leuten, sie versicherten auch nachher, das Gefühl inneren Friedens zu haben. Dieser unnatürlichen Steigerung des religiösen Lebens, wie sie in Zeiten schwerer Verfolgung und tiefer Erweckung auch sonst in der Christenheit vorkam und welche nur

Haß oder Unverstand aus Betrug ableiten konnte, gingen unerklärliche, aber sicher nachgewiesene Thatsachen prophetischen Hellsehens zur Seite; die Propheten sahen mit ihrem geistigem Auge die Soldaten ihre weit entfernten Garnisonen verlassen, erkannten die Verräter in ihrer Mitte, sagten zukünftige Dinge, den Tod von Kameraden, das Kommen und Gehen der Feinde voraus und ähnliches. Manches Vorausgesagte traf allerdings nicht ein und später läßt sich eine entschiedene Abnahme der prophetischen Macht nicht leugnen, besonders da dieselbe auch immer mehr in Kindern ihre Organe hatte. Der Ausbruch des Camisardenkrieges, die unerhörte Hartnäckigkeit, mit welcher er drei Jahre lang fortgeführt wurde, ist aber ohne diesen prophetischen Hintergrund gar nicht zu erklären; die Aufständischen nannten sich les enfants de Dieu, ihr Lager le camp de l'Éternel, hatten unerschütterliches Vertrauen auf unmittelbare göttliche Leitung und Hilfe; aber auch die entsetzlichen Thaten des Fanatismus, wie Mord von Priestern, Zerstören der Kirchen ꝛc. haben darin ihren Grund, indem sie als Kinder Gottes glaubten, das Recht und die Pflicht zu haben, nach alttestamentlichem Vorbilde „Babylon und den Satan“ zu bekämpfen; darunter verstanden sie die katholischen Priester und die katholische Kirche, während sie ihre Untertanentreue gegen Ludwig XIV. aufs stärkste beteuerten. Die Grausamkeit des Abbé François de Langlade du Chayla brachte das unter der Asche glimmende Feuer der Unzufriedenheit zu einem furchtbaren unerwarteten Ausbruch; er hatte in seinem Pfarrhause zu Pont de Montvert (Dep. Lozère, Arrondiss. Florac) ein Gefängnis für widerspenstige Neubekehrte eingerichtet und quälte die Unglücklichen, welche in seine Hände fielen, aufs grausamste. Auf die Nachricht, daß er einigen gefangenen Flüchtlingen den Tod in Aussicht gestellt hatte, wurde in einer Versammlung auf die Anweisung des Propheten Esprit Séguier, Salomo Couderc und Abraham Mazel beschlossen, die Gefangenen zu befreien. In der Nacht vom 23. Juli 1702 wurde das Haus des Abbé umzingelt, unter Psalmengesang erstürmt, die Gefangenen befreit, der Abbé mit einigen Hausgenossen getötet, das Haus verbrannt. Dies war der Anfang des Camisardenkriegs, eine zufällige Gewaltthat, nicht das Resultat einer lange vorbereiteten Verschwörung. Die Flamme von Pont de Montvert und andere Bluttthaten verbreiteten Entsetzen unter der katholischen Bevölkerung; Bâville ließ die Mörder eifrigst verfolgen. Séguier wurde gefangen und lebendig verbrannt (12. August), aber die übrigen retteten sich in die Berge und beschlossen beisammen zu bleiben, andere Haufen unter Castanet, Abdias Morel genannt Catinat, Roland gesellten sich zu ihnen und Ende Oktober bildete sich ein neuer unter Anführung von Jean Cavalier. Geboren 28. November 1681 in Ribaute bei Anduze (Dep. Gard), klein und unscheinbar von Person, aber voll Mut und Unerschrockenheit, entschieden mit militärischem Talent begabt, gelang es dem ehemaligen Bäckerlehrling, die größte Schar der Camisarden zu befehligen und den königlichen Truppen die meisten Erfolge abzugewinnen. Nun begann ein entsetzlicher greuelvoller Krieg, der die wohlangebauten dichtbevölkerten Provinzen Languedoc, Vivarais, Gevaudan, Rouergue teilweise entvölkerte und zur Einöde machte; die Camisarden töteten jeden Priester, zündeten jede Kirche an, verübten selbst an Frauen und Kindern schwere Grausamkeiten, aber die königlichen Beamten Bâville und Broglie antworteten auch nur mit Scheiterhaufen, Rad und Galgen, mit der Zerstörung von Häusern und Dörfern, mit den Galeeren für die Männer, mit dem Kerker für die Frauen. Es ist hier nicht der Ort, die einzelnen Phasen dieses an Überfällen, kleinen und größeren Gefechten reichen und wechselvollen Krieges zu beschreiben, es genügt, die Organisation der Camisarden und die Hauptereignisse des Kampfes hervorzuheben. Die Anzahl der Aufrührer überstieg 4—5000 nicht, nie bildeten sie ein einheitliches Heer, sondern einzelne Haufen, von welchen der Cavaliers der bedeutendste war; die übrigen standen unter den oben genannten Befehlshabern; den Mangel an einheitlicher Leitung, an guter Bewaffnung — anfangs bildeten Schleudern und Steine manchmal die einzige Wehr — ersetzte Behendigkeit, Mut und Tapferkeit und die Bekanntschaft mit den heimatlichen Bergen, welche voll Felsen, Wäldern und Klüften, von wenig Straßen durchzogen, für die Soldaten schwer passierbar waren, den Cevenolen aber sichere Zufluchtsorte boten; in den zahlreichen Höhlen bargen sie ihre Kranken und Verwundeten, wie ihre Vorräte. Ihre Organisation war eine militärisch-religiöse; im Lager wurde, besonders in der ersten Zeit, regelmäßig gebetet, gepredigt, gefastet, das Abendmahl ausgeteilt, Fluchen und Schwören war bei Todesstrafe verboten, unter Psalmengesang rückten sie in die Schlacht, auf den Befehl der Propheten griffen sie mit rücksichtsloser Verwegenheit die größten Truppenkörper an, die gegen sie entsandt wurden, ihre Streifzüge dehnten sie nach allen Seiten aus bis unter die Thore von Nîmes, Montpellier,

Alais, Aiguesmortes, überall Entsetzen verbreitend. Der französischen Regierung kam der Aufstand sehr ungelegen, da der spanische Erbfolgekrieg, mit dessen Beginn sein Ausbruch zufällig zusammengetroffen war, einen ungünstigen Verlauf nahm; Ludwig XIV. selbst erfuhr zwar wenig davon, aber Louvois sandte den Marschall Montrevel mit ausgedehnter Vollmacht und zahlreichen Truppen (Februar 1703); es gelang, den Camisarden einigemale empfindliche Niederlagen beizubringen (6. März bei La Jonquière, 29. April bei La Tour de Bélot), aber die furchtbaren Strafen, welche Bâville und Montrevel über ganze Ortschaften verhängten, ihre Grausamkeiten gegen Wehrlose führten diesen immer neue Genossen zu. Das barbarische Mittel Montrevels, in den oberen Cevennen alle einzelnen Häuser und kleinen Ortschaften, wo Protestanten wohnten, dem Boden gleich zu machen — 460 wurden zerstört und 20000 Menschen heimatlos, Oktober 1703 bis Januar 1704 — machte dem Aufruhr kein Ende, dagegen brachte das Erscheinen einer englisch-holländischen Flotte an der französischen Küste demselben neue Nahrung, obgleich eine eigentliche Verbindung zwischen dem Ausland und den Camisarden nie zu stande kam; möglicherweise sind Geldunterstützungen in die Cevennen gebracht worden.

Die Verwirrung wurde noch größer durch eine Bulle von Papst Clemens XI. (1. Mai 1703), welche den Kreuzzug gegen die Ketzer predigte; es bildeten sich Kreuzritterscharen, Chevaliers de croix blanche, welche an Wildheit und Grausamkeit ihren protestantischen Feinden völlig gleichkamen; mit wechselndem Glücke zog sich der Krieg hin, bei Sainte Chatte (oder Martignargues) am Gard siegte Cavalier (15. März 1704), bei Caveirac wurde er völlig geschlagen (April), da trat der Marschall Villars, gleich ausgezeichnet als Feldherr und Mensch, an Montrevels Stelle. Dieser sicherte denen, welche sich binnen einer bestimmten Frist ergeben würden, Straflosigkeit zu, den Widerspenstigen aber drohte er die empfindlichsten Strafen, zugleich wurde über die aufrührerische Provinz ein Netz von Posten gezogen, welche die Verbindung der Camisarden überall unterbrachen. Cavalier, durch Niederlagen und andere Verluste, auch durch die beginnende Uneinigkeit gedrückt, trat in die angebotenen Verhandlungen ein, die dazu führten, daß Cavalier, ein besserer Soldat als Diplomat, sich unter nicht allzu günstigen Bedingungen unterwarf (16. Mai 1704 seine Zusammenkunft mit Villars in Nîmes). Die Wiederherstellung der protestantischen Kirche, die Freigebung des evangelischen Gottesdienstes erreichte er natürlich nicht als Friedensbedingung, sondern nur Gewissensfreiheit und das Recht der Auswanderung für sich und die sich ihm anschloßen; mit dem Patente eines Obersten wurde er geködert, er verließ Frankreich und focht in Piemont, dann in Holland, später unter Ruvigny in Spanien gegen seine Landsleute. Nach Beendigung des Krieges ließ er sich in England nieder, wurde Gouverneur von Jersey und starb 18. Mai 1740 in Chelsea. Nur wenige seiner Glaubensbrüder hatten den „Verräter" begleitet, sie setzten den Krieg fort, aber mit wenig Erfolg. Roland, die am meisten typische Gestalt der Camisarden, fiel 14. August 1704, die Banden lösten sich auf, die meisten unterwarfen sich, die Führer Catinat, Castanet, Joanni &c. gingen nach Genf. Anfang 1705 kehrten sie zurück und suchten in einer Verschwörung die Flammen des erlöschenden Aufstandes wieder anzufachen, aber die Sache wurde entdeckt, Catinat, Ravanel und andere endeten auf dem Scheiterhaufen und Rad. Die letzte Zuckung des Camisardenkriegs 1709 unter Abraham Mazel, Coste und Claris im Vivarais wurde schnell und blutig unterdrückt; der Krieg war zu Ende, die französisch-reformierte Kirche bis zur Unkenntlichkeit vernichtet; der Prophetismus erlosch allmählich in den Cevennen, wurde aber von dem protestantischen Ausland mit größter Aufmerksamkeit betrachtet und besprochen, zumal da durch die ausgewanderten Propheten sich die Bewegung in England und am Rhein fortpflanzte. **Th. Schott.**

Cammin, Bistum s. Kammin.

Campanus, Johannes, gest. um 1575. — J. G. Schelhorn, Amoen. liter. XI, 1 ff.; F. S. Bock, Hist. Antitrin. II, 244 ff.; F. Trechsel, Die prot. Antitrin. I, 26 ff.; C. A. Cornelius, Gesch. d. Münst. Aufruhrs, II, 158 ff.; Brecher, AdB III, 729 ff.; J. Köstlin, M. Luther II⁴, 330 f., 666 u. a. O. Eingehende Darstellung in einer Arbeit von K. Rembert über das Täufertum in Jülich, die demnächst erscheinen wird und im Folgenden benützt ist.

Der Antitrinitarier J. C., in Maeseyck im Bistum Lüttich geboren, in Düsseldorf und Köln gebildet, tritt zum erstenmal hervor als Gegner der scholastischen Lehrer in Köln, was seine Ausweisung aus der Universität im Jahr 1520 oder kurz vorher zur

Folge hat (C. Agrippa, Epp. L. II, E. 60). Längere Zeit verkündigt er dann in Jülich die neue Lehre — Juliacensis heißt er bei den Zeitgenossen — und erwirbt sich die Gunst adliger Herren. Er gilt als vehementissimus Lutheranus (Mel. in Lösche, Anal. 141, s. a. W. Meyer, Gött. Nachr., phil.-hist. Kl. 1894 S. 174) und hat als solcher auf ein Schmähgedicht des Münsterischen Humanisten Timann Camener gegen Luther eine gleichfalls poetische Erwiderung geschrieben. Im Sommer 1527 (so nach G. Witzel, Epp., 1537, E 2^b, J 1^a) ist er als Hofmeister einiger Jülichscher Edelleute nach Wittenberg gegangen und hier am 19. Dezember 1528 zusammen mit Dionys. Vinne inskribiert worden (Alb. Viteb. Förstem. 134). Zwei Jahre lang lebte er hier unangefochten, als begabt und lerneifrig geschätzt. So erschien er auch dem Georg Witzel (s. d. A.), dem Pfarrer im benachbarten Niemeck, wo er Sommer 1529 auf einige Wochen eifrig die Kirchenväter studierte (s. die interessante Schilderung in Witzels Epp. H 2 ff.). Im Umgang mit Witzel hat er nach dessen bestimmter Aussage keine häretischen Ansichten geäußert; er war zurückhaltend, „rerum suarum mirus occultator". Dagegen trafen beide in der Forderung einer gründlicheren Reformation der Kirche durch Rückgang auf das älteste Christentum, wohl auch schon damals in der Unzufriedenheit mit den Wittenberger Häuptern zusammen, wobei beide einerseits von Erasmus, andererseits von gewissen vor allem im Täufertum heimischen Stimmungen beeinflußt sind. Wie Witzel, für den dieser Verkehr im nächsten Jahr verhängnisvoll wurde (s. d. A. Witzel), erschien auch C. im Herbst 1529 beim Marburger Gespräch. Hier überraschte er mit der Erklärung, allein die richtige Auslegung der Einsetzungsworte zu besitzen und durch sie den Streit zwischen Luther und den Schweizern schlichten zu können. Er erklärt: dieses Brot ist zwar ein Körper für sich, corpus paneum, aber der Leib Christi, sofern es eine von ihm geschaffene Kreatur ist (Luther, WW EA XXXII, 405 f.; Lösche, Anal. 377 f.). Sein Auftreten erschien den Wittenberger Reformatoren als Anmaßung und sein Verlangen, in den Verhandlungen selbst mit Luther disputieren zu dürfen, wurde von diesem abgelehnt (WW LXI, 19). Nach Wittenberg zurückgekehrt trat C. immer herausfordernder mit antitrinitarischen, täuferischen und antinomistischen Ideen hervor; er wurde für kurze Zeit vom Kurfürsten gefangen gesetzt, doch hofften die Theologen immer noch, ihn zurechtzubringen (CR II, 13, 18). Aufs neue machte er sich im März 1530 in Torgau bemerklich, wo er bei der Beratung, die der Kurfürst mit seinen Theologen abhielt (s. d. A. Augsb. Bekenntnis Bd II S. 243, 15), erschien, Luther zu einer Disputation forderte und den kurfürstlichen Räten eine Darstellung seiner Lehre übergab: „attulit magnum acervum impiorum dogmatum .. disputat Christum non esse Deum, Spiritum S. non esse Deum, peccatum originale nomen inane esse. Denique nihil non transformat in philosophiam" (Mel., CR II, 33 f.). Höchst wahrscheinlich ist im 1. Artikel der C. A. bei den „neoterici" auch an C. zu denken. Melanchthon drang damals auf seine Gefangensetzung, aber der Kurfürst wollte nicht (CR II, 34). Nach einer dritten Zurückweisung durch Luther verläßt C. 1531 Kursachsen, voll Bitterkeit gegen die Reformatoren, die ihn nicht ernst nehmen wollen, und mit der festen Überzeugung, der einzig wahre Reformator zu sein, der erste Theologe seit der Apostel Zeit, der die Schrift versteht und die göttlichen Geheimnisse erklären kann, so gut, wie der Evangelist Johannes, ja besser, als er. Für Luther und Melanchthon ist er von da an ein Schwarmgeist und Gotteslästerer, dessen Gift sie am besten durch Ignorieren unschädlich zu machen hoffen (s. Wrampelmeyer, Cordatus Tagebuch über Luther, Nr. 762 u. ö.; CR X, 133; Drews, Disput. L.s 787). C. taucht kurz in Braunschweig auf (De Wette, Luthers Br. IV, 321); dann wird wiederum Jülich die Stätte seiner Wirksamkeit, die ihm immer wieder Anhänger zuführt, ohne es über Angriffe und Disputationen hinauszubringen. Daß seine leidenschaftliche Agitation hier trotz mehrfacher Warnungen, die Melanchthon nach Düsseldorf sendet (CR II, 29, 513), so lange geduldet wird, erklärt sich aus der Hinneigung zahlreicher Edelleute in Jülich zum Anabaptismus und aus dem Gefallen, das manche Altgläubigen an seinen Schmähungen gegen die Tyrannei des „sächsischen Papstes" fanden; auch stand C. den letzteren in einigen Kontroversfragen näher und hat den Evangelischen das Recht zu ihrer „Absonderung" bestritten. Anerkennung findet er auch bei Seb. Franck, mit dem er 1531 im Briefwechsel steht (s. d. A. Franck). Seit 1530 wird — zunächst wohl nur handschriftlich — ein Buch des C. in Latein und Deutsch verbreitet: Contra (Lutheranos et) totum post apostolos mundum. Ein gedrucktes Exemplar ist bis jetzt nicht aufgefunden, Auszüge daraus in einer Handschrift Bugenhagens (Berlin, Mscr. lat. 8°, 43, s. ZhTh 1846, 495 ff.). Eine fürs Volk

bestimmte Bearbeitung dieser Schrift ist 1532 erschienen: „Göttlicher und heiliger Schrift, vor vielen Jahren verdunkelt und durch unheilsame Lehr und Lehrer (aus Gottes Zulassung) verfinstert, Restitution und Besserung durch den hochgelehrten J. C.“, herausgegeben von einem Anhänger, Nik. Franz von Streitten, und dem dänischen König Friedrich gewidmet. Das originellste ist seine Trinitätslehre. Maßgebend ist Gen 1, 26 f.: Gott und Christus sind zwei Personen, aber eines Wesens wie Adam und Eva; der h. Geist ist nicht 3. Person, sondern das gemeinsame Wesen der beiden; der Sohn ist nicht gleichewig wie der Vater, sondern vor allen Kreaturen aus dem Wesen des Vaters geboren. Weniger durch einzelne bestimmte Gedanken, als durch das ungestüme Verlangen einer gründlichen „Restitution“ hat C. auf die Wassenberger Prädikanten, Dionys. Vinne, Heinrich Roll u. d. a. (s. d. A. Münster, Wiedertäufer) und damit auf die Entwicklung des radikalen Münsterischen Anabaptismus Einfluß ausgeübt. Am Königreich in Münster hat er nicht teilgenommen, ein Mann der That war er nicht; aber die Katastrophe hat ihn auch nicht ernüchtert. Im Jahr 1546 sucht er sich in die Kölnische Reformationssache zu mischen (Spiegel, Hardenberg, 73; CR VI, 172, 174); im gleichen Jahr sucht er durch den bekehrten Täufer Peter Tesch mit Philipp von Hessen Beziehungen anzuknüpfen (Lenz, Briefw. Ph.s II, 431 ff., hier ein interess. Brief des C.). Schließlich haben seine Exzentrizitäten, vor allem seine Predigt des nahen Weltendes zu seiner Gefangensetzung durch den Herzog von Jülich geführt, spätestens 1555 (s. W. Meyer, l. c. 174). Im Gefängnis in Cleve u. a. a. O. hat C. noch mehr als 20 Jahre lang gelebt. Bekehrungsversuche, wie sie G. Cassander und der Bischof Lindanus von Roermond unternahmen, aus dessen Schriften wir einiges über die letzte Zeit des C. erfahren, sind ohne nachhaltigen Erfolg gewesen. C. hat im Gefängnis immer wieder seine nahe Befreiung verkündigt, auch an seiner Abendmahlslehre festgehalten, wie an dem Glauben, daß die wahre Restitution der Kirche nur durch ihn kommen könne. Allmählich scheint dieser Glaube unter dem Druck der Haft zur fixen Idee geworden zu sein; so erklärt sich die Nachricht, daß er in Geistesverwirrung gestorben sei.

Auf höhere Bedeutung hat weder die Persönlichkeit des C. Anspruch — er war bei nicht geringem formalem Scharfsinn ein Phantast mit einer an Wahnsinn streifenden Selbstüberhebung —, noch seine Ideen — was ihm zugehört, ist abstrus, vieles findet sich schon vor ihm bei Karlstadt, M. Hoffmann, Bünderlin u. a. Geschichtliche Bedeutung kommt ihm nur insofern zu, als sich in ihm die anabaptistisch-spiritualistische Opposition gegen Luthers Lehre in eigentümlicher Weise darstellt, als seine Angriffe auf das Trinitätsdogma dazu beigetragen haben, die Wittenberger Reformatoren zur Deckung dieses empfindlichen Punktes zu veranlassen, und als seine Wirksamkeit in Jülich die Münsterische Erhebung des Täufertums mit vorbereitet hat. **Hegler.**

Campbell, Alexander, gest. 1796 s. **Baptisten** Bd II S. 390, 20.

Campegi, Lorenzo, gest. 1539. — Car. Sigonii De vita Laurentii Campegii Cardin. Liber (Bononiae 1581) in Sigonii Opera omnia III, Mediol. 1733, 531—576. Vgl. Sigon.: De episcopis Bononiensibus, ebenda S. 529 ff.); Ciaconius, Vitae Pontif. Roman. III, Romae 1677, 384—386; Fantuzzi, Notizie degli Scrittori Bolognesi, III, Bologna 1783, 47—61 (vgl. IX, 1794, S. 78); Tiraboschi, Storia della Letteratura Italiana, VII, Firenze 1809, S. 759 ff. — Ueber das Leben C.s bis zum Jahre 1528 s. Steph. Ehses, Römische Dokumente zur Geschichte der Ehescheidung Heinrichs VIII. von England 1527—1534 (= Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte, herausgeg. von der Görres-Gesellschaft II), Paderborn 1893, S. XVI—XXXI.

Lorenzo Campegi (so unterschreibt er sich in seinen Briefen; Campeggi, Campegio; lat. Campegius, de Campegio), geb. zu Mailand 1474, stammte aus einer angesehenen Familie Bolognas, deren Glieder früher im Kriegsdienst, in letzter Zeit als Rechtsgelehrte sich ausgezeichnet hatten. Ein gefeierter Lehrer des Civilrechts zu Pavia, Padua und Bologna (hier 1487 bis 89 und aufs neue seit 1503) war sein Vater Johannes (geb. 1448, gest. 1511; s. über ihn Fantuzzi III, 41—45). Dem Studium der Rechte wandte sich auch Lorenzo zu und bald folgte er auch als Dozent dem Beispiel des Vaters — vielleicht schon in Padua, sicher seit dem Herbst 1499 in Bologna. Wir können seine dortige Lehrthätigkeit mit Hilfe der Rotuli (s. Umb. Dallari, I Rotuli dei Lettori Legisti e Artisti dello Studio Bolognese, I, Bologna 1888, S. 172 bis 206) genau verfolgen: bis zum Jahr 1508 las er (in einer lectura extraordinaria) über das kaiserliche Recht, von da ab über das päpstliche und zwar über die Dekretalen (er hatte als Dekretalist das zweite Ordinariat inne). Zu gleicher Zeit betei-

ligte er sich an der Verwaltung der Stadt. Gleich seinem stark in die politischen Kämpfe Bolognas verwickelten Vater schlug er sich zu den Gegnern der Bentivogli; und er ergriff die Partei des Papstes, wie es scheint, so lebhaft, daß er dadurch dessen Aufmerksamkeit auf sich lenkte. Soeben hatte C. seine Gattin verloren (er hatte sie im Jahre 1500 heimgeführt; von seinen drei Söhnen ist einer gleich ihm Bischof von Bologna und Kardinal geworden, Alessandro; s. über ihn Ciacon. III, 774; Fantuzzi III, 28 bis 32; von Schulte, Die Gesch. der Quellen und Literatur des Canon. Rechts, II, Stuttg. 1877, S. 359 f.). Dieser Verlust gab seinem Leben eine neue Richtung, sofern er ihm, um mit seinem ältesten Biographen zu reden, opportune aditum ad honores ecclesiasticos, a quibus averso semper animo fuerat, capiendos eröffnete. Julius II. machte ihn nämlich, als er Bologna das Vorrecht verlieh, durch einen Angehörigen ständig in der Rota vertreten zu sein (s. Bangen, Die röm. Kurie, Münster 1854, S. 309), zum Auditor an diesem Gerichtshofe (wohl im Frühjahr 1511 — trotz Marino Sanuto, Diarii, X, Venezia 1883, S. 870, demzufolge C. bereits im Juli 1510 Uditore di Rota gewesen sein müßte; der am 3. Oktober 1510 aufgestellte Rotulus für das neue Studienjahr führt ihn noch als Bologneser Professor auf).

Nur kurze Zeit ist C. als solcher in Rom thätig gewesen; denn bald wurde er vom Papst zu politischen Missionen verwendet. Bereits im August (s. Sanuto XII, 321. 330. 371. 394) 1511 war er als Nuntius auf dem Wege nach Deutschland — mit dem Auftrage, Kaiser Max von seiner Hinneigung zu dem Pisaner Konziliabulum zu heilen und für das vom Papst ausgeschriebene Lateran-Konzil zu gewinnen, was ihm allmählich gelang, und ohne daß es, nach Lage der Dinge (s. Ulmann, Kaiser Max. I., II, Stuttg. 1891, S. 434—437), des Aufwandes großer diplomatischer Kunst bedurft hätte. Im Spätsommer 1512 verließ er den kaiserlichen Hof und empfing, nach Rom zurückgekehrt, von Julius II. zur Belohnung das Bistum Feltre (im Venetianischen): 10. November 1512 (Sanuto XV, 337). Wenige Tage später (Sanuto XV, 350) ernannte ihn der Papst zum Nuntius in Mailand bei Maximilian Sforza, der dort soeben als Herzog von der Eidgenossen Gnaden eingesetzt werden sollte. Von Leo X. in seinem Amte bestätigt, hatte er das Glück (im Mai 1513) von Parma und Piacenza aufs neue für die Kirche Besitz ergreifen zu können. Bald aber (im August, s. Sanuto XVI, 652. 663) nahm ihn der Papst für eine wichtigere Aufgabe in Aussicht. Er entschloß sich nämlich, nach Deutschland, England und Frankreich — zur Herbeiführung eines allgemeinen Friedens der Christenheit, wie es hieß — Nuntien zu entsenden. C.s Instruktion hat das Datum des 14. September: er hatte sich zum zweitenmal zum Kaiser zu begeben. Mitte Oktober hatte er Rom schon verlassen (s. Caracciolo und Morone an Sforza, Rom 16. October 1513 bei Giov. Müller, Documenti che concernono la vita publ. di Girol. Morone, Torino 1865, S. 29. Gegen Ehses S. 277). Er ist erst am 26. September 1517 abgerufen worden, hat also diesmal vier Jahre lang die Kurie bei Maximilian zu vertreten gehabt — der erste ständige Nuntius in Deutschland (s. A. Pieper, Zur Entstehungsgeschichte der ständigen Nuntiaturen, Freib. i. B. 1894, S. 51).

Schon war er zu einer höheren Würde aufgerückt. Bei der Massenschöpfung von Kardinälen am 1. Juli 1517, welche dem Papste nach einer vom Venetianischen Gesandten in Rom aufgestellten Liste (s. Sanuto XXIV, 451—453) gegen 500,000 Dukaten einbrachte (denn la mazor parte di chi è eleti, sono per danari — sogar die drei Ordensgenerale der Augustiner-Eremiten, der Franziskaner und der Dominikaner, Egidio von Viterbo, Numai von Forli und Cajetan zahlten zusammen 70000 Dukaten), war auch der bisherige Auditor Rotae Lorenzo Campegi — mit 30 Genossen — ins Heilige Kollegium gelangt: „ob seiner vielen hervorragenden Verdienste um den Apostolischen Stuhl“ (vgl. das Breve Leos X. vom 12. November, mit welchem ihm Anfang Dezember zu Bologna das Kardinals-Barett überreicht wurde, bei Sigon. S. 547) und gegen Erlegung von 24000 Dukaten (den Kardinalshut empfing C. im Konsistorium vom 18. Januar 1518, s. Sanuto XXV, 203. Sein Titel hat oft gewechselt: zuerst Kardinal-Priester von St. Thomas in Parione, dann von St. Anastasia, zuletzt von St. Maria trans Tiberim, wurde er 1534 Kardinal-Bischof von Albano, im folgenden Jahre von Praeneste, endlich 1537 von Sabina). — Des Bleibens des neuen Kardinals in Rom war aber nicht lange. Leo X. wurde schlüssig, zur Herbeiführung eines allgemeinen Friedens und eines gemeinsamen Kampfes der Christenheit gegen die Ungläubigen vier Legaten an die Mächte zu senden, und ernannte (März 1518, s. Sanuto XXV, 284. 288) Campegi für England. Dieser verließ

bereits im April (s. Sanuto XXV, 351) Rom, durfte aber erst Ende Juli den Boden Englands betreten — nachdem nämlich der Papst sich herbeigelassen, auch den Erzbischof von York Kardinal Wolsey zu seinem Legaten zu ernennen. C. durfte im Namen des Papstes dem großen Europäischen Friedensbund vom Oktober 1518 beitreten, der insofern keinen Erfolg der päpstlichen Politik bedeutete, als der Vorort der Liga nicht Rom, sondern London war (vgl. W. Busch, Drei Jahre englischer Vermittlungspolitik 1518 bis 1521, Bonn 1884, S. 23 ff.; ebenda S. 35 ff. zu den Verhandlungen zwischen Wolsey und C. über die Kaiserwahl). Im November 1519 langte C. wieder in Rom an, von Heinrich VIII. reich mit Geschenken wie mit der Anwartschaft auf das Bistum Salisbury ausgestattet. (Aus C.s zweiter deutscher Nuntiatur wie aus dieser Legation sind nur wenige Schriftstücke auf uns gekommen, zumeist in dem Kopialbuch des päpstlichen Sekretärs Pietro Ardinghelli in den Manoscritti Torrigiani, aus denen Cesare Guasti im Archivio storico Italiano, Terza Serie, Vol. 19—21, 22—26, 1874—77, Mitteilungen gemacht hat. Dazu kommen für die Nuntiatur einige noch ungedruckte Depeschen an C. aus dem Jahre 1515, welche ich im Vatik. Archiv Nunziatura di Germania Vol. I sah, und mehrere Breven in den Briefsammlungen Bembos und Sadoletos; vgl. auch Hergenröther, Regesta Leonis X., Tom. I, Frib. 1884. — Für die englische Legation ist zu verweisen auf Rawd. Brown, Calendar of State Papers, Venice, Vol. II, London 1867, und Brewer, Letters and Papers of Henry VIII., Vol. II, Part. II und III, Part. I, London 1867, endlich Sanuto T. XXV—XXVI).

Zum erstenmal durfte C. jetzt längere Zeit sich des Lebens am üppigen Hofe Leos erfreuen. Er ist diesmal vier Jahre in Rom geblieben. Doch sind wir über seine Thätigkeit nicht genauer unterrichtet; wir wissen nur, daß ihn noch dieser Papst (vermutlich gleich nach seiner Rückkehr aus England) zum Vorsitzenden eines der wichtigsten Ämter, der Signatura Justitiae, gemacht hat (s. C. an Hadrian VI., 23. März 1522, Deutsche Zeitschr. für Gesch., NF I, 1897, S. 73 ff.), das er auch unter den folgenden Päpsten verwaltet hat (vgl. Ecks Widmungsbrief [s. u.] und Ehses S. XXVI). Auf sein Bistum Feltre, in dem er sich niemals gezeigt hatte, verzichtete er im Frühjahr 1520 zu Gunsten seines jüngeren Bruders Tommaso (s. Sanuto XXVIII, 617; Cambruzzi, Storia di Feltre, Vol. II, Feltre 1873, S. 291). Ende 1523 machte ihn Clemens VII. zum Bischof seiner Vaterstadt Bologna; auch von diesem Bistum trat er 1525 zurück (es wurde bald darauf seinem ältesten Sohn Alessandro übergeben), nachdem er inzwischen (Ausgang 1524) in den Besitz von Salisbury gelangt war. (Auch die Einkünfte eines spanischen Bistums — es war Huesca — hat er eine Zeit lang bezogen. Ciaconius III, 384 nennt unter den Kirchen C.s noch Creta und Parenzo, letzteres wird durch Fantuzzi III, 46 — vgl. auch Ughelli — bestätigt. Aber auch Erzbischof von Candia ist er thatsächlich gewesen; er trat Candia [wie ich aus einer ungedruckten Depesche des venetianischen Gesandten Bragadin entnehme, St.-Arch. zu Venedig] im Januar 1536 an den jungen Venetianer Pietro Lando ab. Wie viele Kirchen C. gleichzeitig besessen hat, ist augenblicklich nicht auszumachen).

In dem berüchtigten Konklave des Januar 1522 hielt C. mit Entschiedenheit zur kaiserlichen Partei und trat daher auch für den Kardinal von Tortosa ein. Er scheint als einziger unter den Kardinälen das Vertrauen Hadrians VI. gewonnen zu haben (s. Ecks Widmungsbrief), dem er alsbald nach seiner Wahl durch Übersendung einer Denkschrift über die Reform der Kurie sich empfohlen hatte. Denn von ihm (s. Friedensburg, „Über den Verfasser des Promemoria ad Hadrianum Papam VI. de depravatione status Romanae ecclesiae", Deutsche Zeitschr. für Gesch., NF I, 1897, 71 ff.), nicht aber von dem Kardinal Egidio von Viterbo, unter dessen Namen Höfler (Analekten zur Geschichte Deutschlands und Italiens, AMA, Hist. Cl., IV, 3, B, 1846, S. 62—89) sie herausgegeben hat, ist diese von ihrem Entdecker hochgerühmte (s. a. a. O. S. 39 ff., „Zur Kritik und Quellenkunde der ersten Regierungsjahre Karls V.", Wien 1876, S. 84, „Papst Adrian VI.", Wien 1880, S. 210 ff. — vgl. auch Heinrich Bauer, Hadrian VI., Heidelb. 1876, S. 75 ff.; besonnener Maurenbrecher, „Gesch. der kathol. Reform." I, Nördlingen 1880, S. 209 f.), doch trotz mancher lobenswerten Einzelvorschläge in einen engen Gesichtskreis gebannte Reformschrift. Bald sollte dieser Reformator auch in die Geschichte der Reformation auf seine Weise eingreifen.

Als es nach der Niederlage der Kurie auf dem ersten Nürnberger Reichstage sich darum handelte, mit aller Kraft das Wormser Edikt zur Geltung zu bringen, kannte Clemens VII. für diese Aufgabe keinen geeigneteren Diplomaten als C., der — nicht

weniger als fünf Jahre hindurch Vertreter des Papstes am Hofe Maximilians — wohl als Kenner Deutschlands gelten konnte — von dem Maße der Veränderung eben dieses Deutschlands seit dem Jahre 1517, wo C. es verlassen, hatte man in Rom keine Vorstellung. Im Vollgefühl seiner Bedeutung knüpfte C. denn auch die Übernahme der Legation an exorbitante Bedingungen (s. Sanuto XXXV, 333 f.). Bekannt ist, mit welchem Übermut, ja Hohn der Legat auf dem zweiten Nürnberger Reichstag von den Beschwerden der Reichsversammlung sprach; bekannt, wie geringen Erfolg doch seine Bemühungen um einen der Kurie genehmen Beschluß (s. E. A. Richter, Der Reichstag zu Nürnberg 1524, Leipz. [1888], S. 90 ff.) hatten. Es war mehr die Rücksicht auf den Kaiser als auf ihn, wenn das Wormser Edikt wieder auf die Bahn kam; aber es gelang dem Legaten nicht den Reichstag von seiner Absicht abzubringen, die Religionssache auf einer „Versammlung deutscher Nation" für das deutsche Volk zu einer vorläufigen Entscheidung zu bringen. In diesem Augenblick nicht geringer Gefahr für die Kurie hat C. selbstständig und entscheidend in den Gang der Dinge eingegriffen, um den Reichsschluß unwirksam zu machen, das Reich vor der Ketzerei zu retten. Denn sein und des von ihm als Helfer gewonnenen Erzherzog Ferdinand Werk war der Zusammenschluß der Feinde der Reformation auf dem Sonder-Konvente zu Regensburg (Juni bis Juli 1524) zu einem Sonderbunde — der erste Keil, wie man weiß, zur Spaltung der Nation. Diese große weltgeschichtliche That seines Lebens hebt ihn an Bedeutung weit empor über alle anderen römischen Diplomaten, welche bei Luthers Lebzeiten in Deutschland die reformatorische Bewegung zu bekämpfen gehabt haben. Um dieser „Einung" ihr Recht zu sichern, dazu war freilich (davon hatte C. sich alsbald in Nürnberg überzeugt) eine Art von Reformation nicht zu umgehen: eine Reform des Klerus und die Beseitigung einiger Mißbräuche — beides zugleich die Abstellung der Beschwerden der Deutschen, soweit sie in den Augen des Kurialisten Berechtigung hatten. Die Kosten dieser höchst bescheidenen Reformation (in der wir, mag sie auch ihrem augenblicklichen Zwecke nach nur als ein Schachzug zu beurteilen sein, gleichwohl den Anfang des großen katholischen Reformwerkes zu erblicken haben) hatte ausschließlich der niedere Klerus zu tragen, gegen dessen Gelderpressung und sittenloses Treiben sie sich vornehmlich richtete — „Gelderpressung und sittenloses Treiben": hier konnte es freilich bald heißen: Hic autor tangit se ipsum; denn schon damals erzählte man sich von der schnöden Gewinnsucht des Legaten (vgl. Pirkheimers Niederschrift: Egregium factum Cardinalis Campegii Nurembergae bei Strobel, Vermischte Beitr. zur Gesch. der Litt., Nürnberg 1775, S. 98 ff.), wie er auch auf derselben Legation in Ungarn und nachmals in Augsburg sich in den Ruf der Bestechlichkeit und des unsaubersten Lebens gebracht hat (vgl. was Aleander 1539 seinem Tagebuche anvertraut hat, bei Friedensburg, Nuntiaturberichte aus Deutschland IV, Gotha 1893, S. 336 f., u. a. quod vixerit ita solute ludo potu scortationibus . . Quod *Καμπεγίῳ* Viennae meretrix quaedam, quae cum eo cubuerat, . . . suffurata est crucem legationis. Dieser letzte von Aleander hier gebuchte Zug ist auch zu Luther als Gerücht gedrungen, s. E.A. LX, 233. Wie in Wien das Volk den Legaten gern in Stücke zerrissen hätte, können wir aus den Briefen des Carlo Contarini entnehmen bei Sanuto XXXVI, 617. XXXVII, 63). Daß die Regensburger Reformation, bei welcher übrigens Nausea und Cochlaeus die rechte Hand des Legaten gewesen zu sein scheinen (Nausea hatte er unterwegs in Bologna als Sekretär angeworben; s. über dessen Thätigkeit im Dienste C.s J. Metzner, Friedr. Nausea, Regensb. 1884, S. 22—28; über Cochlaeus dessen Historia de actis et scriptis Lutheri, Paris 1565, Bl. 91 b), irgend welche nennenswerte Wirkung nicht gehabt hat, bedarf keiner Bemerkung. (Zu vgl. über den Regensburger Konvent die ausgezeichnete Arbeit von Friedensburg in den „Hist. Aufsätzen, dem Andenken an G. Waitz gewidmet", Hannover 1886, S. 503—539); ferner: von Druffel, Die Bairische Politik im Beginne der Reformationszeit 1519—1524, München 1885 [auch AMA 3. Classe XVII, 3] S. 66 ff. und 108 f. und Datterer, „Des Kard. Matth. Lang Verhalten zur Reformation", Freising 1890, S. 37—61 und die Beilagen S. LV—LXI; auch Hergenröther [Hefele], Conciliengeschichte IX, Freib. 1890, S. 373—389. — Die Regensburger Constitutio ad removendos abusus et ordinatio ad cleri vitam reformandam, gedruckt u. a. bei Goldast, Collectio Constitutionum III, Offenbach. 1609, S. 487—92 und bei Le Plat, Monument. ad hist. Conc. Trid. spect. ampliss. collectio II, Lovanii 1782, 226—237, ist zu würdigen im Zusammenhang mit den römischen Reformvorschlägen dieser Zeit und den Gutachten Eck; s. über diese Dittrich, „Zur Geschichte der kathol. Reformation" HJG V, 1884, S. 359—378, speziell

über das Verhältnis der Constitutio zu dem Programm Eds S. 382; die Denkschriften Eds jetzt gedruckt von Friedensburg, Beiträge zur bayer. Kirchengeschichte II, 1896. Einen dem Legaten in Deutschland eingereichten Reformvorschlag eines Minoriten Ant. Bomhauer hat Kirsch mitgeteilt HJG X, 1889, S. 807 ff., desgl. Ehses ebenda XIV, 1893, S. 834 ff. eine Denkschrift des Bischofs von Breslau, Jakob von Salza, für Clemens VII.) Die Legation C.s erstreckte sich übrigens auch auf Ungarn, Böhmen und Polen. In Ungarn weilte er vom Dezember 1524 bis Juni 1525. Er hatte sich nicht bloß der Ordnung der kirchlichen und politischen Verhältnisse dieses Landes, sondern auch der Vermittlung zwischen Polen und dem deutschen Hochmeister (vgl. E. Joachim, Die Politik des letzten Hochmeisters in Preußen Albrecht von Brandenburg, III, 1521—1525, Leipz. 1895 [= Publikat. aus den K. Preuß. Staatsarchiven Bd 61], Einleitung) wie der Zurückführung der böhmischen Calixtiner zur Kirche (vgl. dazu Friedensburg, Nunt.-Ber. aus Deutschland II, Gotha 1892, S. 173) zu widmen. Die Depeschen der Legation von 1524/25 sind nach und nach ziemlich vollständig (die Berichte C.s leider erst vom August 1524 ab) bekannt geworden, teils bei Theiner, Vetera Monumenta hist. Hungar. sacr. illustr., T. II, Romae 1860, S. 676—715, teils bei Lämmer, Monumenta Vatic., Frib. 1861, S. 11 ff., vollständiger, doch auch noch lücken- und mangelhaft bei Balan, Monumenta Reform. Luther., Ratisb. 1884 (mit einigen Ergänzungen in seinen Monumenta Saeculi XVI., T. I, Oenip. 1885); am besten jetzt (doch ohne die dazu gehörigen Aktenstücke) in dem monumentalen Werke: Monumenta Vaticana historiam regni Hungariae illustrantia, Series secunda Tom. I, Relationes Oratorum Pontificiorum 1524—1526, Budapest 1884.

Ebenso genau wie über diese Legation sind wir über die nächste Mission C.s unterrichtet, die heikle, ja von vorneherein aussichtslose Aufgabe, welche er 1528/29 in England in der Ehesache Heinrichs VIII. lösen sollte. Ein Teil der Schreiben C.s liegt schon seit dem 16. Jahrh. vor (s. [Ruscelli] Lettere di diversi autori eccellenti, Venet. 1556 [und hiernach bei Porcacchi, Lettere die XIII huomini illustri, Venet. 1582] und [Ruscelli] Lettere di Principi III, Venet. 1577; dazu die weiteren Veröffentlichungen von Depeschen C.s und von Weisungen der Kurie an ihn bei Lämmer, Mon. Vat. S. 24—34 und bei Theiner, Vetera Monumenta Hibern. et Scot. hist. illust., Romae 1864, S. 567—589; dieselben jetzt besser und vollständiger bei Ehses, Römische Dokumente [s. o.]. Zu vgl. außer Brewer, Letters and Papers, Vol. IV Part. II und III, Gayangos, Calendar of Letters, Vol. III Part. II, Vol. IV P. I, R. Brown, Calendar of State Papers Vol. IV auch Pocock, Records of the Reformation, The divorce 1527—1533, 2 Bde, Oxford 1870. Zu vgl. W. Maurenbrecher, England im Reformationszeitalter, Düsseldorf 1866, S. 19 ff.; W. Borék, Heinrich VIII. von England und die Kurie in den Jahren 1528—1529, Göttingen 1885, und die neueren Verhandlungen zwischen Ehses [„Die päpstliche Dekretale in dem Scheidungsprozeß Heinrichs VIII.“, HJG IX, 1888 und „Papst Clemens VII. in dem Scheidungsprozeß Heinrichs VIII.“ ebenda XIII, 1892] und W. Busch [„Der Ursprung der Ehescheidung König Heinrichs VIII. von England“, Histor. Taschenbuch 1889 und „Der Sturz des Kardinal Wolsey im Scheidungshandel König Heinrichs VIII. von England“, ebenda 1890]. Ferner F. A. Froude, The divorce of Catherine of Aragon, London 1891, und Creigthon, Card. Wolsey, Lond. 1891).

Dankbarer war die Aufgabe, welche schon das Jahr darauf dem unaufhörlich politisch verwendeten Kardinal brachte: seine Beglaubigung bei dem Kaiser, den er 1530 von Bologna nach Augsburg, von da in die Niederlande und zurück nach Deutschland (Regensburger Reichstag von 1532) begleitete. Noch einmal erhielt er so Gelegenheit, in die deutschen Verhältnisse einzugreifen. Jedermann weiß, in welcher Richtung sich seine Thätigkeit bewegt hat: wird sie doch bezeichnet durch den zuerst von Ranke ans Licht gezogenen „blutschnaubenden Entwurf zu einer Reduktion der Protestanten“, d. h. durch seinen dem Kaiser gegebenen Rat, falls Versprechungen und Bedrohungen an der Hartnäckigkeit der Abtrünnigen scheitern sollten, „dieses giftige Gewächs mit Feuer und Schwert auszurotten“ (s. Ranke, Päpste I^7, 72 f.; III^7, Analekten 20 f. Vgl. Deutsch. Gesch. III^4, 163; gedruckt ist das dem Mai 1530 angehörige Gutachten erst von Maurenbrecher, „Karl V. und die deutschen Protestanten“, Düsseldorf 1865, Anhang 3—14; ebenda S. 14 ff. das gleichzeitig übergebene Sommario; von der Übergabe beider Stücke spricht C. an Salviati, Innsbruck 13. Mai, Lämmer, Mon. Vat. S. 35; vgl. auch das von Ehses RQS IX, 1895, S. 407 f. mitgeteilte Bruchstück der Depesche C.s an Salviati. Ein gleich nach Übergabe der Augsb. Konfession fallendes Gutachten C.s bei Lanz,

„Staatspapiere zur Geschichte Kaiser Karls V.“, Stuttg. 1845, S. 45 ff. und dazu Joh. Ficker, „Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnisses, ihre erste Gestalt und ihre Geschichte“, Leipzig 1891, S. XVI ff. C. war schon 1525 der Meinung gewesen, man müsse gegen das ketzerische Nürnberg und andere ungehorsame Städte vorgehen wie gegen die Böhmen: Mon. Vat. Hung. S. 169 f.). Es verstieß nicht gegen dieses Programm, wenn er „die weicheren Gemüter durch Güte zu gewinnen“ suchte d. h., wie Melanchthon, durch Bestechung (vgl. C. 10. Aug. 1530, Lämmer, Mon. Vat. S. 53: der Sekretär C.s mußte Mel. im Namen seines Herrn das „Anerbieten“ machen: che da Nostro Signore saria di queste sue honeste opere benissimo compensato. Genaueres über diesen Versuch erfahren wir aus einer noch ungedruckten Depesche von C.s Bruder Tommaso, dem 1540 als Nuntius nach Worms geschickten Bischof von Feltre; dieser schreibt, Worms 26. November 1540, an den Kardinal Farnese: Cardinal mio Campeggio in la Dieta di Augusta volse dare a la mano a Melanthone .V. scudi cccc et farlo securo, che per lui et per li figlioli se li provederia di .V. cc l'anno, et che con l'autorità et amici soi adiutasse la concordia et non sequendo abandonasse l'altra parte et adherisse a noi; et non li volse accettar). Man könnte meinen, C. sei doch nachher milderen Sinnes geworden, sofern er nicht abgeneigt war, Laienkelch und Priesterehe den Protestanten zuzugestehen (vgl. Ranke, D. G. III, 183). Allein, um von den Verhandlungen, welche im Herbst 1530 zwischen dem Legaten und dem Kaiser über die Anwendung von Gewalt geführt sind (vgl. Maurenbrecher, Karl V. S. 25 und die Articuli im Anhang S. 16 ff.), ganz abzusehen, wir können aus einer Depesche der Kurie an C. vom Juli 1531 entnehmen, daß die Heilung des „infizierten“ Deutschlands con ferro e foco sein Ceterum censeo geblieben ist, zu dem übrigens der Papst ausdrücklich seine Zustimmung erklären ließ (s. Lämmer, Mon. Vat. S. 74). Von derselben Schroffheit wie in Augsburg war die Haltung C.s zwei Jahre später in Regensburg, wo er, im Unterschied von dem Papst und dem Nuntius Aleander, von keinerlei den Protestanten zu gewährenden „Anstand“ etwas wissen wollte (s. O. Winckelmann, „Der Schmalkaldische Bund 1530—1532 und der Nürnberger Religionsfriede“, Straßburg 1892, S. 228 f. Über sein sehr charakteristisches Eintreten für den Druck der Confutatio Pontificia s. Brieger, ZKG XII, 1891, S. 166—168. 171 und Ficker a. a. O. S. 6 ff.). — Über diese letzte Legation C.s sind wir erst mangelhaft unterrichtet, da Lämmer in den Mon. Vat. (vgl. S. 34 bis 141) die Depeschen C.s aus den Jahren 1530—1532, deren Originale sich im Vatikanischen Archiv befinden (darüber Genaueres bei Pieper S. 79), nur in Auswahl und zum Teil bloß bruchstückweise herausgegeben hat (über sein Mißgeschick bei der wichtigen Depesche vom 26. Juni 1530 s. ZKG XII, 124. Beachtenswert ist C.s Urteil über die Augsburger Konfession in seinem Brief an Heinrich VIII., Augsburg 29. Juni 1530 bei Pocock, Records II, 1). S. auch Lettere di Principi III, 132 b bis 138 b, fünf Depeschen aus Regensburg 1532 (vgl. I, 124 b f.). Ihre vollständige Herausgabe hat Ehses (Röm. Dokum. S. VI) verheißen. —

Dieses zweijährige Wirken an der Seite Karls V. war das letzte bedeutendere Hervortreten C.s. Zwar wußte sich auch noch Paul III. des ebenso fähigen wie eifrig kurialen Mannes zu bedienen. Er berief ihn in die im April 1536 gebildete Konzils-Kommission (s. Friedensburg, N.-B. I, 74) und machte ihn später (1538) zum ersten präsidierenden Legaten für das geplante Konzil von Vicenza (s. Friedensb. III, 8. 40. 112. 121. IV, 26). Als solcher konnte er ja nach Lage der Dinge überhaupt keine Rolle spielen (vgl. die treffliche Studie von Gaetano Capasso, „I Legati al Concilio di Vicenza del 1538“ im Nuovo Archivio Veneto, T. III, Venezia 1892, S. 77 bis 116 und dazu Bern. Morsolin, „Nuovi Particolari sul Concilio di Vincenza“ ebenda IV, 1892, S. 5—28 und desselben Abhandlung „Il Concilio di Vicenza“ in den Atti del R. Istitutio Veneto, Serie Sesta, T. VII, 1888—89, S. 539 bis 587). Aber auch in jener Kommission scheint er sich nicht besonders bemerklich gemacht zu haben. Doch ist jüngst ein sehr ausführliches Gutachten über die ehemals von ihm so abschätzig beurteilten Centum gravamina Germanorum gedruckt worden, welches er (unter starker Beteiligung seines Bruders Tommaso) 1536 im Auftrage der Kurie aufgesetzt hat, und welches zeigt, daß er diese Beschwerden doch jetzt mit andern Augen anzusehen gelernt hatte (s. diese unter dem Namen des Tommaso C. überlieferte Schrift bei Friedensburg, Nuntiaturberichte II, S. 341—421; zu vgl. über sie und über Lorenzo als Verfasser Friedensburg II, Vorwort S. I—VII, auch Virck, PJ Bd 85, 1896, S. 514 f.). — Gestorben ist C. zu Rom am 25. (der Tag erst

durch Morsolin, Atti S. 579 festgelegt) Juli 1539, begraben in S. Maria in Trastevere, wo noch heute ein Denkstein an ihn erinnert.

Zu seiner Korrespondenz sind zu vgl. die Briefsammlungen von Bembo, Sadolet, Erasmus, Nausea u. a. Zu beachten ist auch der Brief, mit welchem Eck ihm (Ingolstadt 1. August 1531) die Secunda pars operum contra Ludderum widmete (auf dem Titel das Wappen des Kardinals). — Neben Lorenzo tritt sein Bruder Tommaso (geb. zu Pavia 1481, gest. zu Rom 1564) bedeutsam hervor, auch auf dem Konzil von Trient. Von ihm und seinen zahlreichen Schriften handelt besonders eingehend Fantuzzi III, 65—69. IX, 78—80; vgl. auch über ihn als Kanonisten v. Schulte II, 359 f. und Hurter, Nomenclator litter. rec. theol. cath. I[2], Oenip. 1892, 40 f.

Th. Brieger.

Campello, Heinrich Graf s. Italienisch-katholische Kirche.

Canaaniter s. Kanaaniter.

Cancellaria s. Kurie.

Cancelli s. Altar Bd I S. 398, 13—30.

Candidus, Pantaleon, gest. 1608, und die Einführung der reformierten Konfession im Herzogtum Zweibrücken. Litteratur. M. Ph. Beuther, Christliche Leichpredigt bey der Begräbnuß M. Pantal. Candidi, Newstadt 1608. M. Adami vitae germanorum theologorum, Heidelb. 1620; B. G. Struve, pfälz. Kirchenhistorie, Frankf. 1721. (Heilbrunner) Verantwortung des Durchl. Fürsten Wolfgangs, Laugingen 1604; G. Ch. Joannis, Kalenderarbeiten, Zweibr. 1829; (Wernher) Entwurf einer Kirchen- und Religionsgeschichte des Herzogt. Zweibr., Hanau 1782; Ph. C. Heintz, die Alexanderskirche zu Zweibr., ibid. 1817; G. W. H. Brock, Die evang.-luth. Kirche der Pfalzgrafsch. Neuburg, Nördl. 1846; Fr. Butters, Pantal. Candidus, ein Lebensbild &c. Zweibr. 1865 (Programm); Fr. W. Cuno, Johannes der Aeltere &c., Westheim 1879. Die pfälz. Kirchengeschichten von Medicus, Erl. 1865, und Th. Gümbel, Kaisersl. 1885; L. Häußer, Gesch. d. rhein. Pfalz, Heidelb. 1856. Artikel in den lexikalischen Werken von P. Freher, theatrum virorum clarorum; Iselin, Allg. Lexikon; Jöcher, Allg. Gelehrten Lexicon; J. Franck in AdB.

Geboren am 7. Oktober 1540 zu Ybbs in Niederösterreich als das jüngste von 14 Kindern des 1576 in einem Alter von mehr als 90 Jahren verstorbenen Wolfgang Weiß, kam der begabte Knabe in seinem zehnten Jahre zu dem evang. Pfarrer von Weißenkirchen, Andreas Cupicius, in Unterricht. Als dieser auf Betreiben der Jesuiten ins Gefängnis kam, begleitete ihn sein Schüler als Famulus und war Zeuge der vergeblichen Bekehrungsversuche des Canisius. Nach zehnmonatlicher Gefangenschaft entkamen Lehrer und Schüler und flohen in die ungarischen Bergwerksbezirke. Später in die Heimat zurückgekehrt, setzte Pantaleon mit Unterstützung des Abtes von Säussenstein (bei Ybbs), Vitus Nuber, seine Studien fort und floh mit demselben, da er in der Heimat seiner Verheiratung wegen nicht mehr sicher war, nach Amberg zu Herzog Wolfgang von Zweibrücken, damals Statthalter Friedrichs II. von der Pfalz. Nuber ward Hofprediger, Candidus besuchte die Schule Georg Agricolas, die in gutem Rufe stand. Als H. Wolfgang nach Zweibrücken zurückkehrte (1557), begleiteten ihn seine beiden Schützlinge; Candidus unterrichtete den Sohn des Kanzlers Ulrich Sitzinger und erhielt durch dessen Verwendung vom Herzog ein Stipendium, mit dem er sich 1558 nach Wittenberg begab. Dort blieb er 7 Jahre — vielleicht war er auch in Jena — und erwarb sich die humanistische und theologische Bildung. Er hörte besonders Paul Eber und Georg Major und wurde Amanuensis des einflußreichen Hubert Languet; am innigsten aber schloß er sich an Melanchthon an, dem er wahrscheinlich von Sitzinger, einem Schüler und nahen Verwandten Melanchthons, empfohlen worden war. Er genoß zwei Jahre lang den Unterricht und Umgang dieses Mannes, der ihm auch als ehrendes Zeugnis seines lauteren Sinnes und reinen Wandels seinen deutschen Namen Weiß in den lateinischen Candidus verwandelte. 1564 erwarb sich C. die Magisterwürde und veröffentlichte seine ersten Schriften, zwei lateinische Gedichte: 1. Concio Christi, quam habuit ad duos discipulos euntes in Emaus; 2. Carmen de corona Caroli magni imperatoris, jenes dem Frh. Heinrich von Stahremberg, dieses dem Kanzler Sitzinger gewidmet. Im J. 1565 wurde C. von Wittenberg zurückgerufen; nach kurzer Wirksamkeit an der Lateinschule zu Zweibrücken wurde er Pfarrer in Hinz-

weiler, dann Diakonus in Weisenheim und in Zweibrücken und 1571 nach dem Tode Kunemann Flinsbachs daselbst dessen Nachfolger als Stadtpfarrer und Generalsuperintendent.

Die zweibrückische Kirche, begründet von Johannes Schweblin, dem Freunde Melanchthons (vgl. XIII, 737, 2. Aufl.), lehnte sich hauptsächlich an die Straßburger an. Man nahm die augsburg. Konfession an und unterschrieb die Wittenberger Konkordie von 1536. Die von Sitzinger zusammengestellte Kirchenordnung H. Wolfgangs von 1557 (vgl. AdB XXXIV, 424 ff.), bei deren Herausgabe außer Brenz und Marbach auch Melanchthon zu Rat gezogen wurde, trägt einen mildlutherischen Charakter an sich. Seit Melanchthons Tod aber wurde Wolfgang ein Vorkämpfer des entschiedenen Luthertums und trat mit Strenge gegen Philippisten und Calvinisten auf. Marbach, der neben Andreä und dem 1565 zum Hofprediger berufenen Heßhus den größten Einfluß auf ihn ausübte, verfaßte 1564 eine Bekenntnisformel, welche den bereits angestellten und den künftig zu berufenden Pfarrern — unter jenen waren viele „verdächtig“ — vorgelegt werden sollte. Die zwinglische und calvinische Abendmahlslehre, der Druck und Verkauf aller „sakramentirischen und sektirischen“ Bücher wurden bei Strafe verboten. Trotzdem gelang es nicht, die melanchthonisch-calvinischen Elemente zu verdrängen (vgl. Stoff für den künft. Verfasser einer pf.-zweibr. Kirchengeschichte. Fkf. u. Leipz. 1790, II, 33—60). Wolfgang starb auf seinem Zuge nach Frankreich am 11. Juni 1569. Sein Sohn Johannes I. von Zweibrücken änderte in kirchlicher Beziehung nichts; 1570 gab er mit seinem Bruder Philipp Ludwig von Neuburg die Kirchenordnung neu heraus, erneuerte bei seinem Regierungsantritt 1574 die Mandate gegen Zwinglianer und Calvinisten und entließ mehrere Prediger dieser Richtung. Die einflußreichsten Stellen wurden auf Andreäs Rat mit zuverlässigen Lutheranern und zwar besonders aus Schwaben besetzt: Jakob Heilbrunner ward Hofprediger, Jakob Schopper Lehrer der Theologie in Hornbach, andere wurden Superintendenten. Als 1575 Pfr. Faber von Kusel auf dem Konvent daselbst über „das neue Dogma der Ubiquität“ klagte, ward er nach Zweibrücken zitiert und mußte dort, wie auch Candidus, der als Philippist ebenfalls verdächtig war, die Formel unterschreiben, daß die menschliche Natur Christi an den Prädikaten: allmächtig, alles belebend, alles erfüllend vermöge der Gemeinschaft der Naturen teilhabe. So schien der Widerspruch erstickt zu sein; und doch sollte nun der Kampf erst recht beginnen. Am 11. Juli 1576 schickte Kurf. August von Sachsen den Pfalzgrafen von Neuburg und Zweibrücken das Torgauer Buch zu. Die zweibrückischen Theologen waren, wenn auch Candidus den Ausdruck „Vermischung der beiden Naturen in Christo“ tadelte und bei den Sakramenten eine nähere Erklärung der Bezeichnung derselben als res spirituales wünschte, doch mit dem Bekenntnis einverstanden. Der Herzog antwortete, daß er wie seine Räte und Theologen dasselbe dem Worte Gottes, den drei allgemeinen und den luther. Bekenntnissen sowie der zweibr. Kirchenordnung gemäß finde und daß er sich gerne dazu bekenne und seinen Kirchendienern befehlen wolle, sich dieser Lehre gemäß zu halten. Nur wünsche er, daß man auch die Urteile der anderen Stände einhole und die gemeinsame Sache gemeinsam behandle (cf. L. Hutterus, Concordia concors. f. 100[b], 114[a]; R. Hospinianus, Concordia discors. f. 70[b], 73[b] sq.). — Ein Jahr später gaben die zweibr. Theologen, darunter auch C., am 23. August 1577 dasselbe Urteil ab über das Bergische Buch: „Ist derowegen solches auch unser Aller Lehr, Glaube und Bekändtnus, dero wir herzlich gern, ohn allen Falsch, mit gutem unverletztem Gewissen, mit Mund, Hand und Herzen unterschreiben“. Sie wollen darnach lehren, nichts dagegen vornehmen, den Widersprechern entgegentreten und dabei bis ans Ende verharren. Die Änderungen, welche sie noch wünschten, waren formeller Art und auch wenn dieselben nicht berücksichtigt würden, erklärten sie, ihre Unterschrift nicht zu widerrufen (Hutterus f. 137[b], 155[a]). Demzufolge berichtete Herzog Johannes seinem Bruder, das Buch sei im Oberamt Zweibrücken von den Geistlichen unterzeichnet (auch er selbst und die anwesenden Räte hatten dies gethan) und werde innerhalb eines Monat aller Orten unterzeichnet sein. Der Rat Dr. Gall Tuschelin und der Hofprediger Heilbrunner reisten umher, die Unterschriften zu sammeln. Und Candidus? Er entschuldigte sich später, es sei ihm etwas Menschliches widerfahren; aber das Menschliche scheint weniger Übereilung oder Unkenntnis als vielmehr Furcht gewesen zu sein.

Der Umschwung in Zweibrücken, und zwar zunächst bei dem Herzog selbst, erfolgte durch Pfalzgraf Johann Casimir, der seinem Vetter verschiedene Gutachten reformierter Fürsten und Theologen zuschickte. Johannes las sie und wurde, durch einige zu den

Reformierten neigende Räte bestärkt, bedenklich. Als nun August von Sachsen und Philipp Ludwig die Einsendung der Originalunterschriften verlangten, legte der Herzog in einer Versammlung seiner Theologen am 29. April 1578 jene Urteile vor und forderte dann vor allem Berücksichtigung der Bedenken sowie Verhandlung auf einem allgemeinen Konvent (Hospinian. f. 136[a]; Hutter. f. 187[a]).

Neben Candidus übte von nun an besonders der Kanzler Heinrich Schwebel, ein Sohn des Reformators und Schüler Butzers, den größten Einfluß auf den Herzog aus (Crollius, Commentarius de cancellariis et procancell. bipont., Fcf. 1768, p. 103 sq.). Doch prüfte der Herzog selbst sehr gewissenhaft die verschiedenen Ansichten und wandte sich ohne Nebenabsichten aus voller Überzeugung dem reform. Bekenntnis zu. Schon am 3. Juli 1578 auf einem Konvent zu Bergzabern äußerten die reformiert Gesinnten auch materielle Bedenken gegen die Konkordienformel (Hospinan. f. 138) und C. sprach sich offen in calvinischem Sinn über die Person Christi aus (Hutter. f. 192[a]). Infolgedessen entstand zwischen Heilbrunner und C. heftiger Streit, der in Disputationen und Schriften geführt wurde. Der Herzog wandte sich von jenem ab und zerriß im Unmut sogar eine seiner Streitschriften; die Vermittelung Marbachs mißlang, da er auf Heilbrunners Seite trat. Im Oktober war Landgraf Wilhelm von Hessen-Kassel zur Hochzeit des Herzogs in Bergzabern, der nachher einer Gesandtschaft erklärte, er wolle lieber die Hand in den Ofen stecken als das Konkordienbuch unterschreiben (H. Heppe, Kirchengesch. beider Hessen, 1876, I, S. 405, 407). Während der Landgraf das Mißtrauen des Herzogs gegen das Buch nährte, ermahnten ihn die luther. Kurfürsten durch Zuschriften und Gesandte zum Festhalten an seiner Unterschrift. Aber C. erwiderte, offenbar im Namen des Herzogs, derselbe habe sich die Sache reiflicher überlegt. Der Herzog selbst erklärte, er erkenne nur das Wort Gottes als Richter an und habe die Konkordienformel nicht pure unterschrieben, sondern nur unter der Voraussetzung der Zustimmung der andern Stände. Tuschelin, einst ein so eifriger Anhänger der Formel, tadelte jetzt die Verdammung der Zwinglianer und Calvinisten sowie den Starrsinn und Ehrgeiz eines Chemnitz und Andreä; der Herzog stimmte ihm zu und trat auf die Seite des Landgrafen und der Reformierten (Hospinian, f. 168 sq., 173[b]).

Noch einmal kam im Januar 1580 eine luther. Gesandtschaft: Marbach, Osiander u. a., kehrte aber unverrichteter Dinge wieder heim. Wenige Wochen später wurde Heilbrunner, weil er gegen den Befehl „neue Redeweisen“ auf der Kanzel gebrauchte, suspendiert und nach nochmaliger kurzer Amtswirksamkeit wegen neuer Streitigkeiten und persönlicher Beleidigung des Herzogs im Juli 1580 ganz entlassen. Seine Anhänger setzten den Streit fort und beschuldigten C., daß er seine Lehre von der Person Christi den Ingolstädter Jesuiten entlehnt habe und jesuitische Schriften verbreite; aber sie durften ihre Streitschriften nicht veröffentlichen. C. bekannte sich in seinem unter dem Namen Palatinus Kednadon a Strasswick 1583 erschienenen, von Beza gebilligten Dialogus de unione personali duarum in Christo naturarum, secundum mentem s. scripturae, ecclesiae atque aug. confess., zur reformierten Christologie, wie er auch 1585, nachdem er kurz zuvor noch gelehrt hatte, impios suo ore corpus et sanguinem Christi comedere et bibere et illud in nos ingredi, die reform. Abendmahlslehre annahm. Und in demselben Jahre gab er den Geistlichen, angeblich zur Erklärung des luther. Katechismus, in Wirklichkeit zur Beseitigung der luther. Lehre, „Fragstücke, daß die Jugend aus ihrem Catechismo auf sonderliche Fragen recht zu antworten gewiesen werde, daß sie dieselbigen recht verstehen“. Als nun C. über die reform. Abendmahlslehre predigte, trat der Diakonus Matthias Stutz gegen ihn auf und weigerte sich sogar, mit C. das heil. Abendmahl auszuteilen. Er wurde, wie schon vorher Prof. M. J. H. Wacker in Hornbach, entlassen und an ihre Stellen wurden M. Phil. Beuther, der Sohn des Straßburger Geschichtschreibers Beuther, und Barthol. Hexamer aus Colmar berufen. Die letzten Versuche Philipp Ludwigs von Neuburg, seinen Bruder vor dem Calvinismus zu bewahren, waren vergeblich und im November 1585 schreibt Pappus von Straßburg an Marbach: Palatinus Johannes Bipontinus paulatim magis magisque Calvinismum suum detegit; zu Neustadt und Alzei aber hielt man öffentliche Dankgebete für den Sieg des „wahren Glaubens“.

C. trat nun auch mit den reform. Theologen in Heidelberg in Beziehung, und Tossanus veröffentlichte unter den Namen Nathanael Hodopoeus des C. „Klaren Bericht vom H. Abendmahl“, der 1602 mit des Verfassers eigenem Namen wieder in Zweibrücken erschien. — Vollendet ward die Calvinisierung 1588 durch die „Christliche und nothwendige Erklärung des Catechismi aus Gottes Wort, in kurze Fragen und

Antworten gestellt, wie die in dem Fürstentum Zweibrücken aus Befelch der hohen Obrigkeit daselbsten von Kirchen- und Schuldienern bei dem gemeinen Mann und der Jugend getrieben sollen werden, sich vor Abgötterei, Aberglauben und falschen Lehren esto baß zu verhüten und verwahren". (Abgedruckt in Stoff ꝛc. II, 149—188.) Die ‚Fragestücke" von 1585 sind hineinverarbeitet und das Büchlein schließt sich dem Wortaut und dem Sinn nach an den Heidelberger Katechismus an, obwohl es sich nicht erade sehr ehrlich für eine „Erklärung" des luther. ausgiebt. Der Herzog schrieb selbst m 15. März in sechs Stunden die Vorrede und reiste dann mit Candidus und etlichen Räten im Lande umher, um den Katechismus, den er als sein eigenes Werk betrachtete, u verteilen, zu empfehlen und zu verteidigen. Die meisten Geistlichen nahmen ihn n, einige widerstrebende, z. B. Dan. Beyer in Kusel, Superint. Metz in Bergzabern ı. a., wurden entlassen, die Gegenschriften von J. Andreä und Pappus konfisziert und ie Verbreiter derselben verhaftet. Der Gottesdienst wurde in reform. Weise eingerichtet nd die Kirche, wie C. in seinen annales s. tabulae chronolog. (Argentor. 1602) ei 1588 sagt, von den Überresten des papistischen Sauerteigs gereinigt. Nur an einigen Orten erhielt sich durch Vasallen oder Gemeinsherren das luther. Bekenntnis (Bachıann, Pf.-zweibr. Staatsrecht S. 195 f.).

Der Streit fand noch ein Nachspiel im Neuburger Religionsgespräch von 1593. Die Kämpfer waren lutherischerseits besonders Jak. u. Phil. Heilbrunner, reformierterːits Beuther und Hexamer; C. konnte nicht kommen. Außerdem waren einige Räte ugegen und vier der fürstlichen Brüder. Es handelte sich um den neuen Katechismus nd seine Abweichung vom lutherischen, also: Einteilung der Gebote, Prädestination, Person Christi und Sakramente. Vier Tage disputierte man ohne Erfolg und brach ie Disputation ab. Auch die Fürsten, namentlich Johannes, beteiligten sich an den Debatten. Die Zweibrücker protestierten, Neuerungen gemacht zu haben, beriefen sich ielmehr auf Schweblin und die ersten evangel. Prediger und behaupteten ihre Übereinstimmung mit der Augustana und der zweibr. Kirchenordnung. Doch zählte die weibr. Kirche seit Anfang des 17. Jahrhunderts allgemein zu den reform. Kirchen.

Herzog Johannes nahm sich, wo er konnte, der bedrängten Glaubensgenossen an. So verwendete er sich 1581 und 1582 für die Evangelischen in Aachen und unterstützte en Erzbischof Gebhard von Köln bei seinem Reformationsversuch. C. begleitete seinen Fürsten wiederholt auf seinen Reisen nach Bonn, predigte in Bonn und Köln und traute ogar am 4. Febr. 1583 den Erzbischof mit Agnes von Mansfeld (vgl. d. A. Gebhard . K.). Die pfälzischen Fürsten waren aber nicht im stande, den Erzbischof zu halten. Doch blieb er auch nach seinem Rücktritt von Straßburg aus in regem Verkehr mit Zweibrücken und kam öfter dahin. Auch beim Bischof von Straßburg war der Herzog hätig für seine Glaubensgenossen und 1593 eröffnete er französischen und niederländischen Flüchtlingen eine Zufluchtsstätte in Annweiler.

C. ließ sich die Hebung der zweibr. Kirche ernstlich angelegen sein. Außerdem war r schriftstellerisch thätig; man zählt von ihm über 20 meist lateinische Schriften. Ins Volk sind diese Schriften nicht eingedrungen. Besonders fruchtbar ist er an lateinischen Dichtungen und er handhabte das elegische Versmaß mit Gewandtheit; mehrere seiner Arbeiten sind von dichterischem Werte, manche aber sind nur versifizierte Prosa. Gerühmt wurde er von seinen Zeitgenossen als Dichter außerordentlich. Er ist von Eitelːit nicht freizusprechen, ja diese ging fast bis zur Verleugnung seines protestantischen Glaubens, indem er nicht nur einem Rudolf II. Gedichte widmete, sondern auch einen Philipp II. von Spanien mit ungemessenem Lob überhäufte und die Verfolgungen der Hussiten nicht mißbilligte.

Die für uns wichtigsten Schriften (vgl. J. Clessius, elenchus librorum 1602 ·. 22. 33. 336. 380) sind außer den erwähnten: Elegiae precationum ex Evangeliis ominical. Additae sunt 1. Summae s. argumenta in singula capita quatuor br. Regum carmine comprehensa; 2. Judices populi Isr. carmine descripti; . Carmen in laudem Wolfgangi Palat. — Loci theolog. praecipui versibus onscripti, una cum carminum sacr. libro, precibus sacris atque Catechesi hrist. doctrinae. Letzteres 1564 und 1566, beides zusammen auch 1570. — Liber roverbiorum Salomonis carmine redditus. Argentor. 1588; die metr. Paraphrase hon 1578. — Gotiberis h. e. de Goticis per Hispaniam regibus etc. ll. VI. 'um Bohemias h. e. de ducibus et regibus bohemicis ll. VII. Biponti 1597. Dem Kaiser Rudolf II. gewidmet. — Epigrammatum sacrorum ll. XII. ex priribus libris bibliorum sacr., Genevae 1589. — Orationes funebres ex Mose

concinnatae. Bip. 1606. — Epitaphia antiqua et recentia, Argent. 1600. — In laudem Joannis I. comitis Palat., carmine heroico scripti, Bip. 1605.

C. war dreimal verheiratet; aus der zweiten Ehe stammten 6 Kinder, von denen ihn nur ein Sohn und eine Tochter überlebten, und von jenem kommt die noch heute in der Pfalz und sonstwo lebende Familie C. her. Er war öfter krank; im Herbst 1607 erkältete er sich, bereitete sich auf sein Ende vor und starb am 3. Februar 1608, nachdem er Tags zuvor noch seiner Gattin eine kurze lateinische Grabschrift diktiert hatte.

Joh. Schneider.

Canisius, Petrus, 1521—1597. — Gedruckte Lebensbeschreibungen: Roderus, De vita P. C. l. III, Monachii 1614; Sacchinus, De vita et rebus gestis P. C. Commentarii, Ingolstadtii 1616, deutsch 1621, ital. 1829; (Dorigny), La vie du rev. Père P. C. Paris 1707 u. ö. (lat. mit Erweiterungen von Python, München 1710; auch in deutscher [1837] und flämischer Uebersetzung [1830]); Boero (neue Quellen erschließend), Vita del Beato P. C., Roma 1864; Seguin, Vie du Bienheureux P. C., Paris 1864; Garcia, Vida del b. Padre P. C., Madrid 1865; Rieß, Der selige P. C., Freiburg 1865 (verkürzende Bearbeitung „für das Volk“ ebd. 1865). Zu diesen sämtlich dem Jesuitenorden angehörenden Biographen trat neuerdings der protestantische Theolog Drews, P. C., der erste deutsche Jesuit, Halle 1892. Ueber die „volkstümliche“ Lebensbeschreibung des C. von E. Marcour (1881) vgl. ThJB I S. 125. — Werke allgem. Inhalts zur Vergleichung: AS Juli I, VII; Backer, Bibl. des écrivains de la Comp. de Jésus, Nouv. éd. l. I—III, Liége 1869—76; Braunsberger S. J., Entst. u. erste Entw. der Katechismen des sel. P. C., Freiburg 1893; Buchholtz, Gesch. Ferd. I., Wien 1851 ff.; (Delplace, S. J.) L'établissement de la Comp. de J. dans les Pays bas, Brüssel 1887; v. Druffel, Beitr. z. Reichsgesch. 1546—51 (München 1873); Gothein, Ign. v. Loyola, Halle 1895; Hansen, Rhein. Akten, Bonn 1896; Hosii Epist. l. I—II. Cracoviae 1886—88; Huber, A., Gesch. Oesterreichs, IV, Gotha 1892; Janssen, Gesch. des D. Volkes, passim Monumenta hist. S. J. I—III, Madrid 1894—96; Imago primi saeculi S. J., Antwerpiae 1640; Orlandinus, Hist. S. J. p. I. Romae 1615; Pachtler, Ratio studiorum S. J. (Mon. Germ. paedag.) 4 Bde, Berlin 1887—94; Philippson, Westeuropa im Zeitalter Phil. II., Berlin 1882 (Allgem. Gesch. in Einzeldarst.); ders., La Contre-Revolution religieuse (Brüssel 1880); Prantl, Gesch. der Universität Ingolstadt, 2 Bde. München 1872; Raupach, Evang. Oesterreich, Hamburg 1732; Raynaldus, Annales Bd XXI, Col. Agrip. 1727; Steinhuber, S. J., Gesch. des Collegium Germ. Hung. in Rom, 2 Bde, Freiburg 1895; Varrentrapp, Herm. v. Wied, Leipz. 1878; Wappler, Gesch. d. theol. Fakultät in Wien, ebd. 1884; Wiedemann, Gesch. der Ref. und Gegenref. im Lande unter der Ens, 5 Bde, Prag 1879—86. — Schriften des P. Canisius: Summa doctrinae christianae 1555; Lectiones et precationes ecclesiasticae, 1556; De Johanne Baptista (= Bd I des Werkes gegen die Magdeb. Centurien, 1571; De Maria Virgine (= Bd II des Werkes), 1577 (der Gesamttitel: De novis verbi Dei corruptelis). Die „Confessiones“ und das „Testamentum“ des C. sind, soweit zugänglich, in Bd I der umfangreichen Ausgabe der Epistulae et Acta des C. abgedruckt, welche Braunsberger (Freiburg 1896) herauszugeben begonnen hat. Da Bd I erst bis 1556 reicht, so wird man betreffs der folgenden Jahre zunächst die Briefe noch in den oben angeführten Sammelwerken aufsuchen müssen; es kann jedoch schon aus dem 1. Bde geschlossen werden, daß die auf 6—8 Bde berechnete neue Publikation unsere Kenntnis der betr. Schriftstücke nicht unwesentlich erweitern wird. Ein interessantes Gutachten teilt Reusch, Index d. verb. Bd. I (Bonn 1883) S. 478 ff. mit.

Peter Kanis (Canis, einmal unterschreibt er Canijs; ob die Familie, wie vielfach weitergegeben wird, ursprünglich [de] Hondt, Hund, geheißen habe, ist zweifelhaft) wurde geboren in Nijmegen am 8. Mai 1521. Nachdem er als Kind die Mutter verloren und in Herzogenbusch, dann in Arnheim unterrichtet worden war, kam er 1535 zum Studium nach Köln, trat in die Montanerburse ein und hat der dortigen Universität, in deren Matrikel sein Name am 18. Januar 1536 eingezeichnet wurde, bis 1546 angehört. Hier gewann vor anderen Nikolaus van Esche, der Verfasser von „Exerzitien mystischer Theologie“, bestimmenden Einfluß auf ihn, auch der Regens der Burse, in dessen Haus er wohnte, Andreas Herll von Barduick. 1536 wurde C. baccalaureus, 1538 licentiatus artium, dann, nach zeitweiligem Studium in Löwen zurückgekehrt, magister artium, d. h. Doktor der Philosophie. In diese und die folgenden Jahre fielen im Kölner Erzstift die schweren Verwicklungen, wie sie durch des Erzbischofs Hermann von Wied (s. d. A.) Versuch entstanden, gegen den Rat, gegen die Universität und gegen die Majorität des Domkapitels tiefer greifende Reformen auf dem kirchlichen Gebiete durchzusetzen. Den leidenschaftlich der alten Kirche zugethanen C. konnte, was er da miterlebte, nur in seiner Stellung befestigen. Durch einen Mitangehörigen der Burse, den Spanier Alvarez, kam C. in Beziehungen zu dem damals am Rhein wirkenden Peter Favre (s. d. A.), dem einstigen Mitgliede des engsten Kreises,

der sich um Ignatius von Loyola in Paris gebildet hatte, dem Manne, dem der Ordensstifter am völligsten den eigenen Geist eingeprägt hatte. Im Jahre 1543 sucht C. diesen in Mainz auf, giebt sich ganz seiner Leitung hin, macht die „geistlichen Exerzitien“ unter seiner Führung durch und tritt an dem Tage der Vollendung seines zweiundzwanzigsten Lebensjahres als Novize in den Orden ein — so war der erste deutsche Jesuit gewonnen. C. kehrte nach Köln zurück; von da nach Nijmegen an das Sterbebett seines Vaters gerufen, brachte er einen Teil des Erbes mit und mietete ein Haus, in dem nun Faber selbst im Geheimen die inzwischen gegründete erste Niederlassung des Ordens, aus zehn Mitgliedern bestehend, unterbrachte. Aufmerksam darauf gemacht, befahl ihnen der Rat im Juli 1544, die Stadt zu verlassen — nur dem Eintreten der Universität verdanken es die Jesuiten, daß man zwar die Gemeinschaft als aufgelöst erklärte, jedoch sie einzeln in der Stadt wohnen ließ. Ja, C. begann 1545 von dem Rechte, welches ihm das nun erworbene Baccalaureat der Theologie gab, Gebrauch zu machen und zunächst neutestamentliche Vorlesungen zu halten. Daneben übte er seine besondere Gabe, die Predigt, und bereitete die Ausgabe und lateinische Übertragung der Werke des Cyrill von Alexandrien vor, deren erster Band 1546, und die Leos des Großen, welche 1547 erschien. Weit über Kölns Gebiet hinaus hatte sich jetzt schon der Ruf des feurigen Redners verbreitet, der auch in der Streitsache gegen den längst gebannten Erzbischof als Unterhändler fungierte und als solcher sogar im Januar 1547 in das kaiserliche Lager nach Ulm geschickt wurde. Dort trat C. mit dem Bischof und Kardinal Otto Truchseß von Augsburg in enge Beziehung und damit gewann er den Untergrund für seine gesamte spätere Wirksamkeit in Baiern. Vorerst freilich schickte dieser ergebene Freund der Jesuiten ihn nach Trient, wo er die drei glänzenden Vertreter des Ordens Laynez, Salmeron und Claude Jay vorfand, bald aber den schon nach Bologna übergesiedelten Konzil folgen mußte. Nachdem so C. die Alpen überschritten, ist er durch Ignatius nach Rom gerufen, von dem Meister selbst zum perfekten Jesuiten gemacht und zunächst in Messina als Lehrer der Rhetorik und als Prediger — in lateinischer und sodann in italienischer Sprache — verwendet worden. 1549 kehrte er auf sein deutsches Arbeitsgebiet zurück — der Herzog Wilhelm IV. ruft ihn als Professor der Theologie nach Ingolstadt. Wie er Rom passierend, sich den Segen des Papstes Pauls III. und die Instruktion des Ordensgenerals holt, ruft sein Beispiel die Erinnerung an Bonifatius wach, der auch einst dort die Weisungen empfing, wie die deutsche Kirche unter die Botmäßigkeit Roms zu bringen sei.

Von jetzt ab beginnt nun neben der akademischen Wirksamkeit im besonderen auch jene allgemeine gegenreformatorische Thätigkeit des C., die zunächst in Baiern, dann seit Anfang 1552 von Wien und seit 1555 von Prag aus in Österreich und Böhmen, auf eine erfolgreiche Ordenspropaganda gestützt, nicht allein dem Fortschreiten des Protestantismus ein definitives Halt! zugerufen, sondern die völlige Katholisierung dieser Länder teils vorbereitet teils durchgeführt hat. Die Begründung eines Kollegiums in Ingolstadt, die Wahl des C. 1551 zum Rektor der Universität, dann zum Vizekanzler bezeichnen die ersten Etappen dort, die Berufung durch den Kaiser nach Wien, seine Ernennung zum Hofprediger, und die freilich abgelehnte zum Bischof von Wien, seine Beihilfe zur „Reform“ der Wiener Universität, dann die Gründung des Kollegiums dort und in Prag und zur Krönung des Ganzen seine Ernennung zum Provinzial der Gesellschaft Jesu in Oberdeutschland — das sind die nach außen hervortretenden Hauptetappen dieser entscheidenden bis 1556 fortgesetzten Thätigkeit. In diese Periode fällt auch die Abfassung seiner berühmten Schrift, der „Summa“, des Katechismus, der 1554 erschien und sofort durch kaiserliches Edikt in ganz Österreich eingeführt wurde (catechismus Ferdinandi). Noch mehrere Bearbeitungen auch in deutscher Sprache hat diese Schrift, der man wohl anmerkt, daß der Verfasser selbst ein tüchtiger praktischer Katechet war, erfahren, bis sie zu dem ausgezeichneten Mittel geistiger Dressur geworden, dessen Verbreitung die in 130 Jahren erschienenen 400 Auflagen bezeugen (Über das Verhältnis der verschiedenen Bearbeitungen u. s. w. vgl. Moufang, Kat. des 16. Jahrh., Mainz 1881; Braunsberger a. a. O.). Das Erscheinen des Werkes entfachte die litterarische Polemik — C. hat auf diesem Gebiete späterhin gründlich und zusammenfassend Abrechnung mit den protestantischen Theologen gehalten, weil kein anderer sich an das „pestilentissimum opus“ (vgl. s. Äußerung bei Reusch, Index I, 329) machen wollte, und zwar in zwei Bänden zur Bestreitung der Magdeburger Centurien, nämlich De Johanne Bapista 1571 und De Maria Virgine 1577. Und daneben begann er seit Mitte der 50er Jahre eine umfassende kirchenpolitische Thätigkeit, die wie alles dem

einen Zwecke der Niederwerfung des Protestantismus und der Wiederaufrichtung des Katholizismus in Deutschland diente mit allen Mitteln, der Fürsten- und frommer Frauengunst, der Ausnützung von Neid und Parteisucht, der Verkleinerung und Verdächtigung des Gegners, der Erregung des Volkes und seiner jesuitisch-religiösen Leitung. Vor wichtigen Momenten, wie dem Wormser Kolloquium 1557, holt er sich auch wieder persönlich besondere Anweisung von Rom — und zu dem Scheitern desselben hat er in der That nicht wenig beigetragen. Dann trägt er dieselben Grundsätze für die gegenreformatorische Aktion nach Polen hinüber (1558), und sein Freund Hosius gründet 1564 das Kollegium in Braunsberg, während er selber die Jesuiten in Augsburg, München und Innsbruck installierte. An der letzten wichtigen Tagung des Trienter Konzils 1562 nahm er anfangs Teil, ohne besonderen Einfluß, da ja seine Sache ohnehin gesichert war, zu suchen: über das Lieblingsthema Ferdinands I., nämlich den Laienkelch, hielt er eine verklausulierte Rede und für die Reform der Disziplin des Klerus trat er ein — deren Durchführung ist ihm immer das beste Mittel für gegenreformatorisches Wirken.

Und doch hat sich C. — vielleicht ist seine dem Kaiser freundliche Richtung daran Schuld gewesen, vielleicht ein in ihm verbliebener Rest von deutscher nicht-ultramontaner Weise die Dinge anzusehen — das Vertrauen der maßgebenden Kreise im Orden nicht dauernd zu erhalten vermocht. Durch Gesundheitsrücksichten den Schritt notdürftig motivierend, legte er sein Amt als Provinzial nieder, zunächst dann in Dillingen mit dem erwähnten polemischen Werke sich beschäftigend. Noch einmal läßt man ihn ein neues Kolleg gründen — 1580 in Freiburg in der Schweiz —, auch hier und da erhält er noch einmal eine kirchenpolitische Mission. Die Zeit der 70er Jahre ist wohl auch als die der Entstehung seiner „Confessiones“ zu betrachten, die, jetzt durch Braunsberger Bd I S. 1—32 in weiterem Umfange als bisher zugänglich gemacht, sich als affektierte oft abstoßende Nachahmung von Augustins gleichnamiger Schrift darthun, wogegen sein „Testamentum“ (vgl. ebd. S. 32—68) wohl erst in der allerletzten Zeit seines Lebens niedergeschrieben ist.

Als C. die Hand an einen dritten Band gegen die Centurien zu legen sich anschickte, traf ihn von oberster Stelle das Verbot des Schreibens. Er wollte den Apostel Petrus in den Mittelpunkt stellen — vielleicht hat man ihm die echt-jesuitisch-ultramontane Auffassung und Durchführung der Lehre von der potestas Petri et successorum ejus nicht zugetraut, vielleicht haben sich gerade damals andere Momente zugespitzt, so daß eine solche Demütigung im Interesse des Dienstes an der Stelle zu sein schien. C. hat sich nun in der Schriftstellerei auf das engere Gebiet des Erbaulichen beschränkt, hat weiter gelehrt, gepredigt, korrespondiert, im Interesse der Gegenreformation gewirkt, die Exerzitien gehalten und verbreitet und ist im Freiburg im Üchtgau am 21. Dezember 1597, noch körperlich und geistig frisch dahingeschieden. Im Jahre 1864 erfolgte seine Seligsprechung, sein Gedächtnistag ist der 27. April. Bilder haben von ihm Sadeler und Custos zu Anfang des 17. Jahrhunderts in Kupfer gestochen; darnach hat von Steinle ihn 1885 gemalt und eine Zeichnung hat derselbe gefertigt, die dem ersten Bande der Briefe vorgesetzt worden ist. **Benrath.**

Canisiusvereine s. Piusvereine.

Canstein, Karl Hildebrand, Frhr. v., gest. 1719. — Memoria Cansteiniana oder Freyherrliches Denkmaal des Hochwolgebornen Herrn, Herrn Carl Hildebrand, Freyherrn von Canstein u. s. w., Halle 1722; Joach. Lange, Lebenslauf des Baron von Canstein (hinter der von ihm 1740 neu herausgegebenen Lebensbeschreibung Speners von Canstein); C. H. Chr. Plath, Carl Hildebrand Freiherr von Canstein, zum Theil nach handschriftlichen Quellen, Halle 1861. Ueber die Bibelanstalt s. Oswald Bertram, Geschichte der Cansteinschen Bibelanstalten, Halle 1863.

K. H. Frhr. v. Canstein, geb. 1667 auf seinem väterlichen Gute Lindenberg in der Mark, stammt aus einem der ältesten Adelsgeschlechter in Deutschland. Sein Vater, Raben von Canstein, kurfürstl. brandenb. Geheimrat, Oberhofmarschall, Kammerpräsident und Landeshauptmann, welcher mit Gelehrsamkeit und staatsmännischer Bildung eine fromme christliche Gesinnung vereinigte, starb schon im Jahre 1680, doch führten die Mutter und die Vormünder die geistige und sittlich-religiöse Ausbildung des Knaben im Sinne des Vaters fort. In seinem 16. Jahre, 1683, bezog er die Universität Frankfurt a. O. und studierte hier drei Jahre lang die Rechte. Hierauf unternahm er eine

Reise durch Holland, England, Frankreich, Italien und das südliche Deutschland, von welcher ihn der Tod seines Landesherrn, des großen Kurfürsten, nach Berlin zurückrief. Im folgenden Jahre 1689 wurde er zum Kammerjunker ernannt, nahm aber nach einigen Jahren seinen Abschied und ging als Volontair zu den brandenburgischen Truppen nach Flandern ab, wo er an der roten Ruhr tötlich erkrankte. Nach der Aussage seines Kammerdieners soll er während dieser schweren Krankheit das Gelübde gethan haben, „wenn ihn Gott von derselben errettete, so wolle er ihm sein Leben lang dienen", und er hat solches redlich erfüllt! Bald nach seiner Genesung kehrte er nach Berlin zurück, trat ganz in den Privatstand und lebte von nun an in stillem, geräuschlosem Wirken, für alles Gute eifrig und thätig. Epochemachend für sein geistiges Leben war die 1691 bei Gelegenheit des Todes seiner Mutter angeknüpfte Bekanntschaft mit Spener und die dadurch herbeigeführte Verbindung mit August Hermann Francke und dessen Freunden, die bis an seinen Tod fortdauerte und durch brieflichen und persönlichen Verkehr gepflegt wurde. Francke förderte er in allen seinen Unternehmungen auf die thatkräftigste Weise. Er starb am 19. August 1719.

Tiefe Frömmigkeit, die sich lebendig erwies in Werken der Liebe und Barmherzigkeit, war der Grundzug von Cansteins Charakter, der gepflegt durch frommer Eltern Erziehung und Beispiel, befestigt durch die Erfahrungen des Lebens, gefördert durch den Umgang mit gleichgesinnten Freunden, sein ganzes Leben und Wirken bestimmte. Eine litterarische Frucht seiner unermüdlichen Beschäftigung mit der hl. Schrift ist seine „Harmonie und Auslegung der heiligen vier Evangelisten" im Verlage des Waisenhauses zu Halle 1718, in zweiter Auflage 1727 in einem Foliobande erschienen. Das größte, segensreichste und unvergänglichste Denkmal seiner Frömmigkeit aber setzte sich Canstein durch die Gründung der nach ihm benannten Cansteinschen Bibelanstalt. Wie ihm das göttliche Wort das höchste Gut und die Forschung in demselben das höchste Glück war, so wünschte er die Bibel in die weitesten Kreise zu bringen. Das Ergebnis seiner darauf gerichteten Erwägungen legte er in einer zu Berlin im Mai 1710 erschienenen kleinen Schrift: „Ohnmaßgebender Vorschlag, wie Gotteswort den Armen zur Erbauung um einen geringen Preis in die Hände zu bringen sei" dar, worin er den Gedanken ausführt, daß durch Anschaffung stehenbleibender Lettern eine große Ersparnis an Setzerlohn gemacht werden und so, wenn auch sonst alle gewinnsüchtige Spekulation ferngehalten werde, es möglich sein könne, das NT. für zwei gute Groschen, die ganze Bibel aber für sechs Groschen auszugeben. Für Erreichung dieses Zweckes forderte er zu freiwilligen Beiträgen auf, um die für den Druck des NT. erwachsenden Kosten von 1200 Thlrn., für die ganze Bibel in Duodez von 3000 Thlrn. zusammenzubringen. Der Vorschlag fand Beifall und es gingen zahlreiche, mehr oder minder bedeutende Beiträge ein; Canstein selbst gab nach und nach über 1000 Thlr. dazu, und so war es möglich, noch in demselben Jahre 1710 die nötigen Vorbereitungen zum Drucke und zur Ausarbeitung des Textes einer wohlfeilen und korrekten Ausgabe der lutherischen Bibel zu veranstalten. Bei der Feststellung des Textes, die Canstein selbst besorgte, befolgte er die besten kritischen Grundsätze und zog dabei seine Freunde in Halle, sowie auch auswärtige Theologen zu Rate. Gegen Ostern 1712 konnte dann der Anfang mit der Duodezausgabe des NT. gemacht werden, die, wie der Stifter versprochen hatte, zu zwei Groschen verkauft wurde. Die Aufnahme war so günstig, daß sofort noch zwei Auflagen, welche beide die Jahreszahl 1713 führen, gemacht werden mußten. Canstein verband nun mit dem NT. noch den Psalter und die Festperikopen des AT., ohne daß der Preis erhöht wurde. Im Jahre 1713 erschien dann die erste Ausgabe der ganzen heiligen Schrift in Großoktav-Format, der bis 1717 noch fünf neue Auflagen folgten, die mit neun Groschen verkauft wurden. So erschienen nacheinander die Ausgaben in Duodez, Kleinoktav, Folio und Quart in verschiedenen Schriftgrößen, wobei die für den Gebrauch so vorteilhafte Einrichtung getroffen ist, daß die Seiten der einzelnen Ausgaben genau miteinander übereinstimmen. Der Stifter sah noch selbst das Wachsen und Gedeihen seines Werkes; er erlebte bis zu seinem Tode 28 Auflagen des NT. und 8 Auflagen der Großoktav- und ebensoviele der Duodez-Bibel, also die Verbreitung von ca. 100000 Neuen Testamenten und 40000 Bibeln. Nach Cansteins Tode übernahm A. H. Francke die Verwaltung der Anstalt und von da ab verblieb dieselbe beim Direktorium der Franckeschen Stiftungen. Nach und nach gewann die Anstalt mit Gottes Hilfe immer größere Ausdehnung, im Jahre 1727 wurde der Grundstein zu einem neuen, für die Wohnung des Inspektors und die Niederlage der Vorräte bestimmten Gebäude gelegt und dasselbe im folgenden Jahre vollendet. Daneben und mit ihm

unter einem Dache wurde 1734 und 1735 eine eigene Druckerei, die „Cansteinische Buchdruckerei“ und 1744 ein besonderes Magazin, der Anstalt gegenüber, erbaut. Die Ausgaben der Bibel wurden vermehrt und in immer besserer Ausstattung geliefert, auch im Jahre 1722 Bibeln in böhmischer und polnischer Sprache gedruckt, die später in mehreren Auflagen wiederholt sind. 1868 ist auch eine wendische und 1869 eine litthauische Bibel, sämtlich stereotypiert, erschienen. Endlich mag erwähnt werden, daß der revidierte Text der Lutherischen Übersetzung (s. oben S. 76, 35 ff.) zuerst von der Cansteinischen Bibelanstalt gedruckt worden ist (Halle 1892). **Arnold** † (**Kramer** †).

Canterbury, Erzbistum s. Angelsachsen Bd I S. 520, 45 ff., Anglikanische Kirche Bd I S. 537, 43 ff. und England, kirchliche Statistik.

Cantharus s. Weihwasser.

Canus (Cano), Melchior, Dominikaner und hervorragender Scholastiker, 1523 bis 1560. — Eine Biographie des C., welche in der Bibl. Hisp. nova des Nicolaus Antonius erschienen war, wurde dem Wiener Neudruck seiner Werke von 1764 (s. u.) vorangestellt. Vgl. über ihn Du Pin, nouv. Bibl. des auteurs ecclés. XVI, 33; Fabricius, Hist. bibl. suae P. III, 304; Werner, Gesch. der apologet. u. polem. Litteratur IV; ders., Gesch. der kath. Theologie seit dem Tridentinum (2. Aufl. 1889); Cabellero, Conquenses illustres, II: Melch. Cano 1871 (vgl. Reusch, Index, I, S. 303). Ueber die allgemeinen Verhältnisse orientiert Gothein, Ign. von Loyola (1895). Ausg. der Opera des C.: Köln 1605 ff.; Lyon 1704; M. Cani Opera clare divisa et praefatione instar prologi galeati illustrata, Venet. 1759. Darnach der obige Wiener Druck 1764. Der Briefwechsel des C. mit Sepulveda in des letzteren Opera I, 1—70.

Die spanische Scholastik, welche infolge der innerkirchlichen Reformbestrebungen des Kardinals Ximenez an der von ihm gegründeten Universität Alcalà sowie in Salamanca im Laufe des 16. Jahrhunderts zu verhältnismäßig großer Blüte gedieh, unterscheidet sich dadurch von der gleichzeitigen anderer Länder, daß sie nicht feindlich oder abstoßend, sondern soweit möglich assimilierend sich zu dem Humanismus verhielt. So gelang es dort, der scholastischen Theologie und ihren Vertretern eine hervorragende Position zu sichern, wie denn ein Domingo de Soto, ein Franzisco de Vittoria, ein Melchior Cano geradezu als nationale Größen angesehen wurden. Die eigentümliche Stellung des letzteren, der 1523 in Taracon geboren, in Salamanca studierte und seit 1546 dort ein Lehramt bekleidete, erkennt man am besten, wenn man ein dreifaches Verhältnis ins Auge faßt, in welches man ihn gestellt sieht: auf der einen Seite die zwar zeitweise gegnerischen aber doch nicht in Trennung auslaufenden Beziehungen zum Humanismus in dessen Vertreter Sepulveda; sodann die Ablehnung der einseitig mystischen Richtung, wie sie in Spanien durch die h. Teresia gepflegt und durch Carranza vertreten, aber auch bald schon zu Auswüchsen weitergebildet wurde; endlich die Gegnerschaft zu den Jesuiten in ihren Führern Ignatius und Borgia. Für die Gesamtkirche trat Cano doch erst in die vordere Reihe, als er, seitens der Universität Salamanca als Vertreter gesandt, an den dogmatischen Festsetzungen in Trient teilnahm (vgl. Pallavicini a. a. O. lib. 12, c. 2, n. 5 und 7). In der Lehre von der Eucharistie wollte er unter unbedingter Ablehnung des Laienkelches und damit schroffer Stellung gegen die kaiserlichen Theologen zwar festgehalten sehen, daß auch die eine Gestalt den ganzen Christus in sich berge, aber doch den in beiderlei Gestalt Empfangenden „mehr Gnade“ zu teil werden lassen. Das letztere wurde abgelehnt (Sess. 13 c. 3), im übrigen aber seine Position maßgebend. Überhaupt erwarb er sich dort den Ruhm „tam perspicaciae mentis atque judicii maturitatis quam profundae sapientiae et singularis facundiae“ wie Nikolaus Antonius in der Bibl. Hist. von ihm sagt. Von Trient zurückgekehrt, wurde C. durch Philipp II. zum Bischof der canarischen Inseln ernannt, ohne dort Residenz zu nehmen, da er Provinzial seines Ordens in Castilien wurde. Er starb 1560 in Toledo.

Seine Hauptwerke sind: Praell. de poenitentia, de sacramentis, loci theologici (nachgelassen), keine Dogmatik, sondern eine dogmatische Quellenlehre oder Topik und Methodik in 12 Büchern, eigentlich auf 14 angelegt. Das erste handelt im allgemeinen von den Quellen der Theologie, indem es darunter der Autorität die erste Stelle vor der ratio anweist. Das zweite beweist das Ansehen der Schrift oder eigentlich des Kanons der römischen Kirche und Vulgata, das dritte und die folgenden bis zum achten

handeln von der Tradition teils im allgemeinen, teils insbesondere der katholischen Kirche, der Konzilien, der römischen Kirche, der Heiligen (patres), der Scholastiker, das neunte, zehnte und elfte von dem (bedingten) Ansehen der Vernunft, der Philosophie, der Geschichte (Legende), das zwölfte und dem Plane nach die beiden folgenden von der Anwendung dieser Quellen nach der dogmatischen Kunst. Canus kann nicht, wie manchmal geschieht, den freier denkenden Theologen der Kirche zugezählt werden; er ist streng römisch, trotzdem daß er als ein heftiger Gegner des Jesuitenordens, der übrigens damals noch in seinen Anfängen war, auftritt und in demselben den Vorläufer des Antichrists sieht. Er ist Scholastiker, trotzdem daß er sich stark gegen eine ausgeartete Scholastik erklärt. Sein gesunderes Urteil verwarf damit nur die äußersten Ausgeburten der Methode in ihrem Widersinn und ihrer Geschmacklosigkeit. Immerhin bleibt schon jene Untersuchung der formalen Grundlage der Dogmatik charakteristisch genug. Eine apologetische Richtung war durch die äußere Notwendigkeit der Verteidigung der sich restaurierenden römischen Dogmatik geboten; aber dasselbe liegt auch im Zuge der Zeit, die auf allen Gebieten sich über die Gründe der Erkenntnis zu besinnen beflissen ist. Ebenso ist eine gewisse Abneigung gegen die abstrakten Fragen der Dogmatik nicht zu verkennen; hierin spiegelt sich dieselbe große Zeitrichtung auf Empirie und eine wenn auch sehr blasse Rückwirkung der Reformation. Dies alles reicht aber kaum hin, eine Vereinfachung der alten formellen Behandlung der Lehre zu erzeugen. Einzelne Freimütigkeiten, über die Ausartung der Legende, über diese und jene Autorität, ja über das päpstliche Ansehen selbst (z. B. daß der Papst in der Bestätigung der Orden, als einer Sache der Klugheit, nicht infallibel sei) konnten wohl römischen Eiferern Bedenken erwecken; sie haben doch eigentlich den Standpunkt des Dogmatikers nicht berührt. Seine Loci sind zuerst in Salamanca 1563 erschienen, dann öfter, zuletzt von Serry, seinem Verteidiger, 1776 mit anderen dogmatischen Abhandlungen zusammengestellt. (C. Weizsäcker) Benrath.

Canz, Israel Gottlieb, gest. 1753 s. Wolff, Christ. und die Wolffische Theologenschule.

Capadose, Abraham, geb. 1795, gest. 1874 s. da Costa.

Caperolo, Pietro, gest. nach 1480 s. Franz von Assisi.

Capistrano oder vielmehr der hl. Johannes von Capistrano, gest. 1456. — Seine Legenden in AS Oct. t. X, dazu Wadding, Ann. Min.[3] t. IX—XIII. Von Biographien die erste wissenschaftliche von Voigt in Sybels hist. Zeitschr. X, 19—96, vgl. dazu dessen Enea Silvio Piccolomini Bd 2, von sonstigen Biographien die ausführlichste Am. Hermann Capistr. triumphans, Col. 1700, die neueste L. de Kerval, S. Jean de Capistran, son siècle et son influence, Paris 1887. Seine überaus zahlreichen Schriften in 5 Foliobänden von A. Sessa zu Palermo im Anfang des 18. Jahrhunderts zum Druck fertig gestellt, aber nicht herausgegeben, sind teils polemische Gelegenheitsschriften, teils betreffen sie Fragen des Kirchenrechts oder der christlichen Ethik. Ihre Titel und was davon im Druck erschienen ist, s. AS a. a. O. S. 437 ff., dazu, dort übersehen, Fr. Walouch, Žiwotopes swatého Jana Kapistrana, Brünn 1858 (Briefe und Schriften gegen die Hussiten).

Geboren 1386 in Capistrano, Prov. Aquila in den Abbruzzen, trat Johannes von C. zunächst in die juristische Laufbahn und wurde in jugendlichem Alter mit der Verwaltung der Stadt Perugia betraut. Infolge einer städtischen Fehde gefangen gesetzt, erkaufte er nach einem vergeblichen Fluchtversuch seine Freiheit und trat — man erkennt nicht sicher aus welchen Beweggründen — 1416 in den Orden der Franziskanerobservanten (s. den A. Franz von Assisi), die damals in Bernhardin von Siena ein von C. hochverehrtes Haupt hatten. C. ging nun bei Bernhardin in die Schule und wurde Theolog und Prediger. 1426 wird er als Inquisitor gegen die Fraticellen gesandt und es gelang ihm, ihnen 36 Häuser abzunehmen und viele Hartnäckige zu verbrennen; in gleicher Eigenschaft und mit gleichen Mitteln kämpfte er gegen die Juden in Neapel und später in Breslau, wo auf sein Betreiben 41 derselben verbrannt wurden. Sein Hauptverdienst aber hat er sich durch Verteidigung und Verbreitung des Observantenordens erworben. Bei Martin V. führte er sich trefflich ein, als er 1427 Bernhardin und die Observanten in Rom verteidigte; im päpstlichen Sinn brachte er auf dem Generalkapitel 1430 die Annahme einer Reform im ganzen Franziskanerorden durch (die constitutiones Martinianae), die aber freilich sofort von den Konventualen

wieder vereitelt wurde. Daraufhin arbeitete er auf Trennung der Observanten von den Konventualen hin, wobei ihm die Gunst Eugens IV. trefflich zu statten kam. 1443 wurde er Generalvikar der Observanten in Italien, 1446 wurden auf sein Betreiben die ultramontanen Observanten ganz selbstständig gestellt und der Rücktritt von den Observanten zu den Konventualen verboten, der umgekehrte Schritt dagegen begünstigt. Dazu verschaffte er in sechsjährigen eifrigen Bemühungen dem Orden 1450 den ersten Heiligen in Bernhardin von Siena und beförderte das Studium im Orden. Als Nikolaus V., den Observanten nicht so günstig gesinnt, die Privilegien Eugens IV. teilweise wieder aufhob, da setzte C., freilich vergebens, alles, sogar des Kaisers Vermittlung, in Bewegung, um den Papst zur Umkehr zu bewegen, und er vermochte schon einen Druck auszuüben, denn durch ihn war die Familie der Observanten rapid gewechsen, schrieb doch damals Äneas Silvius nach Rom: sunt praeterea ut fama est supra 20000 fratrum, qui de Observantia dicuntur, tota Christianitas his plena est: non est leve tantam offendere multitudinem: incautum est cum iis contendere, und von C. schreibt er: Fr. Johannes homo dei est; populi Germaniae quasi prophetam eum habent; posset cum vellet elevato digito magnam turbam facere. Als Mittel zur Ausbreitung seines Ordens dienten ihm besonders seine Reisen, auf denen er seine außerordentliche Predigtgabe verwertete. Frühjahr 1451 wurde er nach Deutschland berufen wohl durch Äneas Silvius, der in der Beredtsamkeit des Mönchs ein Kampfmittel gegen die Hussiten erhoffte. Als C. langsam mit 12 Genossen von Italien über Kärnthen uud Steiermark nach Wien zog, war der stetig wachsende Zulauf ein ganz enormer, besonders da er auch überall vermittelst der Reliquien des h. Bernhardin Wunder vollbrachte, über welche seine Begleiter förmlich Buch führten. 320 Wunder wurden schon nach einem Vierteljahr in Deutschland gezählt und auf 150 ja 300 000 schätzen in ungeheuerlicher Übertreibung seine Genossen die Zuhörer in Wien und anderen Orten, obgleich die langen lateinischen Predigten des Mönchs dem Volk erst verdolmetscht werden mußten. Als Erfolg derselben wird gewöhnlich gerühmt, daß Stöße von Putzartikeln, Spielkarten, Würfeln u. s. f. verbrannt, eine Anzahl Observanten gewonnen oder ein Kloster gegründet wurde. Von Österreich wollte C. sich nach Böhmen wenden um „dort jene abscheulichen Ketzereien auszurotten, von denen fast das ganze Land vergiftet sei“. In Mähren gelang es ihm nach seiner Aussage 4000 Ketzer zu bekehren. Aber bald erhob sich energischer Widerstand. Der utraquistische Bischof Rokyczana forderte C. zu einer Disputation heraus, allein C. hütete sich vor Disputationen mit den Böhmen, „denn,“ schreibt er, „sie haben sich auf allen Zusammenkünften bemüht, ihre Ketzerei aus alten Schriften und Gewohnheiten zu rechtfertigen, und sie besitzen bereits eine hohe Kenntnis dieser Schriften, deren in der That viele für die Kommunion unter beiden Gestalten sprechen.“ C. stellte solche Bedingungen für die Disputation, daß dieselbe unmöglich war; sie wurde dann ersetzt durch einen Schriftwechsel zwischen beiden, in welchem C. durch mönchische Schimpfworte und lächerliche Prahlerei sich hervorthat. Seine Versuche durch die katholischen Herren von Rosenberg in Böhmen Eingang zu finden, schlugen fehl, und da ihm ein Geleitbrief nach Prag vom Gubernator abgeschlagen wurde, wagte er nicht, das Ketzerland zu betreten, sodaß der Konventuale Mathias Döring spotten konnte, missus ad regnum Bohemiae primo quidem fervens ad martyrium post recusavit intrare nisi haberet salvum conductum. Äneas Silvius aber sagt, allerdings haben einige, durch seine Predigten bewogen, der Hussitenthorheit entsagt, ihre Zahl aber sei im Vergleich mit der Menge der Ketzer nicht nennenswert, jedenfalls sei Böhmen nach seinen Predigten geblieben, wie es zuvor gewesen. C. umkreiste nun das Böhmerland, indem er über Baiern, Sachsen und Lausitz nach Schlesien und dann Polen zog, wo er durch Predigt und Wunder ungeheueren Zulauf fand und überall wie ein Heiliger verehrt wurde. Als nun nach dem das Abendland aufs tiefste erschütternden Fall von Konstantinopel eine allgemeine Abwehr der Türken geplant wurde, da wurde C. wieder durch Äneas Silvius nach Deutschland zurückberufen, um durch seine Beredtsamkeit die widerwilligen Fürsten zur Beteiligung am Kriege zu bewegen und überall das Kreuz zu predigen; in erster Beziehung richtete er auf den Reichstagen zu Frankfurt und Wienerneustadt gar nichts aus, in letzterer Hinsicht nicht gerade viel. Da ging er, nach dem Martyrium verlangend, 1455 nach Ungarn, wo der Sturm heranzog, und als im Frühjahr 1456 Muhamed II. mit einem großen Heer gegen Belgrad zog, da waren es neben dem päpstlichen Legaten Carjaval fast nur die beiden Männer Hunyadi und C., welche ernstlich um Abwehr des Feindes sich bemühten. C. selbst zog trotz seines Alters mit einem

Haufen Kreuzfahrer, dessen Stärke, da die Angaben zwischen 500 und 60000 schwanken, freilich nicht leicht zu schätzen ist, nach Belgrad, belebte den Mut der Belagerten, und als beim Hauptsturm am 21. Juli die Kreuzfahrer gegen das Verbot Hunyadis einen unbesonnenen Ausfall machten, ging C. selbst unter die Kämpfenden, sie zurückzuhalten, was ihm freilich nicht gelang aber Hunyadi Gelegenheit gab, durch ein glückliches Eingreifen nicht nur die Kreuzfahrer zu retten, sondern auch den Tag für die Christen zu entscheiden. Die Türken zogen ab und Europa atmete wieder auf. Die Verdienste C.s um die Rettung Belgrads, ja Europas, wurden von seinen Ordensgenossen ins Ungemessene aufgebauscht, woran er selbst nicht ganz unschuldig war. Von den Strapazen erschöpft, starb der 70jährige ein Vierteljahr darauf am 23. Oktober 1456 in Illok, oberhalb Peterwardein. — Obgleich C. schon bei Lebzeiten als Heiliger verehrt wurde und schon um seiner zahllosen Wunder willen zum Heiligen bestimmt schien, wurde er doch trotz der eifrigsten Bemühungen seiner Ordensgenossen erst 1690 kanonisiert, da seiner Heiligsprechung gewichtige zeitgenössische Stimmen entgegenstanden, darunter die des späteren Papstes Pius II. und des päpstlichen Legaten Carjaval, welche sich zweifelhaft über seine Wunder und ungünstig über seinen Charakter um seiner prahlerischen Ruhmsucht und zornigen Reizbarkeit willen ausgesprochen haben. E. Lempp.

Capito, Wolfgang, gest. 1541. — J. W. Baum, Capito u. Butzer, Straßburgs Reformatoren 1860. Hier findet sich auch das Verzeichnis der gedruckten, wissenschaftlichen (meist alttestamentlichen) und reformatorischen Schriften Capitos, sowie Mitteilung über den handschriftlichen Nachlaß. Gedruckte Briefe (an Zwingli) in Zw. W. W., hsg. von Schuler und Schultheß 1828 ff. Vgl. ferner: G. H. A. Rittelmeyer, in den Beitrr. zu den theol. Wissenschaften, hsg. von Reuß und Cunitz, VI, 1855, S. 157—162 (C. als Liederdichter); Herzog, Art. Capito in AdB III, 1876 S. 772–775; Riggenbach, Das Chronikon des K. Pellikan 1877, S. 185 ff.; Usteri, Die Stellung der Straßb. Reformatoren Butzer und Capito zur Tauffrage, ThStK 1884, S. 456 ff.; A. Baum, Magistrat und Reformation in Straßb. bis 1529, 1887; C. Gerbert, Gesch. der Straßb. Sektenbewegung zur Zeit der Reformation 1524—1534, 1889; A. Ernst und J. Adam, Katechetische Gesch. des Elsasses bis zur Revolution 1897, S. 22—36.

C., Sohn des Schmiedemeisters (daher der Beiname Fabri oder Fabricius) Johannes Köpfel, eines angesehenen Ratsherrn zu Hagenau im Elsaß, wurde daselbst 1478 geboren. Nach dem Willen des Vaters, der von dem geistlichen Stande keine sonderlich hohe Meinung hatte, studierte der in Pforzheim geschulte, in Ingolstadt zum Magister promovierte junge Mann in Freiburg die „Artzenei“. Mit diesem Studium war er trotz geringer Freude daran bei dem damaligen Stande der medizinischen Wissenschaft bald fertig; er wurde im J. 1498 Doktor und wandte sich nun sofort der Jurisprudenz zu, in der er unter den Auspizien des gefeierten Zasius bald ebenfalls promovierte. In jene Jahre fiel auch ein zeitweiliger erster Aufenthalt Capitos in Basel. Doch blieb Freiburg vorläufig sein Wohnsitz. Hier lebte der durch des Vaters Tod unabhängig gewordene vermögende junge Gelehrte im Verein mit vielen strebsamen Altersgenossen, die später den verschiedensten Richtungen angehörten, hier erhielt er den theologischen Grad (1511) und dozierte auch eine Zeit lang in scholasticis. Doch wurde er es bald müde, „dieses leere Stroh zu dreschen und die armen Zuhörer von Amtes und Bestallung wegen geistig zu töten“. Als daher Philipp von Rosenberg, der humane Bischof von Speyer, 1512 den ehrenvollen Ruf an ihn erließ, als Stiftsprediger nach Bruchsal zu kommen, war ihm dies sehr erwünscht. In den drei Jahren seines Bruchsaler Aufenthaltes fing mitten unter schwerer Geschäftslast auch sein Gewissen an bedrückt zu werden von den kirchlichen Lehren und Satzungen, und nur der zeitweilige Verkehr mit Gleichgesinnten, wie Oekolampad und Pellikan, erleichterten sein ängstliches Gemüt. Mitten unter die Humanisten sah sich C. versetzt, insonderheit mit Erasmus trat er in die engste Verbindung, als er 1515 das Amt eines Kathedralpredigers in Basel antrat. Als solcher stand er dem evangelisch gesinnten Bischof Christof von Utenheim besonders nahe und bestärkte denselben in seinem Bestreben, den tiefgesunkenen Klerus zu reformieren. Daneben setzte er seine sprachlichen Studien fort und gab 1516 mit Hilfe Pellikans und Sebastian Münsters den Psalter in der Ursprache heraus, begleitet von einer kurzen hebräischen Sprachlehre, in deren Vorwort er den Grundsatz aussprach: Die Schrift soll immer in der Theologie herrschen. Auch an der Universität lehrte er. C. lernte in dieser Zeit Zwingli persönlich kennen und trat seit 1518 in Korrespondenz mit Luther, auf den er zunächst besänftigend und zügelnd einzuwirken suchte. Ungern ließen ihn die Bürger und Gelehrten Basels ziehen, als er 1519 gegen alles Erwarten vom Erzbischof Albrecht zum Domprediger von Mainz ernannt wurde. In diesem neuen

Amt geriet Capito immer tiefer in ein schwieriges Dilemma hinein: einerseits wuchs Albrechts Gunst von Tag zu Tag, und bald ward der Domprediger zum Kanzler erhoben, andererseits bestürmte das Aufgebot zur Reformation sein Gewissen immer mächtiger. Längere Zeit glaubte er den verschiedenen Anforderungen mit humanistischem Liberalismus genügen zu können, und jedenfalls hat er viel dazu beigetragen, daß Luther in Worms zum freien Worte kam, und daß in seines Fürsten Gebiet nicht gegen den Reformator gepredigt werden durfte. Ja, als in Wittenberg während Luthers Exil alles drunter und drüber ging, begab sich Capito von der halleschen Residenz des Kardinals selbst dorthin, um zu sehen, was sich zur Regelung der Dinge machen lasse. Dieser Schritt, namentlich aber Capitos diplomatisches Benehmen in dem denkwürdigen Handel mit dem „Abgott zu Halle", zog ihm einen nicht ganz unverdienten Tadel Luthers zu. Bald aber sollte C. beweisen, daß es ihm ernstlich um den Sieg der Wahrheit zu thun war.

Kaum war nämlich Luther nach Wittenberg zurückgekehrt, so erschien Capito abermals dort, und als er nun sah, wie Luther keineswegs das war, wofür er ihn gehalten, nämlich ein „rasender Orestes", sondern unter den entfesselten Elementen viel eher als Orpheus auftrat, da war er für die Reformation gewonnen. Nun vermochte ihn nichts mehr an die erzbischöfliche Kurie zu fesseln, auch das ehrenvolle kaiserliche Adelsdiplom nicht, das Albrecht in Nürnberg für ihn auswirkte. Im Mai 1523 begab sich Capito nach Straßburg, um die ihm 1521, noch durch die Gunst Leos X. verliehene, jedoch längere Zeit bestrittene Propstei zu St. Thomä einzunehmen. Hier fand er seinen alten Studienfreund Matthäus Zell mitten im aufgeregtesten Kampf, und da alle Chorherren zu St. Thomä Gegner der Reformation waren, so hatte der Propst keinen leichten Stand, als C. (was bei seinen Amtsvorgängern seit Menschengedenken nicht vorgekommen war) predigte, und zwar in ausgesprochen evangelischem Sinne, sich auch, um die Verbindung mit Mainz gänzlich zu lösen, in das Bürgerrecht der Stadt einkaufte. Je mehr C. so zeigte, daß er sich des Evangeliums nicht schäme, um so heftiger wurde er von den Päpstlichen angefeindet, von den Humanisten verspottet oder als ein verlorener Sohn bejammert und, da er immerhin sehr maßvoll vorging, auch von Heißspornen des eignen Lagers verdächtigt. Doch befestigte ihn der Mut seines eigenen Leutpriesters Anton Firn und die Gemeinschaft mit Zell, Butzer und Hedio immer mehr, sodaß die Exkommunikation, die der Straßburger Bischof Wilhelm von Hohenstein gegen die verehelichten Priester schleuderte, bei ihm ihren Zweck durchaus verfehlte. Drei Monate darauf, den 1. August 1524, trat er mit Agnes Röttel, der Tochter eines angesehenen Ratsherrn, in die Ehe. (Bereits 1531 verwittwet, reichte C. durch Butzers Vermittlung der Wittwe Ökolampads, Wibrandis Rosenblatt, die Hand zum Ehebunde.) Von 1524 an gehört C. zu den Häuptern der Straßburger Reformation. Er verzichtete auf die Propstei St. Thomä und wurde Pfarrer der Jung-St.-Petergemeinde. Bei den Unterhandlungen mit dem Rate über die Durchführung der einzelnen Neuerungen, bei der Einrichtung der Schulen, bei dem Verhalten der Straßburger im Bauernkrieg, überall ist C. neben Butzer (s. S. 605, 47 ff.) und Sturm der Hauptarbeiter. Gegenüber den Wiedertäufern und sonstigen Schwarmgeistern, welche die Straßburger Kirche beunruhigten, nahm er eine freundlichere und vertrauensvollere Stellung ein als Butzer, ja er neigte zeitweilig so stark zu denselben, daß das gute Einvernehmen zwischen ihm und Butzer getrübt wurde, überzeugte sich jedoch seit 1534 von der Notwendigkeit strengerer Maßnahmen. In seinem „Kinderbericht" (1527 und 1529) hat C. einen Katechismus geschaffen, der durch eigentümliche Gruppierung und charakteristische Ausführung des Stoffes höchst beachtenswert ist, ein merkwürdiges Seitenstück zu dem gleichzeitigen kleinen Katechismus Luthers. Auch einige nicht unbedeutende, doch wenig bekannte Kirchenlieder hat C. verfaßt. An den Bemühungen, die Evangelischen Deutschlands, Frankreichs und der Schweiz zusammenzuhalten und zusammenzubringen nahm C. herzlichen und thätigen Anteil. Er war mit Butzer der Verfasser der Confessio Tetrapolitana (s. d. A.) und bei dem Zustandekommen der Wittenberger Konkordie wesentlich beteiligt. Doch überließ C. auf diesem Gebiet die eigentliche Aktion meist Butzer. Die bedeutendste reformatorische Schrift Capitos ist der „Berner Synodus" (s. d. A. Bd II S. 619 ff.). Nachdem C. noch den Regensburger Reichstag besucht, raffte ihn die Pest im November 1541 schnell dahin. Eine gewisse Ängstlichkeit und Unsicherheit der theologischen und kirchlichen Haltung, die C. zeitweilig eigen, wird von Butzer selbst mit körperlichen Beschwerden desselben in Verbindung gebracht. Im übrigen entsprang sie zumeist nicht diplomatischem Opportunismus, sondern einer aufrichtigen Abneigung gegen unfruchtbares

theologisches Gezänk und einer religiösen Individualität, die weit mehr auf den innerlichen Besitz des Heilsgutes als auf dogmatische Formulierung der Heilslehre bedacht war.

Bernhard Riggenbach † (Paul Grünberg).

Cappa s. Kleider und Insignien, geistl., in der christl. Kirche.

Cappel (**Cappellus**), berühmte Familie Frankreichs, welcher vom 15. bis zum 17. Jahrhundert viele ausgezeichnete Staatsmänner und Gelehrte angehörten; hier sind aus ihr drei Theologen zu nennen: Ludwig Cappel I., gest. 1586, und seine Neffen Jacob C. III., gest. 1624, und Ludwig C. II., gest. 1658.

Litteratur: Ludovici Cappelli (II.) commentarius ad filios suos . . . de Cappellorum gente; ursprünglich französisch geschrieben, dann ins Lateinische übersetzt von Jacob C. IV., gest. 1722, und abgedruckt auf den ersten Bogen von: Ludovici Cappelli (II.) commentarii et notae criticae in V.T. Accessere Jacobi Cappelli (III.) observationes in eosdem libros. Item Ludovici Cappelli (II.) arcanum punctationis auctius . . . . . Editionem procuravit Jacobus Cappellus (IV.), Amstel. 1689, fol.; Joh. Meursius, Athenae, Batavae s. de urbe Leidensi et academia . . . Lugd. Bat. 1625, 4°, (über Ludwig C. I.); Moreri, dictionnaire (vorzüglich über Ludwig C. II.); (Nicéron) Memoires pour servir à l'histoire des hommes illustres, Tom. XXII. Paris 1733; Chaufepié, nouveau dictionnaire (über Ludwig C. I.); Biographie universelle, Tom. VII, Paris 1813 pag. 75–80. — Zu Ludwig C. II.: Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, München 1867, S. 450 f. Diestel, Geschichte des AT. in der christlichen Kirche, Jena 1869, S. 336 ff., S. 346 ff.; Die Einleitungen in das AT., z. B. Bleek, 1. Aufl., S. 131 und S. 734; Georg Schnedermann, Die Controverse des Ludovicus Cappellus mit den Buxtorfen (Inauguraldissertation), Leipzig 1878. — Vgl. auch den A. Buxtorf oben S. 612 ff., namentlich S. 615, 30 ff.

Louis Cappel I., mit dem Beinamen de Moniambert, wurde zu Paris am 15. Januar 1534 geboren. Sein Vater, Jacques Cappel I., war ein ausgezeichneter juristischer Beamter; er ward von Franz I. zu wichtigen Staatsgeschäften verwandt und im Jahre 1534 zum Generaladvokaten beim Pariser Parlament ernannt; als er im Juli 1541 starb, hinterließ er außer mehreren andern Kindern zwei Söhne, Jacques II. (geb. 1529 zu Paris, Vater von Jacques III. und Louis II.) und unsern Louis I. Dieser erhielt trotz des frühen Todes seines Vaters eine ausgezeichnete Erziehung. In seinem 22. Jahre begab er sich zum Studium der Rechte nach Bordeaux, wo ihm aber bald ein Lehrstuhl der griechischen Sprache angeboten wurde, den er annahm. Nachdem er hier mit Anhängern der reformierten Kirche bekannt geworden, trat er zur Reformation über und zog dann, um die reformierte Lehre noch besser kennen zu lernen, zum Studium der Theologie nach Genf, wo Calvin damals das Kirchenwesen leitete. Als C. sodann (um 1560) nach Paris zurückkehrte, war er über die Wahl seines Berufes noch unentschieden; während seine Verwandten ihn für die Jurisprudenz zurückzugewinnen suchten, zog ihn seine Neigung zur Theologie. Die Entscheidung für die letztere brachte seine Beteiligung an den damaligen Kämpfen und Verhandlungen, welche die Reformierten in Paris zur Gewinnung freier Religionsübung führten. Nach Niceron (vgl. oben) hätte er einen bedeutenden Anteil an dem Zustandekommen des bekannten Toleranzediktes von St. Germain vom 17. Jannar 1562 (nach unserer Zählung; more Gallicano: 1561, weshalb diese Zahl in den früheren Auflagen dieser Encyklopädie genannt ist); und wenn auch nach andern Angaben (vgl. Chaufepié a. a. O.) sein Einfluß nicht so entscheidend gewesen sein soll, so gewann er doch jedenfalls durch seine Wirksamkeit und seinen Eifer für die Sache der Reformierten in diesen Jahren solches Vertrauen bei seinen Glaubensgenossen, daß sie ihn in einem geistlichen Amte zu sehen wünschten. (Es wäre interessant, über sein Verhältnis zu Beza in dieser Zeit näheres zu erfahren.) Nachdem er in Paris ordiniert war, ward er als Prediger nach Meaux gesandt. Von hier aus nahm er im Dezember 1565 an der Synode zu Paris teil. Die wieder ausbrechenden Unruhen zwangen ihn bald darauf Meaux wieder zu verlassen; er zog sich zunächst nach Genf zurück und ging von da nach Sedan, wo er, weil es zum Herzogtum Bouillon gehörte, Sicherheit fand. Im Jahre 1569 ward er als Prediger zu den Reformierten in Antwerpen gesandt; doch auch von hier mußte er sich bald wieder nach Sedan zurückziehen. Er kam dann als Pastor nach Clermont; hier nötigte ihn die Bartholomäusnacht (1572) wieder seine Zuflucht in Sedan zu suchen. Von hier aus ward er nach Deutschland geschickt, um dort für die Reformierten in Frankreich Hilfe bei den protestantischen Fürsten zu erwirken. Als er von dieser Reise eben zurückgekehrt war, ward er von Wilhelm von Oranien als Professor der Theologie

nach Leiden berufen, wo er am 8. Februar 1575 bei der Eröffnung der Universität die Inaugurationsrede hielt. Schon im folgenden Jahre wurde er nach Frankreich zurückberufen. Nachdem er hier als Feldprediger in dem Heere der Reformierten thätig gewesen war, fand er als Prediger und Professor der Theologie in Sedan Anstellung. Im Juni 1581 war er als Deputierter der Champagne auf der Nationalsynode zu la Rochelle. Er starb zu Sedan am 6. Januar 1586, noch nicht 52 Jahre alt. Die von ihm in Leiden gehaltene Inaugurationsrede ist gedruckt in den Athenis Batavis von Meursius, wo man auch auf Seite 246 ff. sein Bild und eine kurze Beschreibung seines Lebens findet. Meursius zählt in einem Anhange zu der Inaugurationsrede die von Louis Cappel verfaßten Schriften auf; unter ihnen nennt er auch vita procellis belli civilis perturbatissima; es ist dieses wahrscheinlich eine Selbstbiographie, die jedoch nie gedruckt zu sein scheint.

Jacques Cappel III., Herr von le Tilloi, wurde im März 1570 zu Rennes geboren, wo sein Vater, Jacques Cappel II. (geb. 1529 zu Paris, gest. 20. Mai 1586 zu Sedan, vgl. unten) damals Parlamentsrat war. Auf Reisen in Italien und Deutschland war der Vater mit vielen Protestanten bekannt geworden; nachdem er nach Frankreich zurückgekehrt war, bekannte er sich, den Mahnungen seines jüngeren Bruders, des oben genannten Louis C. I. de Moniambert, Folge gebend zum reformierten Glauben und trat damit in ein Leben voll Kampf und Unruhe hinein. — Sein ältester Sohn, Jacques Cappel III., blieb nach dem Tode seines Vaters zunächst in Sedan und studierte hier Theologie. Er ging dann im Jahre 1593 nach seinem väterlichen Gute le Tilloi, ordnete dort die Familienangelegenheiten (vgl. unten) und hielt dort mehrere Jahre den Reformierten Gottesdienste. Henry de la Tour, Vicomte von Turenne, der im Jahre 1594 Herzog von Bouillon und Fürst von Sedan geworden war, berief im Jahre 1599 Jacques C. als Prediger und Professor der hebräischen Sprache nach Sedan; dieser verkaufte nun sein väterliches Gut und zog am Ende des genannten Jahres nach Sedan, um die ihm übertragenen Ämter anzutreten. Im Jahre 1610 wurde er zum Professor der Theologie ernannt. Wegen seiner Frömmigkeit, Gelehrsamkeit und Barmherzigkeit stand er in hoher Achtung. Er starb am 7. September 1624 nach mehr als zweijähriger Krankheit. Er war zweimal verheiratet gewesen und hinterließ aus der zweiten Ehe eine sechsjährige Tochter Maria, welche 1640 einen Adligen de Brion heiratete. Ein Verzeichnis seiner zahlreichen gedruckten und ungedruckten Schriften steht im Anhange zu der Schrift de Cappellorum gente von Ludovicus Capellus (vgl. oben). Von diesen Schriften erwähnen wir nur die Observationes in selecta Pentateuchi loca, in Josuam, Judices etc., welche von seinem Neffen Jacobus C. IV. auch in den oben genannten commentarii Amsterdam 1689 herausgegeben sind; ferner seine Historia sacra et exotica ab Adamo usque ad Augusti ortum, Sedan 1612, 4°, über welche Diestel a. a. O. S. 461 berichtet.

Louis Cappel II., der jüngste Bruder von Jacques Cappel III., wurde am 15. Oktober 1585 geboren. Sein Vater hatte, weil er der reformierten Kirche angehörte, sein Amt in Rennes aufgeben müssen; längere Zeit lebte er als Privatmann auf seinem Gute le Tilloi, wurde dann aber durch die Anhänger der mächtigen und gewaltsam auftretenden Ligue gezwungen, mit Frau und Kindern sein Gut zu verlassen und einen Zufluchtsort bei seinem Bruder in Sedan aufzusuchen. Unterwegs, in dem Dorfe Saint Elier, wurde unser Louis geboren, welcher gleich nach seiner Geburt in der größten Gefahr schwebte von den Liguisten ermordet zu werden. Unter militärischer, von dem Herrn des Dorfes Saint Elier, de Grand Pré mit Namen, angeordneter Bedeckung erreichten Eltern und Kinder Sedan, wo Louis Cappel I. (vgl. oben) damals Prediger und Professor der Theologie war. Der unterwegs geborne Knabe erhielt nach dem Onkel, seinem Pathen, den Namen Louis. Drei Monate nach der Ankunft des Bruders Jacques und seiner Familie in Sedan starb dieser Onkel am 6. Januar 1586; im fünften Monate danach starb auch dessen Bruder Jacques. Die Wittwe des letzteren beschloß mit ihren drei jüngsten Kindern — Louis war noch nicht acht Monate alt — sich nach dem Besitztum ihres verstorbenen Mannes, le Tilloi, zu begeben, wo sie sich bereden ließ, der Messe beizuwohnen, um durch Verleugnung ihres Glaubens den Besitz des Gutes wieder zu erhalten. Die Reue über diese That warf sie auf das Krankenlager, von dem sie sich nicht wieder erhob. Nach ihrem Tode blieb ihr jüngster Sohn Louis bis zu seinem achten Jahre bei dem Pächter des väterlichen Gutes, dessen Eigentümer sein ältester Bruder Jacques geworden war, welcher 1593 nach le Tilloi kam, seine jüngeren Geschwister aus den Händen ihrer katholischen Erzieher befreite und

den jüngsten Bruder Louis mit nach Sedan nahm. Dieser lebte dann unter der Aufsicht seines Bruders und studierte von seinem 17. Jahre an in Sedan Theologie. Als Louis 20 Jahre alt war, vertraute ihm der Herzog von Bouillon den Unterricht seiner Töchter an. Auf Empfehlung des Johannes Camero (vgl. oben S. 690) gewährte die Kirche in Bordeaux ihm, als er 24 Jahre alt war, die Mittel zu einer vierjährigen Reise in Großbritannien, Belgien und Deutschland. In Oxford, wo er vorzugsweise eifrig mit der Erlernung der arabischen Sprache sich beschäftigte, blieb er zwei Jahre; zwei Jahre verwandte er auf den Besuch anderer Akademien. Nach seiner Rückkehr nach Bordeaux gestattete ihm die dortige Kirche die Annahme der ihm angebotenen Professur der hebräischen Sprache in Saumur; er trat dieses Amt am 13. Dezember 1613 an und ward für dasselbe auf der Synode zu Anjou am 2. April 1614 bestätigt. Im Jahre 1615 ward er auch zum Pastor der Kirche in Saumur erwählt, übernahm dieses Amt aber nur unter der Bedingung, daß er es wieder niederlegen dürfte, sobald sich herausstelle, daß seine Thätigkeit an der Akademie ihm nicht hinreichend Zeit zur Verwaltung desselben übrig lasse; und als er dies merkte, gab er es im Jahre 1618 wieder auf, so daß er seitdem nur in Vertretung anderer gepredigt hat. Als im Jahre 1621 die Kriegswirren die Akademie auseinander trieben, floh er zu seinem Bruder Jacques C. III. nach Sedan, von wo er erst im Jahre 1624 wieder zu seiner Thätigkeit in Saumur zurückkehren konnte. Auf Wunsch des akademischen Senates übernahm er hier am 16. Dezember 1626 auch die Professur der Theologie; nachdem mehrere Synoden das schon gebilligt hatten, mußte er dann doch noch nachträglich ein öffentliches Examen bestehen und wurde darauf am 15. Juni 1633 auf einer Synode zu Anjou definitiv auch in dieser Stellung bestätigt. Zu Saumur lehrten damals außer ihm auch Moyse Amyraut (Moses Amyraldus) und Josué de la Place (Placäus). An der Akademie zu Saumur, welche durch das Zusammenwirken dieser drei ausgezeichneten und unter einander befreundeten Männer zu hohem Ansehen gelangte und für die theologische Wissenschaft Großes geleistet hat, war er bis zu seinem Tode am 18. Juni 1658 thätig. Er hatte sich 1617 verheiratet; von fünf Söhnen starben zwei in früher Jugend. Der älteste Sohn Jean (geb. den 12. Dezember 1618) trat zur katholischen Kirche über; der tief betrübte Vater verbot dem abtrünnigen Sohn sein Haus und verlangte von ihm mit ernsten Worten die Rückkehr zu der reinen Religion, indem er ihn an das Beispiel der Großmutter erinnerte, die, um den Kindern das väterliche Vermögen zu erhalten, die Messe besucht und vor einer schlechten Sache ihre Knie gebeugt habe, dann aber in tiefer Betrübnis über solches Verbrechen bald gestorben sei. Der jüngste Sohn Jacques Cappel IV. (geboren den 14. August 1639) ward nach dem Tode des Vaters, den er vorher schon privatim in seinen hebräischen Vorlesungen vertreten hatte, erst 18 Jahre alt, Professor der hebräischen Sprache in Saumur; die Aufhebung des Ediktes von Nantes zwang ihn, 1685 eine Zuflucht in England zu suchen, wo er sich durch Unterricht in der lateinischen Sprache ernährte; er starb in Hadney, einem Orte in der Nähe von London, im Jahre 1722 in einem Alter von 83 Jahren. — Ludovicus Cappellus, Professor zu Saumur, war ein frommer, ernster Mann. Nach dem Vorbilde der Mitglieder seiner Familie, die sich zur reformierten Kirche bekannt hatten und ohne Menschenfurcht, immer bereit, für ihren Glauben alles daran zu geben, in Not und unter Verfolgungen ihrer Kirche treu blieben, kannte er auch in seiner gelehrten Thätigkeit keine Furcht. Dabei war er ein Mann eisernen Fleißes und außerordentlicher Gelehrsamkeit. Seine umfassenden Kenntnisse auf den verschiedenen Gebieten der theologischen Wissenschaft bezeugen u. a. auch die theses theologicae in academia Salmuriensi variis temporibus disputatae sub praesidio Lud. Cappelli, Mos. Amyraldi, Jos. Placaei (3 Bände 4°, Salmurii 1641), in denen aber gerade die Gegenstände, welche ihn vorzugsweise in Anspruch nahmen und durch deren Behandlung er den nachhaltigsten Einfluß ausgeübt hat, kaum berührt werden. Die eigentliche Aufgabe seines Lebens war, die Geschichte des alttestamentlichen Textes zu erforschen und haltlose Ansichten über sie, welche zu allgemeiner Geltung gekommen waren, zu bekämpfen. Die erste Schrift, die hier in Betracht kommt, arcanum punctationis revelatum, nennt er selbst in seinen vindiciae arcani punctat. revelati (in Lud. Cappelli commentarii etc. S. 789) die erste Frucht seiner Studien. Er hatte dieses Werk in den Jahren 1622 und 1623 in Sedan vollendet und von hier aus an Buxtorf den Vater nach Basel mit der freundlichen Bitte geschickt, ihm seine Meinung darüber mitzuteilen. Buxtorf wies ihn auf die Schwierigkeit der angestellten Untersuchung hin und riet ihm, seine Ansicht von dem verhältnismäßig neuen Ursprung der

Punktation, weil sie zu gefährlichen Folgerungen führen könne, weder mündlich in Vorlesungen noch auch in Büchern bekannt zu machen. Erpenius in Leiden, an den Cappellus darauf auch noch von Sedan aus kurz vor seiner Rückkehr nach Saumur seine Arbeit schickte, war weniger bedenklich; er beeilte sich, sie drucken zu lassen (Arcanum punctationis revelatum sive de punctorum vocalium et accentuum apud Hebraeos vera et germana antiquitate; ed. Thom. Erpenius, Lugd. Bat. 1624, 4°), freilich ohne den Namen des Verfassers, weil, wie er in der am 1. Januar 1624 geschriebenen Vorrede sagt, gewichtige Gründe es notwendig machten, seinen Namen zu verschweigen; er selbst erklärte sich bereit, die volle Verantwortlichkeit für das von ihm herausgegebene Buch zu übernehmen. Cappellus suchte in diesem Buche nachzuweisen, daß die hebräischen Punkte weder vor Moses vorhanden gewesen, noch von Moses und den übrigen Verfassern der heil. Schriften den Konsonanten des Textes hinzugefügt, noch von Esra und den Männern der großen Synagoge sei es erfunden, sei es von neuem zur Erleichterung des Verständnisses des Textes angewandt, sondern erst nach der Vollendung des babylonischen Talmuds von jüdischen Gelehrten, quoad figuram, ausgedacht und zu der graphischen Feststellung der von Alters her überlieferten Aussprache den Konsonanten der heiligen Bücher hinzugefügt wären. Diese Behauptung war keineswegs neu (vgl. Diestel a. a. O. S. 334 ff.); besonders hatte Elias Levita (gest. 1549, vgl. diesen A.) sie verteidigt; aber der Beweis für sie war vorher weder so gründlich und klar geführt, noch durch eine so große Anzahl geschichtlicher Zeugnisse gestützt worden. Cappellus ist dabei überzeugt, durch sie dem Ansehen der hl. Schrift keinen Abbruch zu thun. Das Buch fand bei vielen freundliche Aufnahme; Cappellus selbst berichtet, 20 Jahre lang und darüber sei es von keinem angegriffen; erst als er an eine neue Ausgabe gedacht habe, sei Buxtorf der Sohn mit seinem tractatus de punctorum origine, antiquitate et authoritate, oppos. arcano punctat. revel. L. Cappelli (Basel 1648, 4°) hervorgetreten und habe ihn mit harten Worten und Schmähreden angegriffen. In einer ausführlichen Schrift, vindiciae arcani punctationis, widerlegte Cappellus die Ansicht Buxtorfs und stellte noch einmal die Gründe für die eigene Meinung ausführlich zusammen; diese Schrift ist aber erst dreißig Jahre nach seinem Tode von seinem Sohne Jacques Cappel IV., als dieser in England weilte (vgl. oben), zugleich mit einer verbesserten und vermehrten Ausgabe des arcanum punct. revelatum in der oft erwähnten Ausgabe von Ludov. Cappelli commentarii etc. herausgegeben. Der Sohn konnte durch die Herausgabe dieser Schrift einer letztwilligen Verfügung seines Vaters freilich erst sehr spät nach Überwindung vieler Schwierigkeiten nachkommen. — Die zweite berühmte Schrift, die dem Gebiete der Geschichte des alttestamentlichen Textes angehört, ist die critica sacra Lud. Cappelli. Die verschiedenen Lesarten in den Parallelstellen des AT. und die Abweichungen der alten Übersetzungen von dem masoret. Texte hatten es ihm gewiß gemacht, daß der unter den Protestanten herrschenden Ansicht von der Integrität des hebräischen Textes die geschichtliche Begründung fehle. In den sechs Büchern seiner critica sacra stellte er Untersuchungen an 1. über die Parallelstellen des AT.s, wobei er nachzuweisen unternahm, daß die verschiedenen Lesarten nicht aus einer absichtlichen Verfälschung des Textes zu erklären seien; 2. über die Citate des AT.s im Neuen; 3. über die verschiedenen Lesarten des Keri und Ktib, der Handschriften der orientalischen und occidentalischen Juden, der gedruckten Bibeln, des masoretischen und des samaritanischen Textes des Pentateuchs; 4. über die Abweichungen von dem masoretischen Texte in der Übersetzung der Septuaginta sowie 5. in den anderen alten Übersetzungen, in dem Talmud und in ältern Schriften der Juden; 6. zeigte er, wie die verschiedenen Lesarten zu beurteilen seien, und wie die durch sie entstehende Unsicherheit das Ansehen der Schrift nicht erschüttere, auch für die Dinge quae ad fidem et mores pertinent von keinem Gewicht sei, und wie der ursprüngliche Text zu gewinnen sei. Nach einer Bemerkung am Ende des sechsten Buches war dieses Werk schon im Oktober 1634 vollendet; der Druck verzögerte sich durch den heftigen Widerspruch, den die Protestanten in Leiden, Genf und Sedan dagegen erhoben; endlich erwirkte der zur römischen Kirche übergetretene Sohn des Verfassers, Jean Cappellus, damals prêtre de l'Oratoire in Paris, mit Hilfe des Morinus, des Jesuiten Petavius und des Minoriten Mersenne ein königliches Privilegium, in dessen Folge das Buch Paris 1650 in Folio erschien unter dem Titel: Ludovici Cappelli Critica sacra sive de variis, quae in sacris V.T. libris occurrunt, lectionibus libri sex; in quibus ex variarum lectionum observatione quamplurima s. scripturae loca explicantur, illustrantur, atque adeo emendantur non pauca. Cui

subjecta est ejusdem Criticae adversus injustum censorem justa defensio. Edita in lucem studio et opera Joannis Cappelli, auctoris filii. Schon vor seinem Erscheinen hatte Cappellus es handschriftlich vielen Gelehrten vorgelegt; sein Inhalt war auch Buxtorf dem Sohne bekannt geworden, der in dem dritten Teile seines 1648 erschienenen tractatus de punctorum origine, antiquitate et authoritate, oppos. arcano punctationis revel. Lud. Cappelli auf die critica sacra Rücksicht genommen und ihre Gefährlichkeit nachzuweisen versucht hatte. Dadurch sah sich Lud. Cappellus veranlaßt, die justa defensio adversus injustum censorem zu schreiben, auf welche Buxtorf in seiner anticritica seu vindiciae veritatis hebraicae adversus Lud. Cappelli criticam quam vocat sacram antwortete. Gegen einen andern Gegner, Arnold Boot, verteidigte sich Cappellus in einer schon im Jahre 1689 sehr selten gewordenen Schrift de critica nuper a se edita ad Jacobum Usserium epistola apologetica, Salmurii 1651, der noch eine andere Schrift: de eadem illa critica, responsio ad Jacobi Usserii epistolam, Salmurii 1652, folgte. Cappellus mußte sich gegen Vorwürfe verteidigen, die ihn nicht trafen, sondern auf Rechnung des Morinus kamen, der den Druck der critica sacra beaufsichtigt und darin Stellen, welche gegen die in seiner Schrift exercitationes biblicae de hebraici graecique textus sinceritate (pars prior, Lutetiae, Paris 1633, in 4°) geltend gemachten Ansichten gerichtet waren, weggelassen hatte. In der Tat war Cappellus viel vorsichtiger verfahren als Morinus, und um das zu beweisen, fügte er der 1651 gedruckten epistola apologetica an Usser die von Morinus ausgelassenen Stellen seiner critica sacra hinzu. Eine neue Ausgabe der Critica sacra besorgten Halle 1775, 1778 und 1786 G. J. L. Vogel und J. G. Scharfenberg in 3 Bänden 8°; im 3. Bande ist auch die epistola apologetica von 1651 an Usser, ein Brief von Usser an Cappellus nnd ein Schreiben von Morinus an den Kardinal Franciscus Barberinus, in welchem sich Morinus wegen der Herausgabe der critica sacra rechtfertigt, abgedruckt. — Die dritte Schrift des Cappellus, welche auf die Geschichte des alttestamentlichen Textes sich bezieht, ist seine Diatriba de veris et antiquis Hebraeorum literis, Amsterdam 1645, 12°, welche gegen eine 1643 herausgegebene Abhandlung Buxtorfs des Sohnes de litterarum Hebraicarum genuina antiquitate gerichtet ist. Buxtorf hatte behauptet, die Quadratschrift sei die alte hebräische, schon von Mose gebrauchte Schrift, die sogenannte samaritanische Schrift sei also nicht für die althebräische zu halten; Cappellus hingegen bewies die Priorität der samaritanischen Schrift. — In diesen Schriften ging Cappellus auf die Fragen ein, welche gerade zu seiner Zeit für die Protestanten in ihrer Polemik gegen die Anhänger der römischen Kirche von der größten Bedeutung waren. Schien doch die normative Autorität der Schrift erschüttert zu werden durch die Ergebnisse der von Cappellus veröffentlichten Untersuchungen. Der gelehrteste Bekämpfer der Schriften des Cappellus war der jüngere Buxtorf, und während sehr viele hervorragende Theologen Frankreichs, Englands und Hollands im ganzen und großen den Ansichten des Ludov. Cappellus volle Berechtigung zugestanden, traten auf Buxtorfs Seite die Theologen Deutschlands und der Schweiz fast ohne Ausnahme; vgl. Diestel a. a. O. S. 336 ff. In der formula consensus Helvet., die 1675 zustande kam, sind die ersten Sätze gegen Cappellus, der größte Teil der übrigen Sätze gegen Amyraut gerichtet, so daß man, wie Alex. Schweizer sagt, sie füglich eine formula antisalmuriensis nennen könnte. Als man im Laufe der Zeit auf die dogmatische Seite der Fragen, zu welchen die Geschichte des Textes Veranlassung gab, ein geringeres Gewicht legte, machte sich überall eine ruhigere und gerechtere Beurteilung der ausgezeichneten Untersuchungen des Lud. Cappellus geltend, deren Ergebnisse im ganzen und großen jetzt allgemein anerkannt sind. — Buxtorf beklagt sich in den vindiciae verit. hebr. p. 10, daß seine dissertatio de coena Domini von Cappellus angegriffen und mit harten Worten getadelt sei; das wird wahrscheinlich in der Ἐπίκρισις de ultimo Christi paschate et sabbato deuteroproto, Amsterd. 1644, geschehen sein; vorher schon hatte C. eine Amica collatio epistolica cum Joh. Cloppenburgio de die, quo Jesus Christus et quo Judaei comederint agnum paschalem etc., Amst. 1643, herausgegeben. — Ein Verzeichnis der gedruckten und ungedruckten Schriften des Lud. Cappellus teilt sein Sohn Jacques in den erwähnten commentarii etc. des Vaters mit. Außer den von uns genannten Schriften führen wir noch an: Templi Hierosolymitani delineatio triplex (nämlich nach der Bibel, nach Josephus und nach dem Talmud) und Chronologia sacra; beide Abhandlungen sind in den prolegomenis polyglottorum Londin. von Walton (auch in dem Einzeldruck dieser Prologemena, Zürich 1673, Folio) abge-

druckt, letztere auch besonders Paris 1655 Fol.; sodann auch die Historia apostolica illustrata, Genevae 1634, und wieder Salmurii 1683. Unter den nicht herausgegebenen Schriften werden aufgezählt: 1. Ἀρχαιογραφία sive de antiqua Hebraeorum, Chaldaeorum, Syrorum, item Graecorum et Latinorum scribendi ratione; 2. Antiqua lectio, hoc est de vera et legitima maximeque antiqua ratione legendi Hebraica liber; endlich 3. eine antiqua ratio legendi et pronunciandi hebraice scripta, quae temporibus LXX interpretum et Hieronymi usurpata fuit, in welchen Werken deutlich die umfassenden Vorarbeiten zu den Schriften über die Geschichte des alttestamentlichen Textes enthalten sind.

Ernst Bertheau † (Carl Bertheau).

Capreolus, Johannes, gest. 1444. — Quetif et Echard, Scriptores ordin. praedic. 1 Band, Paris 1719 S. 795 f.; Werner, Der heilige Thomas, 3. Bd, Regensb. 1859 S. 151 ff.

Johannes Capreolus gilt als der hervorragendste Thomist des 15. Jahrhunderts. Über sein Leben ist indes sehr wenig bekannt. Nach Quetif legte er die Gelübde in dem Dominikanerkonvent zu Rodez (Depart. Aveyron) ab. Die Unterschriften der 4 Bücher seiner Defensiones in der ersten Venetianer Ausgabe (1483) geben an, daß er das erste Buch im Jahre 1409, quo Parisiis sententias legit, das 2.—4. Buch in Rodez in den Jahren 1426, 1428, 1433 vollendete. So nach Quetif. Das Exemplar der hiesigen Universitäts-Bibliothek (Venedig 1483 und 1484) läßt dagegen die 3 ersten Bücher 1409, quo legit sententias Parisius, vollendet sein, das vierte 1432 ohne Ortsangabe. Mit keiner dieser Nachrichten stimmen die der zweiten Ausgabe Venedig 1514—1515 überein; sie lassen die beiden ersten Bücher zu Paris 1409, die beiden letzten 1428 und 1432 gleichfalls daselbst verfaßt sein. Der Widerspruch zeigt, wie wenig sicher diese Angaben sind. Überdies behaupten die Dominikaner von Toulouse, Capreolus habe eine Zeit lang ihr studium generale geleitet. Als Todestag giebt Quetif nach einer offenbar nicht gleichzeitigen Grabschrift in Rodez den 6. April 1444 an. Auch die Richtigkeit dieser Zahl muß dahingestellt bleiben. Das Werk, dem Capreolus sein großes Ansehen verdankt, wird in der ersten Ausgabe bezeichnet als Eximii veritatis schole professoris fratris Johannis Capreoli Tholosani o. pr. liber I—IV defensionum theologiae divi doctoris Thome de aquino. Die Ausgabe von 1514 führt den Titel: Joannis Capreoli Tholosani Thomistarum principis Defensiones Theologie in quattuor libris sententiariis divi ac gloriosi Angelici Doctoris Thome de Aquino. **Hauck.**

Caputiati. — A. Kluckhohn, Geschichte des Gottesfriedens, Leipzig 1857 S. 126 ff.; Sémichon, La Paix et la Trève de Dieu, Paris 1857, S. 194 u. App. S. 390; L. Huberti, Studien zur Rechtsgeschichte des Gottes- und Landfrieden, Buch I, Ansbach 1892, S. 462 ff.; E. A. Schmidt, Geschichte von Frankreich, Band I, Hamburg 1835, S. 403 f.; Legrand d'Aussy, in Notices et Extraits des mss. de la bibliothèque nationale, Tom. V, An VII, S. 290 ff.; Fritz in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon II² Sp. 1929 f.; Leymarie, Hist. des paysans en France, Part. II, Paris 1849, S. 436 ff.; Capefigue, Histoire de Philippe-Auguste, 2. édit., Tom. I, Paris 1829, S. 267 ff.; H. Martin, Histoire de France, T. III⁴ S. 510 ff.; Duplessis d'Argentré, Collectio iudiciorum de novis erroribus, Tom. I, Paris 1728, S. 123 f., sowie die bei Kluckhohn, Sémichon und Huberti angeführten Quellen.

Die zahlreichen Kriege und Fehden, welche Frankreich im 12. Jahrhundert zerrütteten, riefen die verschiedensten Versuche hervor, den Frieden durch das Eintreten der staatlichen oder kirchlichen Gewalten oder durch die Selbsthilfe der Bevölkerung zu sichern. Zu diesen Friedensinstituten gehört auch die 1183 zu Puy-en-Velay in der Auvergne (Podium) gestiftete Landfriedens-Verbrüderung der „Paciferi" oder „Capuciati" („Blancs chaperons"), aus der man mit Unrecht nach dem Vorgang von Schröckh (Kirchengesch. XXIX, 656 f.) und Mosheim (Instit. hist. eccles. S. 489) eine kirchenfeindliche Sekte gemacht hat. Die nächste Veranlassung zur Stiftung des Bundes hatten die furchtbaren, besonders auch gegen den kirchlichen Besitz sich wendenden Verwüstungen der Söldner- und Räuberscharen der „Brabançons" (auch „Cotereaux") gegeben. Behufs ihrer Bekämpfung forderte mit Berufung auf einen ihm gewordenen Auftrag der Gottesmutter ein armer Handwerker, Namens Durand, zur Gründung einer religiösen Genossenschaft auf, deren Glieder als Abzeichen ein weißes Gewand mit Kapuze und ein Metallbild der wegen der von ihr angeblich gewirkten Wunder weithin ver-

ehrten Heiligen Frau von Puy tragen sollten. Durands Auftreten hatte außerordentlichen Erfolg, indem bald Tausende von Angehörigen aller Stände, unter ihnen auch viele Vertreter des Adels und des hohen Klerus, von religiöser Begeisterung hingerissen, der „Brüderschaft Gottes“ beitraten. Unterstützt von Truppen des französischen Königs zogen die ganz in der Weise einer kirchlichen Bruderschaft organisierten Capuciaten, deren Bund sich über weite Landstriche Frankreichs verbreitet hatte, gegen die Friedensstörer zu Felde und nahmen an ihnen blutige Rache. Welches Ende die offenbar nur kurzlebige Vereinigung nahm, läßt sich aus den zeitgenössischen Berichten, die fast ausnahmslos von der himmlischen Mission Durands und des von ihm gestifteten Bundes überzeugt sind, nicht mit Bestimmtheit erkennen. Es scheint aber, daß die Bestrebungen an dem Widerstand der adeligen und fürstlichen Kreise, gegen deren Fehderecht die Vereinigung naturgemäß in erster Linie sich wendete, gescheitert sind (vgl. Roberti canonici Autissiodor. Chron. MG SS XXVI, 247, 39) — ein Umstand, der die längst bestehenden schroffen Gegensätze zwischen den herrschenden Klassen und der bäuerlichen Bevölkerung Frankreichs noch weiter verschärfen mußte. In einem späteren, allerdings wenig Vertrauen erweckenden Berichte (Historia episcoporum Autissiodorensium bei Labbé Bibliotheca nova I, 477), der von dem eigentlichen Wesen des Friedensbundes keine Kenntnis mehr hatte, erscheinen denn auch die Caputiaten als Rebellen gegen Staat und Kirche, die angeblich um 1186 Bischof Hugo von Auxerre mit Waffengewalt zu Paaren treibt und zu kirchlichen Bußen verurteilt.

Herman Haupt.

Cara cognatio s. Petrus, Feste zu Ehren des Apostels.

Caraccioli, Galeazzo, Marquis von Vico, 1517—1586. — Seine Lebensbeschreibung von Nic. Balbani: Historia della Vita di G. C. (Genf) 1587, Neudruck Florenz 1875. Vgl. Galiffe, Le refuge italien de Genève (Genf 1881) passim; Aeußerungen Calvins über C. im Briefwechsel (C. R.) passim. Zur Lage der Dinge in Neapel zur Zeit der Flucht siehe Amabile, Il s. Offizio della Inquisizione a Napoli (Città di Castello, 1892).

Unter den italienischen Flüchtlingen, denen um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts Genf eine Freistatt für ihren evangelischen Glauben gewährt hat, ragt keiner so sehr durch hohe Geburt und durch persönliche Vorzüge hervor wie Galeazzo Caraccioli, Marchese von Vico. Seine Mutter war eine Caraffa, Schwester des nachmaligen Papstes Pauls IV., sein väterliches Geschlecht zählte zu den vornehmsten im Königreich Neapel, und ihm selbst, als dem ältesten, im Januar 1517 geborenen Sohne und Erben des Marchesates Vico, schien sich eine glänzende Zukunft zu erschließen, als er in den Hofdienst trat und noch nicht zwanzigjährig sich mit Donna Vittoria Caraffa vermählte. Es war das die Zeit, wo in Neapel neben all dem Pomp des Weltlebens doch auch in höheren Kreisen gar ernste Fragen anfingen erörtert zu werden. Unter der Leitung des Spaniers Juan de Valdés bildete sich hier eine ähnliche, aber weit gründlichere, Reaktion gegen das verderbte Kirchentum aus, als zu Anfang der zwanziger Jahre desselben Jahrhunderts Rom eine solche in seinem „Oratorium der göttlichen Liebe“ (s. d.) aufzuweisen gehabt hatte. Vielseitig gebildet, jedoch von einer noch ganz weltlichen Sinnesweise, wurde Galeazzo durch seinen Freund und Verwandten Giovanni Francesco Aloisi, auch di Caserta genannt, der später (1564) als ein Opfer der Inquisition hingerichtet worden ist, mit Valdés bekannt gemacht und zu den Predigten und Bibellektionen Pietro Martire Vermiglis geführt. In einer dieser Lektionen bediente sich Vermigli eines Vergleiches, welcher auf Galeazzo bei seiner damaligen Gemütsverfassung, wie er selbst oft erzählt hat, den tiefsten Eindruck hervorbrachte. „Wenn jemand,“ sagte Vermigli, „über Feld geht und von ferne eine Anzahl Leute, Männer und Frauen, sieht, welche sich bewegen wie es beim Tanzen geschieht, so wird er sie, wenn er die Musik nicht hört, für närrisch halten; kommt er aber näher und hört die Töne, nach denen die Bewegungen sich regeln, so wird er sie nicht allein nicht mehr für närrisch halten, sondern er wird selbst Lust verspüren, an dem Tanze teilzunehmen. So kann uns auch, wenn wir gewisse Leute ihre Lebensweise, Kleidung und Unterhaltung ändern und sich von dem sonst Üblichen entfernen sehen, der Gedanke kommen, dies sei Narrheit; treten wir aber in nähere Beziehung zu ihnen und dringt dann in uns selbst die Musik des göttlichen Geistes und seines Wortes ein, so daß wir erkennen, daß dessen Harmonie in jenen die Veränderung bewirkt, die wir erst der Narrheit zu-

schreiben: dann fühlen wir uns selbst ergriffen, es entbrennt in unserm Herzen eine neue Liebe, wir lassen die Welt und ihre Eitelkeit dahinten und vereinigen uns mit jenen, um ein heiliges Leben zu führen." Aus etwas späterer Zeit (1543), als in Galeazzo selbst eine solche Umwandlung sich vollzog, datiert ein Brief Marc' Antonio Flaminios an ihn, welcher zwar dem calvinistisch strengen Biographen Galeazzos (Balbani) als bezüglich der Sakramentslehre nicht rein von papistischen Ansichten erscheint, aber trotzdem von ihm (wie auch in den Lettere di diversi, Venedig 1559, S. 280ff.) mitgeteilt wird und in der That ein redendes Zeugnis für die Frömmigkeit sowohl des Schreibers als auch des Adressaten bildet. Es bedarf nicht erst der Versicherung Balbanis, daß die Umwandlung Galeazzos von den schwersten inneren und äußeren Kämpfen begleitet war. Sein Vater, stolz auf sein Geschlecht und seine Stellung, hatte auf den Sohn alle Hoffnung gesetzt, und er so wenig wie Vittoria waren imstande, die religiösen Beweggründe, welche den Sohn und Gemahl der verabscheuten Ketzerei in die Arme trieben, zu würdigen. Dazu kamen noch die täglichen Kämpfe und Bitterkeiten, die ihm sein Hofamt und seine gesellschaftlichen Beziehungen brachten, als er mit der Änderung seiner Lebensrichtung Ernst machte. Eine Reise nach Deutschland in Begleitung des Kaisers ermöglichte ihm einen genaueren Einblick in Lehre und Wesen der Protestanten; durch das Lesen ihrer Schriften und insbesondere durch eine Zusammenkunft mit Vermigli, der schon 1542 geflohen war und damals als Professor in Straßburg lebte, befestigte sich seine Ueberzeugung mehr und mehr, und vielleicht hat sich schon zu jener Zeit (1544) in ihm die Frage erhoben, ob er nicht, um seinem Glauben zu leben, sein Vaterland verlassen müsse. Dringlich ward diese Frage für ihn erst später. Als die kirchlich-politische Reaktion, nachdem ihr Sieg durch die Errichtung des Sant' Uffizio in Rom 1542 besiegelt worden war, sich mit der Errichtung von Tribunalen dieser Behörde in Mittel- und Norditalien mehr und mehr befestigt hatte, versuchte man 1547 die Inquisition auch in Neapel einzuführen. Zwar scheiterte dieser Versuch an dem bis zur Empörung gehenden Widerstande der aufgebrachten Bevölkerung, allein die kirchliche Reaktion, begünstigt von dem Vizekönig, griff von dieser Zeit ab im geheimen nur um so mehr um sich. So beschloß denn Galeazzo, Neapel zu verlassen. Im März 1551 führte er seinen Plan aus, und zwar unter dem Scheine, als gelte sein Besuch nur dem kaiserlichen Hofe in Augsburg. Bis zum 26. Mai blieb er dort; als aber der Hof eine Reise in die Niederlande antrat, begab Galeazzo sich nach Genf, wo er am 8. Juni anlangte. Eine Summe von 2000 Dukaten, einen Teil seines mütterlichen Erbes bildend, hatte „der Herr Marchese", wie man ihn in Genf nannte, mitgebracht. Zwei Tage nach ihm traf ein anderes Mitglied des früheren Valdésschen Kreises, Lattanzio Ragnoni aus Siena, auch als Flüchtling, in Genf ein; beide schlossen sich der dortigen italienischen Gemeinde an, deren Anfänge sich bis 1542 zurückverfolgen lassen.

Sobald Galeazzos Familie von dem entscheidenden Schritte Kenntnis erhielt, bot sie alles auf, um ihn zur Rückkehr zu bewegen. Ein ihm besonders nahestehender Vetter erschien in Genf, mit Briefen von Donna Vittoria und dem alten Marchese. Mit Befremden sah er, in wie bescheidenen, fast ärmlichen Verhältnissen Galeazzo lebte. Tief bewegt war das Wiedersehen; wortlos saßen sie lange unter Thränen einander gegenüber, bis jener sich seines Auftrages entledigte und den Schmerz und die Verzweiflung der zurückgelassenen Familie schilderte. Allein Galeazzo blieb fest: er sei entschlossen, sein Auge gegen alles andere zu verschließen und, der Ermahnung Christi folgend, Vater, Weib und Kind, Reichtum und Ehre um seines Namens willen im Stich zu lassen. Ein zweiter Versuch, den Galeazzos Vater im Jahre 1553 in Verona, wohin er den Sohn beschieden hatte, persönlich machte, blieb gleichfalls ohne Erfolg. Da bot der Umstand, daß 1555 Giovanni Pietro Caraffa als Paul IV. den päpstlichen Stuhl bestieg, dem Vater abermals Veranlassung, bei einer Zusammenkunft in Mantua darauf zu dringen, daß Galeazzo sich wenigstens entschließen möchte, nach Italien zurückzukehren: es solle ihm unter Zustimmung des Papstes frei stehen, in irgend einem Orte des venetianischen Dominiums unbehelligt zu leben. Allein Galeazzo traute den Versprechungen des Oheims nicht, und die rücksichtslose Förderung der Reaktion durch Paul IV., insbesondere die desfallsigen Abmachungen der Kurie mit der Republik Venedig zu jener Zeit lassen Galeazzos Mißtrauen als begründet erscheinen. Galeazzo kehrte, nachdem er von Mantua aus noch einen Besuch an dem Hofe von Ferrara bei Renata, der Freundin Calvins gemacht hatte, über Venedig und durch Graubünden nach Genf zurück und bethätigte alsbald die Festigkeit seines Entschlusses, in Genf zu bleiben, dadurch, daß er

das Bürgerrecht nachsuchte — ein Recht, welches ihm unter dem 11. November 1555 gewährt wurde. Mit Donna Vittoria und, wie dies aus einem späteren Anklageakte der römischen Inquisition gegen Nicolao Antonio Caraccioli hervorgeht, auch mit diesem seinem ältesten Sohne war er in Briefwechsel geblieben. Die zärtliche Liebe, welche er seinem Weibe und seinen Kindern bewahrte, sollte seine Standhaftigkeit der schwersten Probe aussetzen, als er im Frühjahr 1558 auf Vittorias Bitten und geschützt durch einen Geleitsbrief der Graubündener sich auf der kleinen Insel Lesina und dann auf eigene Gefahr in dem väterlichen Schlosse Vico selbst einfand, um die Seinigen alle wieder zu sehen. Erschütternd war der Kampf, der hier zwischen der Liebe zu den Seinigen und seiner religiösen Überzeugung zum Ausbruche kam. Den Bitten und dem Fluche des greisen Vaters, dem Jammern und Flehen von Weib und Kindern setzt er, obwohl ihm selbst das Herz brechen will, eine unerschütterliche Standhaftigkeit entgegen. Aber auch Vittoria erklärt schließlich auf das bestimmteste, daß sie nicht gewillt sei, mit ihm zu gehen oder ihm die Kinder zu übergeben. Auch durch die Zusicherung Galeazzos, daß sie in seinem Hause ihrer Religion gemäß werde leben können, ließ sie sich nicht bestimmen, ihm zu folgen. Da sie zugleich auf den Rat ihres Beichtvaters hin die Erfüllung ihrer ehelichen Pflichten entschieden verweigerte, so erklärte Galeazzo, daß er sich dadurch gezwungen sehe, die Ehe mit ihr als aufgelöst zu betrachten. In diesem Sinne richtete er denn auch, nachdem er im Oktober 1558 nach Genf zurückgekehrt war, im folgendem Jahre ein Gesuch an das Konsistorium. Die Register dieser Behörde weisen die verschiedenen Stadien nach, welche die Angelegenheit, neu wie sie war und nicht vorgesehen in der ordonnance sur les mariages, durchlaufen hat. Calvin holte ein Gutachten der Zürcher und anderer Theologen ein; er schrieb auch (Mai 1559) an Donna Vittoria, betonte das Recht Galeazzos, von ihr zu fordern, daß sie mit ihm leben sollte an einem Ort, wo sie ihre eigene Religion ausüben könne, und legte die Eingabe ihres Gemahls an das Konsistorium bei. Vittoria antwortete nicht. Da erklärte man die Ehe als aufgelöst. „Da der Herr Marchese," so heißt es in dem Entscheide des kleinen Rates, „alle Mittel versucht und sogar sein Leben gewagt hat, um seine Frau mit sich zu führen, diese aber, obgleich er ihr sogar angeboten hat, auf neutralem Boden mit ihr zu wohnen, wo sie dann als Papistin, er als Evangelischer leben könnte, dies nicht thun will — so wird bestimmt, daß er frei sein soll, eine neue Heirat zu schließen". Diese erfolgte dann im Januar 1560 mit der Witwe Anna Framery, die auch um ihres Glaubens willen in Genf Zuflucht gesucht hatte. Galeazzo blieb eine Stütze der italienischen Gemeinde in Genf, wo er, mit Ausnahme eines fünfjährigen Aufenthaltes in Lausanne, den Rest seines Lebens zubrachte. In der Stadt stand der edle, einfache Mann im höchsten Ansehen; vornehme Fremde, die Genf berührten, verabsäumten nicht, ihm ihren Besuch zu machen. Seinem musterhaften Leben und segensreichen Wirken setzte der Tod am 7. Mai 1586 eine Ende. Seine zweite Gemahlin folgte ihm nach Jahresfrist ins Grab. **Benrath.**

Caraffa, Joh. Peter s. Paul IV.

Carey, Wilhelm, geb. zu Paulerspury, Northamptonshire 17. August 1761, gest. zu Serampur in Indien 2. Juni 1834, s. Missionen protestantische unter den Heiden.

Cargill, Donald, gest. 1681 s. oben S. 691,58—692,40.

Carneſechi, Peter, gest. 1567 s. Italien, Reformatorische Bewegungen.

Carpzov, Jakob, geb. zu Goslar 1699, gest. zu Weimar 1768 s. Wolff, Chr. und die Wolff'sche Theologenschule.

Carpzov. — Litteratur über die ganze Familie: Muther, Wagenmann und Siegfried in der Allgemeinen deutschen Biographie 4, 10—26; Dreyhaupt, Beschreibung des Saalkreises, II, 2. Beilage B. S. 26; R. Stintzing, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft I. Abtheilung. München und Leipzig 1880, S. 723 und dazu die Verbesserungen II. Abtheilung S. 56, Anmerkung.

Einen Überblick über diese Gelehrtenfamilie gewährt folgender Stammbaum:

Benedikt I. (1565-1624)

Konrad, Dr. jur. (1593—1658) · Benedikt II., Dr. jur. (1595—1666) · Christian, Dr. jur. (1605—1642) · Johann Benedikt I., Dr. theol. (1607—1657) · August, Dr. jur. (1612—1683)

Johann Benedikt II., Dr. theol. (1639-1699) · August Benedikt, Dr. jur. (1644—1708) · Samuel Benedikt, Dr. theol. (1647—1707) · Friedrich Benedikt, Dr. jur. (1649—1699)

Johann Benedikt III., Dr. theol. (1670—1733) · Johann Benedikt IV., Dr. jur. (1675—1739) · Johann Gottlob, Dr. theol. (1679—1767)

Johann Benedikt V., Dr. theol. (1720—1803) · Friedrich Benedikt, Dr. jur. (1702—1744).

Von dieser Gelehrtenfamilie seien folgende Theologen und Kirchenrechtslehrer erwähnt:

1. **Benedikt II.** gest. 1666. — Glück, Praecognita iurisprudentia eccles., 1786, S. 206; Göschel, Zerstreute Blätter, 3. Tl. 2. Abt.; Günther, Comm. de fatis libelli Carpzoviani etc., Lips. 1859; Muther in AdB 4, 11; K. Rieker, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands, Leipzig 1893, S. 218—220.

Als zweiter Sohn des Wittenberger Professors der Rechte, späteren Kanzlers der Kurfürstin-Witwe Sofie, 1595 in Wittenberg geboren, hier, wie in Leipzig und Jena gebildet, trat er, von einer wissenschaftlichen Reise durch Italien, Frankreich und England zurückgekehrt, in den altberühmten Leipziger Schöppenstuhl ein, dem er mit kurzer Unterbrechung 40 Jahre lang angehörte, daneben noch später mit einer Assessur am Oberhofgerichte in Leipzig und einer Ratsstelle am Appellationsgerichte in Dresden betraut. Nachdem er ebenda kurze Zeit eine Hofratsstelle bekleidet hatte, wurde er 1645 zum Ordinarius der Leipziger Juristenfakultät ernannt, gehörte 8 Jahre dem Dresdner Geheimratskollegium an, kehrte aber 1661 wieder zu seinem geliebten Schöppenstuhle nach der Stadt Leipzig zurück, von der er sagte: Extra Lipsiam vivere, miserrime vivere est. Hier starb er 1666.

War auch C. kein schöpferischer Geist, der mit genialem Blick neue Wege gefunden hätte, so ist er doch vermöge seines unermüdlichen Fleißes, seiner unerschöpflichen Arbeitskraft, seines gesunden, klaren Urteils und seines offenen Sinnes für Ordnung und praktisches Bedürfnis der Begründer einer deutschen Rechtswissenschaft geworden. In seiner Practica nova imperialis Saxonica rerum criminalium (Viteb. 1638) bot er das erste System des deutschen Strafrechts. Als praktischer Richter soll er bei nicht weniger als 20000 Todesurteilen mitgewirkt haben, eine bei der ausgedehnten Praxis des Leipziger Schöppenstuhls nicht unglaubliche Angabe, namentlich in einer Zeit, wo nur wenige Verbrechen nicht mit dem Tode bedroht waren. Doch war er in seinen Anschauungen nicht grausamer, als seine Zeit es erforderte. In seiner Jurisprudentia ecclesiastica seu consistorialis mit dem Nebentitel Definitiones ecclesiasticae und später Opus definitionum ecclesiasticarum (Lipsiae 1649 und öfter in zahlreichen neuen Auflagen) schuf er das erste vollständige System des protestantischen Kirchenrechts, wie er dasselbe auch als akademisches Lehrfach in Leipzig einführte. Er hat hier den Namen jus ecclesiasticum in Aufnahme gebracht und die Scheidung zwischen kanonischem Recht und Kirchenrecht der Sache und dem Namen nach vollzogen. Zum erstenmal benutzte er die evangelischen Kirchenordnungen, die landesherrlichen Reskripte, die Entscheidungen der Konsistorien, namentlich des Dresdener Oberkonsistoriums, und faßte die Rechtsentwicklung in den protestantischen Gebieten seit der Reformation zusammen.

Wie er seine ganze strafrechtliche Anschauung und Rechtsprechung von dem sittlichen Gedanken und religiösen Gefühle bestimmen ließ, so war er persönlich fromm im Sinne der damaligen lutherischen pietas, ein unausgesetzter Kirchenbesucher, ein monatlicher Abendmahlsgenosse, ein unermüdeter Bibelleser, welcher sich rühmen konnte, 53mal sie ganz durchgelesen zu haben.

2. **Johann Benedikt I.**, gest. 1657. — A. H. Kreyßig, Album der evangelisch-lutherischen Geistlichen im Königreiche Sachsen, Dresden 1883, S. 265—267; Th. Spizel, Vetus Academia Jesu Christi, 1671 p. 227—233 mit Bildnis; H. Witten, Memoria theologorum nostri seculi, Francofurti ad Moenum 1685, p. 1247—1258, wo p. 1257 s. seine Schriften verzeichnet sind; Uhse, Leben der berühmtesten Kirchen-Lehrer und Scribenten des 16. und 17. Jahrhunderts, Leipzig 1710, S. 541—543; Tholuck, Der Geist der luth. Theologen Wittenbergs, Gotha 1852, S. 165; Tholuck, Das akademische Leben des 17. Jahrhunderts, 2. Abth., Gotha 1854, S. 89; J. A. Dorner, Gesch. der protest. Theologie, München 1867, S. 529; K. F. A. Kahnis, Der innere Gang des deutschen Protestantismus, 1. Teil 3. Ausg., Leipzig 1874, S. 113; Wagenmann in AdB 4, 20f.

Johann Benedikt C., der Bruder des unter Nr. 1 behandelten B. C., war 1607 zu Rochlitz geboren und wuchs hier in dem vom Elternhause, wie vom Hofe der Kurfürstin-Witwe Sofie eifrig gepflegten Geiste der Orthodoxie auf. Nach dem Tode der Herzogin siedelte er mit seinen Eltern 1623 nach Wittenberg über, wo er die Universitätsstudien begann und 1627 Magister wurde. Im folgenden Jahre besuchte er die Universität Leipzig, wo er besonders Höpfner und Hüllsemann hörte. Infolge seiner Berufung zum Pfarrer in Meuselwitz 1632 gab er die beabsichtigte akademische Reise auf, ging 1637 als Diakonus an die Leipziger Thomaskirche über und rückte 1647 zum Archidiakonus auf, wurde später auch zum Konsistorialassessor und Domherrn ernannt. War er auch durch diese praktische Thätigkeit sehr in Anspruch genommen, so ging er doch daneben seinen theologischen Neigungen nach. 1634 erwarb er sich die Würde eines Baccalaureus, 1640 eines Licentiaten und 1641 eines Doktors der Theologie, wurde auch im genannten Jahre Professor. Doch wurde ihm, wie anderen der Leipziger Theologen, durch pfarramtliche Arbeiten die gelehrte Muße beschränkt, so daß Hülsemann, sein Kollege, 1647 klagt: „Meine Kollegen, die schon längst angefangen haben, sich bloß der praktischen Tätigkeit zu widmen, haben die Last der gelehrten akademischen Thätigkeit fast gänzlich meinen Schultern aufgebürdet." In seiner theologischen Stellung beobachtete er in den damaligen synkretistischen Streitigkeiten eine gewisse Zurückhaltung. In der Thesis mit Hülsemann einig, steht er doch, auch nach Ausbruch des Kampfes mit den Helmstädtern, mit Calixt in ehrfurchtsvollem Briefwechsel, später auch mit dessen Schüler Titius. Seinem religiösen Charakter giebt Spizel das Zeugnis: „Wer den Mann näher gekannt hat, wird gestehen, daß er eine wahre Frömmigkeit im Herzen trug, die sich auf mannigfache Weise offenbarte (Templum honoris S. 230). Er starb 1657. Sein bedeutendstes Werk, um deswillen ihn Gaß (Geschichte der protest. Dogm. I, 22) als den Vater der Disziplin der Symbolik bezeichnet, ist die Isagoge in libros ecclesiarum lutheranarum symbolicos 1665, zweite vermehrte Auflage 1675. Nur einige Jahre vor seinem Ende hat er dieses Thema in seinen Vorlesungen zu behandeln angefangen und war nur bis zur apologia gelangt, als ihn der Tod überraschte. Das angefangene Werk wurde darauf dem Magdeburger Generalsuperintendent Joh. Olearius zur Vollendung übergeben. Es werden die Bekenntnisse satzweise historisch und dogmatisch erläutert und schließlich die betreffenden Antithesen der Gegner angeführt. Berühmter noch — oder sollen wir sagen berüchtigter — ist er durch seine homiletische Anweisung geworden, welche die Dispositionsmethoden auf 100 bringt: Hodegeticum brevibus aphorismis olim pro collegio concionatorio conceptum et nunc revisum, 1656. Einerseits die durch den Perikopenzwang der lutherischen Kirche gegebene Nötigung, in 50jähriger Amtsverwaltung 50mal über denselben Text neue Predigten zu halten, andererseits die begriffsspaltende Methode der Zeit, endlich der in der Theologie herrschend gewordene logisch-abstrakte Charakter ließ auch in der Predigt an die Stelle der unmittelbaren Herzenssprache die Kunst der Schule treten, daher das Bestreben, in Kunstanweisungen zu immer neuen Variationen der Themata anzuleiten.

3. **Johann Benedikt II.**, gest. 1699. — H. Pipping, Sacer decadum septenarius memoriam theologorum . . . exhibens, Lipsiae 1705, p. 763—784; Uhse, a. a. O., S. 543; Wagenmann in AdB 4, 25 f.; A. H. Kreyßig, Album, S. 277. 265; L. Richter, Gesch. d. ev. Kirchenverfassung in Deutschland, Leipzig 1851, S. 205—208; K. Rieker, a. a. O. S. 220—222; G. Müller, Verfassungs- und Verwaltungsgesch. der sächs. Landeskirche, Leipz. 1895, II, 148 (Beitr. für sächs. Kirchengesch. X).

Johann Benedikt C. war des vorigen Sohn, 1639 in Leipzig geboren. Er studierte in seiner Vaterstadt und in Jena, besonders wurde er von Buxtorf in Basel und Joh. Schmid in Straßburg beeinflußt. Nach Leipzig zurückgekehrt wurde er 1659 Magister

und Privatdozent, 1661 Baccalaureus der Theologie, daneben 1665 Professor der Moral, 1668 Licenziat der Theologie und Professor der morgenländischen Sprachen, 10 Jahre später Doktor und 1684 Professor der Theologie. Daneben bekleidete er seit 1671 das Amt eines Diakonus, seit 1674 das eines Archidiakonus, seit 1679 das des Pfarrers zu St. Thomas in Leipzig, gehörte als solcher auch dem Konsistorium an. Er starb 1699.

Auch er klagt in einem Briefe an den Augsburger Spizel durch überhäufte pastorale Amtsgeschäfte an litterarischer Thätigkeit gehindert zu sein. Seine schriftstellerischen Leistungen beschränken sich auf Herausgabe fremder Werke, Schickards jus regium; Joh. Tarnov, kleine Propheten; Lightfoot, horae hebr.; Lankisch, Concordanz; und hauptsächlich auf das praktische Gebiet. Er gab seines Vaters Hodegeticum 1689 vermehrt heraus und verfolgte dessen Methode. Seit dieser Zeit nahm das homiletische Studium oder richtiger zu sagen, die rhetorische Abrichtung einen solchen Aufschwung in Leipzig, daß selbst das philosophische und noch vielmehr das exegetische Interesse ganz in den Hintergrund gedrängt wird. Schon 1661 schreibt Scherzer, der scholastische Dogmatiker: „Wie heutzutage die Jugend das theologische Studium betreibt, kann ich mir nicht viel versprechen. Entweder fehlt es an dem apparatus philologicus oder an der subtilior philosophia" (Schellhorn, amoenitates litterariae Tom. XIV, p. 614). Außer zwei älteren homiletischen Gesellschaften waren damals noch 30 andere aufgekommen (Gericht und Erinnerung auf die imago pietismi 1692). Wir hören Spener klagen, daß er an 200 Kandidaten der Theologen examiniert und die meisten kaum „einige Sprüche anzuziehen gewußt", „die dann auf Befragen, worauf sie sich sonderlich gelegt hätten, der Homiletik Meldung gethan haben" (Beantwortung des Unfugs S. 100). Es trat dann ein, was Spener an einem anderen Orte sagt: „Manche von den homiletisch Begabten sind wie der sich nur im Nähen der Schuhe übt, aber um das Leben nicht sorgt und dann Papier nehmen muß".

Vor Speners Berufung nach Dresden war er dessen Bestrebungen nicht abgeneigt. Sehr von Herzen kann indes jene Zustimmung nicht gegangen sein, indem er 1675 an Spizel schreibt: an consilia Speneri omnia fini apta vel talia, ut dari effectui possint, dubitavi, worauf er die Collegia pietatis nennt und noch hinzusetzt: quae poscit a professoribus academicis, optari possunt, sperari nequeunt (Schelhorn, amoenitates litterariae, Tom. IV, p. 560). Über den Charakter seiner Predigten äußert sich Spener gegen Rechenberg: „Wenn sichs darum handelt, was für Predigten mehr das Herz bewegen, so würden vielleicht seine und meine Zuhörer auf Befragen antworten, was er nicht wünschte" (Epp. ad Rechenb. cod. Lips.). Doch sind nicht alle seine Predigten bloß Kunstwerke. Gerber erzählt von einer Leichenrede, von der er selbst Zuhörer gewesen, welche rücksichtslos den lasterhaften Wandel des Verstorbenen und seine Bekehrung darstellte und eines großen Eindrucks nicht verfehlte (Gerber, Historie der Wiedergeborenen, I, S. 336). Nachdem bereits der Streit entbrannt war, schreibt Rechenberg, Speners Schwiegersohn, an Bielefeld: „Herr Dr. Carpzov hat praxin pietatis" (Tholuck, Das akademische Leben 2, 94). Aber als die Collegia philobiblica einen Zulauf von nahe an 300 Zuhörern erhalten, als die homiletica minder geachtet zu werden anfangen, erwacht Carpzovs Zorn, der sich schon 1686 in der Leichenrede auf ein Mitglied des philobiblicum Luft macht. Sein Unwille steigert sich, als aus dem Collegium philobiblicum die Collegia biblica hervorgehen, an denen auch Bürger teilnehmen. 1689 ist er Mitglied der zur Untersuchung geordneten Leipziger Kommission, Francke schreibt seine Apologie, Thomasius das rechtliche Bedenken. In beiden Schriften wird Carpzov nicht geschont. Schon das nahe Verhältnis Speners zu Francke wie zu Thomasius (Speners Schwiegersohn, Rechenberg, war aus früherer Ehe Schwager von Thomasius), ließ den Unwillen auch auf den angeblichen Urheber der „ärgerlichen motus" werfen. 1688 erschien auf Speners Betrieb eine Verordnung an die Theologen, der Exegese mehr zu warten, 1690 hatte die Vorrede Speners zu Dannhauers tabulae hodegeticae nachdrückliche Rügen des exegetischen Unfleißes der Professoren ausgesprochen, welche Carpzov namentlich auf sich beziehen zu müssen glaubte. Überdies hatte der Oberhofprediger seit der Gewissensrüge an den Kurfürsten 1689 die Hofgunst verloren, und nunmehr setzt auch Carpzov seinem Unwillen gegen Spener nicht länger einen Damm (Letzte Bedenken K. VI, Art. 3, S. 565). 1691 erschienen 3 Pfingstprogramme gegen den Pietismus. In demselben Jahre unter Carpzovs Mitwirkung die Schrift „imago pietismi"; 1692 geht das durch Täuschung der bessergesinnten Kollegen zustandegekommene Bedenken der theol. Fakultät an die Landstände (Beantwortung des Unfugs S. 194), und erscheint ebenfalls unter Carpzovs Mit-

wirkung die „Beschreibung des Unfugs, den die Pietisten 1692 in Halberstadt verübt". — Eine Geißel, die ihn härter traf als die ernsten Entgegnungen Speners und Seckendorfs, hatte er sich in dem satyrischen Thomasius aufgebunden, welcher bis zu seinem Abgange (1689) mit der schärfsten Lauge des Witzes ihn und die damalige Fakultät zu geißeln nicht aufhört (Walch, Streitigkeiten der lutherischen Kirche, Th. I und II). Und auch nach seinem Abgange setzte der Streit sich fort. In diesen scharfen Auseinandersetzungen mit Christian Thomasius wurde auch das kirchenrechtliche Gebiet gestreift. Dieser hatte eine Schrift „Vom Recht eines Fürsten in Mitteldingen" verfaßt. C. richtete gegen sie die Dissertation De jure decidendi controversias theologicas (Leipzig 1696), worin die gemeinsame Lehre des 17. Jahrh.s verteidigt wird, daß die decisio der ganzen Kirche angehöre, das minist. eccl. die potestas interna, der magistratus die externa, der populus das Recht der scrutatio scripturae und des consensus habe. Die Verbindung zweier ganz verschiedener Gedankenreihen, einer der Obrigkeit an sich zustehenden Cura ecclesiae et religionis und einer ihr durch den Passauer Vertrag übertragenen potestas episcopalis, führt hier zu völliger Verwirrung.

4. **Samuel Benedikt C.**, gest. 1707. — Uhse, a. a. O. S. 546—548; Ranfft, Leben und Schriften der in diesem Jahrhundert verstorbenen Doktoren der Theologie, I, 147; Gleich, Annalium Ecclesiasticorum Anderer Teil, Dreßden und Leipzig 1730, S. 522—550; Zeißler, Geschichte der Sächs. Oberhofprediger, Leipzig 1856, S. 111—119; Kreyßig, Album, S. 100 f.

Samuel Benedikt C. wurde 1647 in Leipzig als Sohn des unter Nr. 2 behandelten Archidiakonus Johann Benedikt C. geboren. Im Jahre 1633 bezog er die Universität und beschäftigte sich zunächst mit philosophischen und philologischen, nachdem er 1666 Magister geworden war, mit theologischen Studien, unter Anleitung seines Bruders (vgl. Nr. 3) auch mit der hebräischen Sprache.

Auf den Rat des Oberhofpredigers Geier, seines Schwiegervaters, begab er sich 1668 nach der Hauptfeste der Orthodoxie, nach Wittenberg. Hier erwarb er sich als Hausgenosse Calovs dessen Vertrauen und trat mit dem ärgsten der damaligen Wittenberger Kampfhähne, mit Ägidius Strauch in ein näheres Freundschaftsverhältnis. Doch scheint er ein „diskretes" Naturell und eine tiefere Frömmigkeit besessen zu haben als jene Klopffechter. Bei seiner Berufung als Hofprediger nach Dresden 1674 konnte nur die dringende Bitte des frommen Schwiegervaters ihn zur Annahme bewegen. Herzlichkeit und ernste Gewissenhaftigkeit atmete ein Bekenntnis über die Versäumnisse seiner Amtsführung, das er als Hofprediger ablegte (Die grünenden Gebeine Dr. Sam. Ben. Carpzovs, 1710, II, S. 98). 1680 erhält er den Ruf als Pastor an die Kreuzkirche und als Superintendent von Dresden, kraft welches Amtes er auch Beisitzer des Oberkonsistoriums wurde. Im Auftrage des Präsidenten Karl von Friesen hatte er die Verhandlungen über die Berufung Speners zu leiten und erweist sich in diesem, im Archiv des Halleschen Waisenhauses aufbewahrten Briefwechsel als aufrichtiger Freund desselben. Auch zeigen die Akten des Oberkonsistoriums im Staatsarchiv zu Dresden, daß in wichtigeren Verhandlungen, wie in der Rückberufung Mayers von Hamburg nach Wittenberg, Carpzov auf Speners Seite steht. Aber wie Spener in seinem handschriftlichen Briefwechsel mit Rechenberg bemerkt, ließ sich der redliche Mann umstimmen, nachdem sein Leipziger Bruder an die Spitze der Gegenpartei getreten war. Nach Speners Abgang wurde zunächst Green, nach dessen frühem Tode von dem neuen Kurfürsten, Johann Georg IV., Carpzov zum Nachfolger erwählt: auch dem Rufe zu diesem hohen Posten folgte er nur nach wiederholter und, wie es scheint, ganz ungeheuchelter Ablehnung. Seitdem lautete Speners Urteil über ihn um vieles anders als früher. Im Dezember 1691 äußerte er sich gegen Francke: „Dem Dr. Carpzov hätte der Kurfürst sein Seelenheil nicht anvertraut, wenn er nicht anderer Ratschläge gefolgt wäre, denn er billigt nicht die Handlungen des Mannes . . . ich erbitte dem Carpzov von Herzen einen anderen Sinn, damit er nicht fortfahre, Unschuldige zu drücken. Ändert er nämlich seinen Sinn nicht, so muß ich erwarten, daß ein schwerer Sturm über die hereinbrechen wird, welche nach wahrer Frömmigkeit streben" (Epp. ad Rechenbergium cod. ms. Lips. p. 516. Epp. ad H. Franckium, im Halleschen Waisenhaus-Archiv). Als Leibnitz ihm 1704 seine Unionsvorschläge mitteilte, erwiderte er: „Aus dem Leipziger Kolloquium sei so viel Spaltung entstanden, daß er sich scheue, seine Meinung schriftlich auszusprechen. Aber aus dem Verbot des brandenburgischen Kurfürsten gegen die sächsischen Universitäten, desgleichen nicht einmal die päpstischen Kirchen aussprechen,

könne er wenig gutes von einer Union erwarten" (Leibnitzische Briefsammlung in der Bibliothek zu Hannover). Man rühmte an ihm die Ehrwürdigkeit und gravitas seiner Erscheinung, bemerkte aber auch eine gewisse zurückhaltende Höflichkeit im Umgange. Seiner Kanzelberedtsamkeit gab Wernsdorf das Zeugnis: inerat in Carpzovio Miri constantia, Lyseri venustas, Hoëi auctoritas, Welleri facundia, Geieri sanctimonia, Lucii modestas et humanitas.

5. **Johann Gottlob C.**, gest. 1767. — Kreyßig, Album S. 108. 266; Diestel, Gesch. des Alten Testaments in der christl. Kirche, Jena 1869, S. 352; Götte, Jetzt lebende Gelehrte Europas, I.; Moser, Lexikon der jetzt lebenden lutherischen und reformierten Theologen S. 144.

Johann Gottlob ist an gelehrten Verdiensten der hervorragendste unter den Theologen dieser Familie. In Dresden 1679 als Sohn des unter Nr. 4 behandelten Oberhofpredigers Samuel Benedikt C. geboren, hat er seine Studien in Leipzig und Altdorf gemacht, und vom Vater und Oheim her hatte sich auf ihn die Antipathie gegen die Neuerungen der Zeit verpflanzt. Er war einer der wenigen Übriggebliebenen, von denen V. Löscher sich über den Abfall der Zeit tröstete. Im Jahre 1708 kommt er von Dresden nach Leipzig als Diakonus. In den aus dieser Zeit an Löscher geschriebenen Briefen bekundet er bereits seinen Eifer gegen die Neuerer in dem Klagen gegen den damals durch seine Predigten ganz Leipzig bezaubernden melancholisch-mystischen M. Bernd. Gegen die Notabilitäten der neuernden Richtung wird indes schon damals der Kampf mit gelinder Vorsicht geführt. Er schreibt 1728 bei Übersendung seiner Critica sacra an seinen Dresdner Gönner: „Ich habe darin Pfaff de auctoritate scripturae widerlegen müssen, habe es aber mit soviel Modestie und Ehrenbezeugung, meist auch mit Verschweigung des Namens gethan, daß ich hoffen will, daraus keine Verantwortung zu tragen, wiewohl wir in solchen Zeiten leben, da auch die innocenten Expressionen nicht überall mehr wollen geduldet werden". — Als alttestamentlicher Gelehrter nimmt er eine der ersten Stellen ein. In der Vorrede zu seiner Introductio in libros V. T., Lipsiae 1721, einem getreuen Spiegel der orthodoxen Auffassung der Kritik, bemerkt er, wie nur der gänzliche Mangel an einer Isagoge in V. T., welche zwar Heidegger verheißen, aber auszuführen verhindert worden, ihn vermocht habe, mit diesem Werke hervorzutreten. Die epochemachende Bedeutung desselben ließ schon bei seinem ersten Erscheinen das Journal de trévaux und die holländische republyk der geleerten davon beifällige Notiz nehmen. Es ist ebenso wie die 1728 erschienene Critica sacra ausgezeichnet durch klare Anordnung, umfassende Sachkenntnis, einläßliche Kritik der bestrittenen Meinungen. Nicht weniger wissenschaftliche Tüchtigkeit zeichnet das später herausgegebene antiquarische Werk Apparatus historico-criticus Antiquitatum V. T. 1748 aus. Noch stand am Anfange des Jahrhunderts R. Simon als ein unüberwundener Riese, auf den bis dahin nur Kinderpfeile geschossen waren, vor den Augen der Theologen. Er, Clericus und Spinoza, die Repräsentanten der Anfänge der neuen Kritik, sind die vornehmsten Gegner, mit denen es Carpzov zu thun hat. Sein Standpunkt ist noch der eines Buxtorf und Hottinger, auf welche er auch gern zurückgeht. Unerschütterlich steht ihm die wörtliche und gleichmäßige Inspiration des Kodex fest, auch was die Schriftsteller schon auf anderem Wege erfahren, ist durch eine nova inspiratio ihnen bekannt gemacht worden, kein Irrtum irgend einer Art ist in den Text eingedrungen, keinerlei Widerspruch läßt sich entdecken, die accentus sind textui coaevi.

So auf dem Felde der Gelehrsamkeit heimisch, blieb Carpzov aber auch den kirchlichen Interessen nicht fremd und trat mit Nachdruck dem Pietismus und Herrnhutianismus entgegen. Nach einem solchen Theologen streckte das orthodoxe Lübeck, welches schon zwei Wittenberger gelehrte Theologen, Nik. Hunnius und Pomarus als Superintendenten besessen, 1730 die Hand aus. Die Ansehnlichkeit der Stelle und wohl auch das praktisch-kirchliche Interesse machte Carpzov verlangend, dem Rufe zu folgen. Er hatte gleichzeitig auch von dem orthodoxen Danzig einen Ruf bekommen und flehte dringend Löscher an, ihm die Entlassung nicht zu versagen; was es für Anstoß bei den Papisten machen würde, wenn man einen Prediger wider göttlichen widerholten Ruf im Lande im Arrest erhalten wollte; so erlangte er denn die erflehte Entlassung, und wie sehr er dem neuen Wirkungskreis sich homogen fühlen mußte, zeigte die Äußerung in einem Briefe von 1735: „Die icti sind in Lübeck gegenwärtig treue Leute. Die Reformierten haben bis jetzt vor dem Thore den Gottesdienst gehabt, der Landgraf von

Hessen-Philippsthal hat ihn in die Stadt verlegen wollen, der Rat aber es nicht zugelassen", und 1740: „Die Herrnhuter werden aus der Stadt gewiesen und gehen nach Marienborn, obwohl man es in Dänemark ungütig sehen wird; auch werden die Konventikel mit Geldstrafe belegt." Seine Angriffe richten sich namentlich gegen die Herrnhuter. In seiner Predigt „über die Heiligkeit eines abgesonderten Volkes Gottes" hatte er 1739 die anstößigsten Stellen des Herrnhuter Gesangbuchs im Auszug mitgeteilt und gab 1742 eine der gründlichsten Streitschriften gegen dieselben heraus: „Religionsuntersuchung der böhmischen und mährischen Brüder von Anbeginn ihrer Gemeinden bis auf gegenwärtige Zeiten". Er starb 1767.

6. **Johann Benedikt** V., gest. 1803. — F. Koldewey, Gesch. d. klass. Philologie auf der Universität Helmstädt-Braunschweig 1897 S. 165—168 und die dort S. 165 Anm. 2 genannten Quellen. Verzeichnis der Handschriften im Preußischen Staate, I. Hannover 1, Göttingen 1, Berlin 1893 S 243. 257.

Johann Benedikt V., 1720 zu Leipzig als Sohn des außerordentlichen Professors und Lazarettpredigers Johann Benedikt III. (Kreyßig a. a. O. S. 277) geboren, war ein Schüler Gesners und Ernestis in Leipzig, wo er schon in seinem 22. Jahre durch die Schrift über den Stoiker Ariston Chius eine geradezu bewundernswerte Belesenheit auf dem Gebiete des griechischen und römischen Schrifttums bewies. 1747 zum außerordentlichen Professor der Philosophie ernannt, wurde er im folgenden Jahre zum Ord. graecus nach Helmstädt berufen und 1657 mit der Würde eines Abts zu Königslutter betraut. In diesem letzten Sprößling des zahlreichen Theologengeschlechts pflanzte die Orthodoxie desselben sich bis an den Anfang dieses Jahrhunderts fort. Als der Aufklärer Albr. Teller Helmstädt in den Geruch der Irrlehre brachte, wurde Carpzov von dem Herzog beauftragt, durch ein orthodoxes Lehrbuch den Ruf der Akademie zu retten, und gab 1768 sein Liber doctrinalis theologiae purioris heraus. Seine gründliche philologische Gelehrsamkeit, besonders auf dem grammatischen Gebiete, in welcher er mit der hebräischen seines Großvaters wetteiferte, bekundete er neben mehreren klassisch-theologischen Schriften, namentlich durch seine noch jetzt gebrauchten Sacrae exercitationes in epistolam ad Hebraeos ex Philone Alexandrino, Helmstad. 1750, die Stricturae theologicae in epist. S. Pauli ad Romanos 1756, den epistolarum catholicarum septenarius 1790. In seinen Vorlesungen erklärte er neben den klassischen Schriftstellern fleißig das Neue Testament, einzelne Schriften der patristischen Litteratur, sowie die von Dolscius ins Griechische übersetzte Augsburgische Konfession. Als einen Mann der alten Leipziger Übung erwies er sich dadurch, daß er seine Kollegien bis an sein Ende nur lateinisch hielt, wie er die Vernachlässigung der klassischen Studien als eine tiefe Schädigung jeglicher Wissenschaft ansah. Dennoch ließ dieser letzte Standhalter der alten Lehre sich nicht abhalten, denjenigen aufstrebenden Theologen zu seinem Schwiegersohne anzunehmen, in dem Helmstädt das, was es an Teller, dem Manne des Forschritts, verloren hatte, reichlich wiedergewann, den Kirchenhistoriker Henke. Er starb 1803.

G. Müller. (Tholuck †).

Carranza, Bartolomé de, Erzbischof von Toledo, † 1576. — Sein bekanntestes Werk ist die Summa Conciliorum et Pontificum, Venet. 1546 u. ö., einen Abriß der Kirchengeschichte bis auf Julius III. enthaltend. Ueber den für ihn so verhängnisvoll gewordenen Katechismus s. u. Ferner schrieb er: Controversiae quattuor, über die Autorität der Tradition, der Schrift, des päpstlichen Stuhles und der Konzilien. Venedig 1546, abgedruckt in späteren Ausgaben der 'Summa'; Concio ad Synodum Tridentinam, Antwerpen 1546 (1671); Instruccion para oir missa. En Anvers 1558. — Allg. Litteratur: Llorente, Gesch. d. span. Inquisition (deutsch, Gemünd 1819); Quétif-Echard, Scriptores Ord. Praed. II; H. Laugwitz, B. C., Erzb. von Toledo, Kempten 1870; Reusch, Index I, 455 ff. und passim (1883); Colleccion de Documentos ineditos Bd V. Caballero, Melchior Cano, 1871; Döllinger, Beiträge (1862) I. Bd. — Die von Maurenbrecher (Stud. u. Skizzen, 1874, S. 25) unter Angabe ferneren Materiales als wünschenswert bezeichnete neue Bearbeitung steht noch aus. Was Hurter im Nomenklator I (1. Aufl. 1871) bietet, ist unzureichend.

Carranza, nach seinem Geburtsorte Miranda in Navarra auch Bartolomé de Miranda genannt, stammte aus vornehmer Familie und war im J. 1503 geboren. Er studierte in Alcalà Philosophie und Scholastik, trat im Jahre 1520 in den Orden der Dominikaner, dem er während seines ganzen Lebens angehört hat, begann fünfundzwanzigjährig Theologie zu lehren und erwarb sich bald den Ruf ausgezeichneter Gelehrsamkeit. Infolge seiner Begabung und seines Rufes als Theologe, dem auch eine Denunziation

vom Jahre 1530 nicht zu schaden vermochte, betraute man ihn vielfach mit wichtigen Sendungen. 1539 ging er im Auftrag seines Ordens nach Rom zum Generalkapitel, trat in persönliche Beziehungen zu Juan de Valdés, Flaminio und Carnesecchi und zeichnete sich andererseits durch seine Leistungen in der scholastischen Disputierkunst aus. 1540 kehrte er nach Spanien zurück und lehrte Theologie in Valladolid. Der Ruf seiner Gelehrsamkeit war unterdes durch seine Vorlesungen und seine Arbeiten als Censor (cualificador) der Inquisition so hoch gestiegen, daß er die Aufmerksamkeit Kaiser Karls V. auf sich zog. Dieser ließ ihm das Bistum von Cusco, der alten Hauptstadt von Peru, antragen, allein Carranza schlug es aus. Als darauf das Trienter Konzil eröffnet wurde, sandte ihn der Kaiser dorthin mit Domingo de Soto als kaiserlichen Theologen. Drei Jahre (1546—1548) blieb er dort und vertrat mit Energie die Sache der disziplinarischen Reformen. Insbesondere stellte er die Forderung der Residenz der Bischöfe und verteidigte auch durch eine besondere Schrift (Controversia de necessaria residentia personali Episcoporum, Venedig 1547) den Satz, daß der Bischof jure divino gehalten sei, alle Pflichten seines Amtes selbst auszuüben und somit dieselben einem Vikar nicht übertragen dürfe. Weil dieser Grundsatz zu der weiteren Konsequenz hinzuleiten schien, daß, wenn die bischöflichen Pflichten, dann auch die bischöflichen Rechte jure divino seien, so widersetzten sich ihm die päpstlichen Legaten und es kam zu heftigen Debatten. Allein die Spanier beharrten auf ihrem Standpunkte. Sie reichten elf Artikel ein, in denen sie neben der Residenzfrage auch die der Komposition, d. h. der Zuteilung mehrerer Pfründen an eine Person, behandelten und diese letztere entschieden verwarfen. Nach der Rückkehr von Trient wurde Carranza zum Prior ernannt. Darauf sollte er als Beichtvater mit dem Infanten Philipp nach Asturien und Flandern gehen; jedoch lehnte er nicht bloß diesen Auftrag, sondern auch ein Bistum ab, das er auf den canarischen Inseln übernehmen sollte. Dagegen wurde ihm 1550 die Erhebung zum Ordensprovinzial zu teil, und er ging zum zweiten Male nach Trient, als Julius III. das Konzil daselbst von neuem eröffnet hatte (1551). Doch schon im April 1552 erfolgte eine abermalige Vertagung des Konzils; Carranza ging wieder nach Spanien zurück, um bald ein neues Feld der Thätigkeit zu betreten. Maria die Katholische hatte sich im Juli 1559 mit dem Infanten Philipp vermählt. Carranza begleitete diesen nach England und ließ sich hier unter dem Beifall des fanatischen Königspaares die Verfolgung der Protestanten angelegen sein, sowohl durch seine Predigten, wie als Inquisitionsrichter. Er brachte es dahin, daß in Oxford viele Professoren verurteilt und ihre Schriften vernichtet wurden, sodaß die Universität wieder auf den früheren Stand zurücksank. Inzwischen hatte Karl V. seine Kronen niedergelegt, und Philipp war ihm als König von Spanien gefolgt. Carranza kehrte jetzt zurück, und Philipp II. erhob ihn 1557 zur höchsten geistlichen Würde im Lande, zum Erzbischof von Toledo. Auch diesmal bedurfte es eines ausdrücklichen Befehles von seiten des Souveräns, um ihn zur Annahme der Würde zu veranlassen. Von dieser Zeit an aber verfolgte ihn ein herbes Schicksal, da die ihm zu teil gewordenen Auszeichnungen ihm mächtige Feinde im Klerus erweckt hatten, unter denen der Bischof von Lerida der gefährlichste war. Als Kaiser Karl im Sterben lag, reichte Carranza ihm die Sakramente. (Vgl. das nähere nach einem Berichte Carranzas in Gachard, Retraite et mort de Charles V., Bruxelles 1854, 2 Bde.) Bekanntlich ging bei dem Tode des Kaisers das Gerücht, er sei nicht im rechten römischen Glauben gestorben; dieses Gerücht gab den Anhalt, um C. zu stürzen, nachdem schon vorher (vgl. bei Gachard Bd II, S. 469) von Inquisitionsgefangenen Aussagen gegen ihn gemacht worden waren, die ihn verdächtig erscheinen ließen. Seine Feinde, insbesondere der Generalinquisitor Valdés und Melchior Cano (vgl. Llorente III, S. 83—89), bezogen sich zugleich auf den in demselben Jahre 1558 von ihm herausgegebenen Katechismus (Comentarios del reverendissimo Señor Fray Bartolomé Carranza de Miranda . . . sobre el Catechismo Christiano, divididos en quatro partes. En Anvers 1558, fol.; Auszüge bei Laugwitz, s. u.), der, obwohl er keineswegs protestantische Anschauungen verrät, doch „auch in einer weniger bewegten, vom allgemeinen Argwohn freieren Zeit in den Geistern einige Verwirrung hätte erregen können". So wurde denn Carranza verhaftet, und bei dieser Gelegenheit fand sich unter seinen Papieren ein Schreiben „über die Ausleger der Schrift" von der Hand des Juan de Valdés (vgl. Art. Valdés). Man erinnerte sich auch, daß C. auf dem Konzil sich dafür ausgesprochen hatte, dem Volke Teile der h. Schrift in Übersetzung in die Hand zu geben (vgl. Reusch, a. a. O. S. 457). Ungeachtet seiner Appellation an den Papst

hielt man ihn acht Jahre in Haft. 1567 wurde er auf Befehl Pius V. nach Rom gebracht, um noch neun Jahre in Untersuchung zu bleiben. Diese Untersuchung hatte das Resultat, daß ihm zwar die Ketzereien, deren er angeklagt worden war, nicht bewiesen werden konnten, daß er sich aber durch feierliche Abschwörung von dem Verdachte reinigen mußte und nun noch fünf Jahre lang von seinem Erzbistum suspendiert bleiben sollte. 73 Jahre alt starb er am 22. Mai 1576 im Dominikanerkloster Sta. Maria sopra Minerva. Papst Gregor XIII. ließ ihm eine ehrenvolle Grabschrift setzen.

Benrath.

Cartwright, Thomas, gest. 1603. Quellen: Cooper's Athenae Cant. II, 1861, fol. 360—366 (Life of Cartwr.); Hanbury, Life of C., in Hanburys Ausgabe von Hooker's Works, 1830; B. Brook, Memoirs of C., London 1845 (mit Vorsicht zu gebrauchen; Br. ist rückhaltsloser Lobredner); ders.: Lives of the Puritans, 1813, II, S. 136 ff.; Strype, Annals of Dr. Whitgift; Dexter, Hist. of Congregationalism.; Sam. Clarke, Lives of 32 Engl. Divines, 2 ed. 1677, S. 16 ff.; Colville, Warwickshire Worthies, 92—100; 878; L. Stephens, Dict. of Nat. Biogr. IX, 226 ff., Encyclop. Britannica V, 166.

C., geb. 1535 in Hertfordshire, studierte im St. John's College, Cambridge, in dem damals vor andern die reformatorischen Gedanken Pflege fanden, mußte bei Marias Regierungsantritt, infolge seiner Weigerung, zum Katholizismus zurückzukehren, College und Universität verlassen und sah sich infolgedes gezwungen, Schreiberdienste bei einem öffentl. Sachwalter zu nehmen. Hier gewann er für die Kämpfe seines späteren Lebens juristisch-advokatorische Kenntnisse, stärkte seine dialektische Kraft durch die Teilnahme an Anklage und Verteidigung und machte sich mit dem gemeinen englischen Rechte vertraut. Bei Marias Tode nahm er mit den übrigen „Reformatoren" im Triumph wiederum von Cambridge Besitz und durchlief, bald als einer der tüchtigsten Vorkämpfer der neuen Ideen in ihrer puritanischen Färbung die Aufmerksamkeit der Universität und der Regierung auf sich ziehend, in den folgenden Jahren die herkömmlichen akademischen Ehrengrade am St. John's und Trinity College. Ein glücklicher Kanzelredner, gefürchteter Disputator, über juristische Spitzfindigkeiten ebenso sicher wie über ein gründliches Wissen verfügend, wurde er als Anwalt und Vertreter der reformatorischen, und seit 1565, nach einer gegen den bekannten J. Preston geführten Disputation vor der Königin Elisabeth, die ihm freilich ihre Gunst versagte, auch der puritanischen gegen das kirchliche Regiment der Königin gerichteten Bewegung, nicht willig, in die heftigen Kämpfe gedrängt, die in jenen Jahren die Vertreter der calvinischen Sätze von Kultus und Kirchenverfassung von der anglikanischen Theologie abdrängten. Infolge mehrerer leidenschaftlicher Predigten, die C. gegen die bestehenden kultischen Mißstände gehalten, kam es zuerst im St. John's, dann im Trinity College zu Demonstrationen von hunderten von Studenten, und von da an traten, in der Regel von C. ausgehend, an der Universität Fragen in die Öffentlichkeit, die die gesamte Organisation des Elisabethschen Kirchentums ernst bedrohten.

Um den Gehässigkeiten, vielleicht auch den Gefahren dieser Kämpfe zu entgehen, ging C. nach Irland, wo sein Studien- und Gesinnungsgenosse Adam Loftus, Erzbischof von Dublin, ihm das Erzbistum Armagh vergeblich in die Hand zu spielen versuchte. Nach Cambridge zurückgekehrt, wurde C. 1569 mit der Lady Margaret Professur betraut, die ihm Kanzel und Katheder der Universität zur Verfügung stellte. Mit glänzender Beredtsamkeit wies er in der zumeist bis auf den letzten Platz gefüllten Universitätskirche (St. Mary's) gegen seinen Vorgesetzten Dr. Whitgift die Unhaltbarkeit der königlich englischen Theologie nach mittels fortlaufender Vergleiche der urchristlichen Organisation mit der hierarchischen Kirchenform (Wahl der Geistlichen, Rechte und Grade der Bischöfe, Deans, Canons u. s. w.), für die er auf die Eingangskapitel der AG. sich berief. Die Antwort Whitgifts, der 1570 Vizekanzler der Universität geworden, war die Absetzung C.s von seiner Professur und die abermalige Vertreibung aus dem College.

Infolgedes ging C. nach Genf zu Beza, wurde aber bald (Nov. 1572) von seinen Freunden, die mit der Admonition to the Parliament inzwischen den offenen Kampf gegen den anglikanischen Hierarchismus zu gunsten der presbyterianischen Verfassungsform aufgenommen hatten, nach England zurückgerufen und nahm sofort das Werk der beiden Verfasser der „Vorstellung", die ins Gefängnis gelegt waren, durch Abfassung einer Second Admonition to the Parliament und weiterer Streitschriften in der Verfassungs- und Kultusfrage auf; mit solcher Heftigkeit, daß die Regierung nunmehr auch gegen ihn einen Haftbefehl erließ, dessen Wirkung er durch abermalige Flucht auf den Kontinent vereitelte.

Als Pastor der englischen Gemeinde in Antwerpen und Middelburgh (1574—76) wandte er sich von neuem gegen die von Dr. Whitgift veröffentlichten Verteidigungen (Defense of the eccles. Regiment in England defaced by T. C. und Defense of the Answere to the Admonition, beide 1574) der staatskirchlichen Praxis mit der Replie of Th. Cartwright agaynst Dr. Whitgiftes Second answer touching the Churche Discipline, 1575 und The Rest of the second Replie 1577. Diese beiden Schriften versuchen eine prinzipielle Begründung der einander gegenüberstehenden Anschauungen und haben dadurch der reformatorischen Bewegung in England die bekannte Doppelrichtung, die presbyterianische und bischöfliche, gegeben. Die puritanische Forderung, daß die Kirche in Lehre, Zucht und Verfassung ihr Maß an der Bibel habe, wird von C. in 6 Sätzen begründet, um die in der Folgezeit aller Kampf der Parteien ging: 1. Name und Amt der Erzbischöfe und Archidiakonen sind zu beseitigen; 2. die Amtsverrichtungen der rechten Diener, d. h. der Bischöfe und Diakonen, sind in der apostolischen Organisation gegeben: die Bischöfe dienen am Wort, die Diakonen den Armen; 3. das Kirchenregiment wird nicht den bischöflichen Kanzlern und Räten, sondern den Pfarrern und Ältesten der Gemeinde anvertraut; 4. jeder Pfarrer hat die Pflege einer besonderen Gemeinde, nicht mehrerer; 5. um das Kirchenamt findet keine Bewerbung statt, und 6. die Pfarrer werden nicht vom Bischof ernannt, sondern von der Gemeinde öffentlich gewählt. — Dies waren die Sätze, mit denen C., damals Führer des englischen Presbyterianismus, die Grundlagen der puritanischen Christentumsidee legte, die das religiöse Leben und Kämpfen Englands jahrhundertelang beherrscht haben. C. wurde ihr Herold, und dies ist seine kirchengeschichtliche Bedeutung. In dieser ersten Kampfzeit bedeutet sein Name das puritanische Prinzip.

Aus seiner Verbannung heraus verschärfte und verbitterte er diese Erörterungen durch die Übersetzung der Disciplina Ecclesiastica von W. Travers, die 1574 u. d. T.: Declaration of Ecclesiasticall Discipline owt off the Word off God and off the Decininge off the Church off England from the same erschien. Eine Streitschrift, die er auf Veranlassung seiner Beschützer, der Earls von Warwick und von Leicester und Lord Burleighs gegen die Rheimser Bibelübersetzung entwarf, fiel so scharf aus, daß ihr Druck namentlich auf Erzbischof Whitgifts Betreiben nicht zu stande kam: erst ein Jahr vor seinem Tode wurde der Druck der Answere to the Preface of the Rhemish Test. durchgesetzt, und 15 Jahre nach seinem Tode, 1618, erschien das ganze Werk: A Confutation of the Rhemish Translation, Glosses and Annotations on the New Test., so farre as they containe Manifest Impieties etc., ein Werk von über 800 Seiten, in Leyden.

Nachdem er 1582 eine Professur in St. Andrews abgelehnt, kehrte er, ohne die erbetene Erlaubnis der Königin, unter Leicesters Schutze 1585 nach England zurück, wurde von Bischof Ailmer von London festgenommen, durch den Einfluß seiner mächtigen Freunde aus dem Kerker befreit und fand an einem Hospital in Warwick Anstellung. Durch die überstandene Verfolgung nicht geschreckt, griff er auch von hier aus, während er seine Muße alttestamentlichen Studien zuwendete, in die in Haß und Bitterkeit getauchten Tagesfragen ein. Seinem arbeitsfreudigen Geiste genügte der Hospitaldienst nicht; er predigte, wo er konnte, in den Stadt- und Landkirchen und soll damals als erster in der Staatskirche die Praxis des ex tempore-Gebets eingeführt haben.

Der puritanischen Bewegung, die mit der Gründung eines Presbyteriums in Wandworth (1572) die Scheidung von der „Prälatenkirche" in die Wege zu leiten begonnen hatte, wandte er seine Kraft immer rückhaltsloser zu, trat für die Einführung puritanischer Andachtsübungen im ganzen Königreiche ein und gab (mit W. Travers) der entstehenden Kirche ihre Organisation in der Holy Discipline, die auf einer Synode sämtlicher classes zu Cambridge (1588) Annahme und die Unterschrift von 500 Geistlichen fand. Die gegnerische Partei, an der Spitze Whitgift, der bis an sein Ende C.s erbitterter Gegner blieb, suchte das Buch mit allen Mitteln zu unterdrücken. Indessen entgingen einige Abzüge dem Verderben; eine von C. bearbeitete Ausgabe wurde 1644 vom Langen Parlamente veröffentlicht u. d. T.: A Directory of Church Government anciently contented for, and as farre as the Times would suffer, practised by the First Nonconformists. Found in the study of . . . . Mr. Th. C. after his decease and reserved to be published for such a time as this.

Den Quertreibereien indessen, die von den Brownisten und den Martin Marprälaten in die Auseinandersetzungen zwischen Presbyterianern und Staatskirchlichen eingetragen wurden, trat C. mit Energie entgegen. Seinen biblischen Bestrebungen, dem

„Wege der Aufrichtigkeit", entsprach nicht der leidenschaftliche Haß und Hohn, mit dem die Marprälatenpartei kämpfte; aber es lag auf der politischen Linie seiner staatskirchlichen Gegner, das Odium der ungezügelten Schwärmer auf die Puritaner unter C. zu werfen. Noch einmal wurde er vor die High Commission gefordert (1590), mit mehreren Freunden verhaftet und nach einer erneuten, aber ergebnislosen Untersuchung vor der Sternkammer (1592) durch den Einfluß seiner Freunde, denen diesmal auch König Jakob seine Hand lieh, aus dem Gefängnis gegen das Versprechen, fortan Ruhe zu halten, befreit. Aber seine Gesundheit war durch Verfolgung und Haft gebrochen. Von 1595—98 lebte er in Guernsey bei dem Gouverneur der Insel, seinem Freunde, und starb im Frieden und von den Seinen als Streiter Gottes und der Bibel hochverehrt, in seinem geliebten Hospital in Warwick am 27. Dezember 1603.

Die von ihm vertretene puritanisch-presbyterianische Idee war eine der kräftigsten des in der Reformation erneuerten englischen Volksgeistes. Ihr religiöses und staatliches Recht hat sie sich in dem auf C.s Tod folgenden Halbjahrhundert erstritten. Er selbst hat ihre Keime gelegt und an ihre freie Gestaltung die Arbeit seines Lebens gesetzt. Ihr auch einen organischen Abschluß zu geben ist ihm versagt geblieben. Manche seiner Sätze haben sich als unhaltbar erwiesen; seine impulsive Natur verleitete ihn in der Hitze des Streits zu Anschauungen, die nicht das Ergebnis gesunden Urteils und maßvoller Überlegung waren. Auch mangelte ihm je und dann die Selbstbeherrschung und innere Klarheit, über die ein Parteiführer verfügen muß. Den auseinanderstrebenden puritanischen Gedanken seiner Zeit aber gab er System und Methode. Sein Reformideal ging im wesentlichen auf die presbyterianischen Formen der Organisation und Zucht; auch die bürgerliche Gewalt habe sich diesen Formen anzupassen. Die abweichende kirchenregimentliche Weise sah er als unberechtigt und unerträglich an. Seine Angriffe im einzelnen richteten sich gegen die hierarchische Gliederung, den amtlichen Eid, das kultische Ceremonienwesen, die Gewalten der kirchlichen Gerichtshöfe in Sachen der Amtsenthebung und der Exkommunikation. Diese Gedanken, die er mit tüchtiger Bibelkenntnis, philologischer Gelehrsamkeit und origineller Schlagfertigkeit vertrat, haben ihn zum Vater des englischen Presbyterianismus gemacht; mit ihnen legte er breit und tief die Grundlagen für eine Form des religiösen Denkens, die noch jetzt unter den englisch redenden Völkern in Kraft fortdauert.

C.s Schriften: außer den im Texte genannten verdienen erwähnt zu werden: A Catechisme, 1611; A Treatise on the Christian Religion, ed. W. Bradshaw, 1616; Harmonia Evangelica, Amsterdam, 1627; Commentaria practica in totam historiam evangelicam, 3 voll. 1630. **Rudolf Buddensieg.**

Casas s. Las Casas.

Caselius, Johannes, gest. 1613. — Vgl. Jakob Burckhardt, Epistola de Caselii erga bonas literas meritis eiusque lucubrationum editione (Wolfenbüttel 1707, 66 S. 4°); Draesfeld, Opus epistolicum Jo. Caselii (Frankf. 1687, enthält Briefe des C.) Commercium lit. clarorum virorum e museo Rud. Aug. Noltenii (Br. 1737); diese Sammlung enthält fast nur Caseliana; P. Victorii Epp. ad Germanos missar. libri III ed. Caselius (Rost. 1504); Clar. Italorum et Germanorum epp. ad Victor. ed. Bandin (Flor. 1758, 60; 2 tomi); Jos. Scaligeri Epp. (Lugd. Bat. 1627) 556 ss.; E. Henke, Calixt I; Klippel, Deutsche Lebens- und Charakterbilder I; Lösch, Mylius u. Johann Albrecht I. von Mecklenburg (Schwerin 1853); Krabbe, Die Universität Rostock, 718 ff.; H. Kämmel, Artikel „Caselius" in der AdB IV (1876), 40 ff. Zahlreiche andere Nachrichten in den Werken zur niedersächsischen Geschichte und Kirchengeschichte z. B. in der Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächs. Kirchengeschichte herausgegeben von Kayser II. Jahrgang (1897, Wolfenbüttel Limbach). Am ausführlichsten hat sich bis jetzt Henke a. a. O. mit C. beschäftigt.

C. ward aus dem niederländischen Geschlechte derer von Chessel, welches um der Verfolgungen der Protestanten willen ausgewandert war, in Göttingen, wo sein Vater Matthias Bracht von Chessel als Lehrer Zuflucht gefunden hatte, im Jahre 1533 geboren und auf den Schulen in Gandersheim unter Christoph Noricus und in Nordhausen unter Basilius Faber und Michael Neander vortrefflich in den alten Sprachen unterrichtet. Dann wurde er in Wittenberg Melanchthons und in Leipzig Joachim Camerarius' Schüler, und erhielt von diesem die Richtung, welche über sein Leben entschied; er wurde einer der ausgezeichnetsten unter allen deutschen Humanisten, „der späteste und vollendetste Vertreter der alten Schule", von Josef Scaliger insbesondere als elegantester Latinist anerkannt; aber da er seinen Lehrer Melanchthon um mehr als

50 Jahre überlebte, so kam er bei der zunehmenden Abwendung der lutherischen Theologen von seinen Studien, trotz aller Anerkennung in der Ferne, dennoch in seiner nächsten Umgebung in eine immer mehr vereinzelte und einflußlose Stellung. Doch dies erst in seinen späteren Jahren. Nach seiner Studienzeit in Deutschland ward seine Bildung noch in mehrjährigem Aufenthalt in Italien zuerst (1560—1563) durch die beiden Träger „des reichsten Wissens vollendet, das die Philologie Italiens im 16. Jahrhundert besaß", durch den Kritiker Petrus Vittorius in Florenz, „den ersten, der mit diplomatischer Genauigkeit Handschriften verglich und Texte berichtigte", den Beförderer einer quellenmäßigen Kenntnis der aristotelischen Philosophie und der alten Rhetorik, und durch den Archäologen Karl Sigonius in Bologna, am letzteren Orte auch durch das Studium der Rechte. Bei einem zweiten Aufenthalte in Italien konnte C. auch die Würde eines Doktors der Rechte in Pisa 1566 erwerben, und war damals schon so bekannt, daß ihn im Jahre 1567 der Kaiser Maximilian in den Adelstand erhob. Schon früher hatte Herzog Johann Albrecht von Mecklenburg ihn lieb gewonnen und im Jahre 1563 nach Rostock berufen, wohin er auch von der zweiten italienischen Reise, sowie nachher nach längerem Aufenthalte am Hofe des Herzogs (1570—1574) zur Erziehung seiner beiden Prinzen zurückkehrte, und wo er bis 1589 blieb. Sehnsüchtig sah er später auf diesen Frieden seines Lebens in Rostock zurück, „ubi nihil inimicitiarum, nulla odia, vix inter unum atque alterum aliquid simultatis" (Commerc. lit. clarorum virorum e museo Rud. Aug. Noltenii [Br. 1737] S. 58). Doch schon 1575 wollte ihn Herzog Julius als Lehrer auf der neuen Universität, welche er damals zu Helmstädt gründete, und zugleich als Erzieher seines Erbprinzen Heinrich Julius (geb. 1574) anstellen; Caselius glaubte aber, die geforderte Verpflichtungsformel auf das Corpus doctrinae nicht unterschreiben zu können, so blieb er damals noch in Rostock (das Weitere aus den Konsistorialakten bei Henke, Calixtus Bd I, S. 50). Erst als 14 Jahre später Heinrich Julius selbst zur Regierung kam, und vielseitig gebildet wie er selbst war, nun auch die Stiftung seines Vaters den fast schon überall ungern gesehenen Humanisten zum Asyle öffnete, da ward vor allen auch Caselius, und wahrscheinlich ohne die frühere Zumutung einer sehr bindenden Glaubensverpflichtung, nach Helmstädt berufen. Auch fehlte es ihm in den 25 Jahren, welche er dort noch verlebte, nicht an dem Schutz des Herzogs und nicht an Anerkennung und Einfluß bei dem besten Teil seiner jüngeren Kollegen in allen Fakultäten, wie ihm auch sein europäischer Ruhm schon durch die Bewunderung und Anhänglichkeit von Männern wie Joseph Scaliger und Isaak Casaubonus (Victorius, Sigonius und Muret waren 1584 und 1585 gestorben) gesichert und unter Anfechtungen in der Nähe sein Trost blieb. Aber solche Anfeindungen blieben schon deshalb nicht aus, da dies Aufkommen der Melanchthonianer und Humanisten in Helmstädt ebensoviel Abbruch war für das unter Herzog Julius zuletzt unverkürzte Ansehen der strengen lutherischen Theologenpartei am Hofe und auf der Universität, und einiger mit ihnen verbundener Anhänger derjenigen Opposition, die sich auf Petrus Ramus gegen die herkömmliche Ausdehnung und Schätzung der klassischen und philosophischen Studien berief. Durchaus nicht als Neuerer und losgerissen von Überlieferung stand Caselius solchen Gegnern entgegen: ihren theologischen Anforderungen in Beziehung auf neue Bekenntnisse hatte er, der Freund der gebildesten Altertumsforscher in allen Regionen der abendländischen Kirche, freilich nur ein offiziöses Stillschweigen und ein ironisches Einräumen der eigenen Inkonsequenz entgegenzusetzen; aber das Abmahnen der Ramisten von fleißigem und gründlichem Studium der Alten schien ihm auch dann Verführung der Jugend und Beförderung der schon ohnedies hereinbrechenden Barbarei, wenn es sich auch mit christlich lautenden Besorgnissen vor dem heidnischen Inhalt der alten Dichter und Philosophen verband und verteidigte. „Dedi semper operam, schreibt er noch 1597 seinem gelehrten Herzoge, et in id incumbo hodie, ne somnia quaedam mea vulgo venditem, sed quae a priscis sapientibus acceperim — depromam in usus publicos", und die Schriften der Kirchenväter waren davon nicht ausgeschlossen. Aber gerade im nächsten Jahre 1598 trat sein theologischer Kollege Daniel Hoffmann hervor mit seinen propositiones de Deo et Christi tum persona tum officio, asserentes puriorem confessionem D. Lutheri faeces scholasticas expurgantis, oppositae Pontificiis et omnibus cauponantibus verbum Dei, in welchen die Behauptung der Schädlichkeit jedes Gebrauchs der Vernunft und der Philosophie in der Theologie und der Unvereinbarkeit natürlicher und geoffenbarter Wahrheit der Ausbruch wohl nicht nur eines „Eifers um Gotteswillen, aber mit Unverstand", sondern auch eines angesammelten

Widerwillens gegen die Caselianos und ihren Einfluß auf die Studierenden war. Mit gewohnter Scheu vor theologischem Streit richtete Caselius mündliche Vorstellungen und nacheinander vier kurze Briefe an Hoffmann, worin er ihm mit zurückgehaltenem Spott nur zu einer die Sache beilegenden Genugthuung gegen das gekränkte philosophische Lehramt zu bestimmen suchte, nämlich zu der Erklärung: „bonas literas et logicen et philosophiam ecclesiae et sacrarum literarum cultoribus esse ornamento, utiles et necessarias", und als dies vergeblich war, und Hoffmann vielmehr sich selbst noch zu immer stärkeren Verwerfungsurteilen weiter führen ließ, da nahm die philosophische Fakultät dies als einen Angriff auf ihre ganze Existenz, gründete in diesem Sinne eine Anklage beim Herzoge darauf, und dieser verurteilte nun Hoffmann zuletzt zur Abbitte an Caselius und zur Entfernung aus Helmstädt. Allein auch dagegen blieb eine Gegenwirkung der Partei Hoffmanns nicht aus; einige Jahre nachher ward dieser in Helmstädt wieder eingesetzt (Zur Gesch. und Lit. des Hoffmannschen Streites einige Beiträge in Henke, Calixtus I, S. 69—73 u. 247—252). Caselius' letzte Jahre, während welcher der Herzog fern von seinem Lande sich seiner nicht immer annehmen konnte und andere für sich regieren lassen mußte, waren kein otium cum dignitate, sondern eine äußere und innere Bedrängnis, welche er freilich wohl etwas zu allgemein, doch nicht ganz ohne Grund, als ein Zeichen hereinbrechender Barbarei überhaupt beurteilte, und worin ihm dann seine oft gepriesene und verwirklichte aristotelische εὐτραπελία kaum noch möglich, und nur in dem Wohlgefallen an Schülern wie der junge Schleswiger Georg Calixtus oder in dem Zuspruch von Freunden aus der Ferne noch etwas Erfreuliches übrig war. Er starb, 80 Jahre alt, am 9. April 1613.

Caselius' zahlreiche Schriften sind nicht gesammelt und noch nicht einmal alle herausgegeben, und wenn der Grund davon auch der sein wird, daß Sinn für schöne Form und Darstellung, für die geistreiche Feinheit und die römische Eleganz, welche sie alle auszeichnet, seit dem 17. Jahrhundert nicht mehr sehr allgemein in Deutschland verbreitet geblieben ist, so hat sich das Hereinbrechen der Barbarei, welche er beklagt, insofern auch an ihm selbst erfüllt. Sie bezogen sich nicht nur auf griechische Schriftsteller, alte Grammatik, Hermeneutik und Rhetorik, sondern auch auf Pädagogik und Politik, welche letztere zuerst von der römischen Rechtswissenschaft getrennt zu haben ihm von einem noch vielseitigern helmstädtischen Gelehrten (H. Conring) nachgerühmt ist.

(E. Henke †) P. Tschackert.

Caspari, Carl Paul, gest. 1892. — Ueber C. P. Caspari: Nordisk Conversationslexikon; Brödrene Salmonsens store illustrerede Conversationslexikon for Norden (von J. B. Halvoden); 76. Aarsberetning for det norske Bibelselskab (p. 78 von Th. B. G. Odland). Ueber seine Schriften: C. A. Langes Norsk Forfatterlexikon Christiania 1863; J. B. Halvorsens Norsk Forfatterlexikon II. Chra. 1888.

Es giebt sehr wenige Leute, denen es in ihrem Beruf gelungen ist, so viel Segen zu wirken wie Professor Caspari an der Universität zu Christiania. Das alte Königreich Norwegen, bis 1814 mit Dänemark zu einem Gesamtstaat vereinigt, obwohl mit vielen selbstständigen Institutionen (eigenes Heer, eigene bürgerliche und kirchliche Gesetze u. s. w.), wurde im genannten Jahre als selbstständiger Staat mit Schweden verbunden und hat nach seiner Konstitution nur den König sowie Krieg und Frieden mit Schweden gemein. Es bekam im Jahre 1811 seine Universität. Früher hatte es mit Dänemark die Universität zu Kopenhagen gemeinsam gehabt. Die neuerrichtete Universität zu Christiania fing ihre Wirksamkeit 1813 an. Die ersten Professoren der Theologie, Hersleb und Stenersen, waren fromme tüchtige Männer, welche sich vom Rationalismus jener Zeit emanzipiert hatten. Herslebs († 1836) größere und kleinere biblische Geschichte für die Schulen wurde viel gebraucht. Stenersen († 1835) gab eine Kirchengeschichte, ein Leben Luthers (Udsigt over Luthers Liv og Virksomhed) — beide in zwei Auflagen erschienen — und Epistolae paulinae heraus. Aber ihre Namen als Männer der Wissenschaft waren kaum über die Grenzen ihres Vaterlandes hinaus bekannt. Noch weniger war dies der Fall bei ihren nächsten Nachfolgern Chr. Keyser, J. Kaurin und J. Dietrichson. Die beiden ersten gingen nach kurzer Zeit in praktische Predigerwirksamkeit über. J. Kaurin wurde später Bischof zu Bergen († 1863). Erst als C. seine Stellung als Lehrer im Jahre 1847 antrat, fing die theologisch-wissenschaftliche Wirksamkeit in Norwegen an.

C. wurde am 8. Februar 1814 in Dessau von jüdischen Eltern, Kaufmann Josef C. und Frau Rebekka geb. Schwabe, geboren. Sechs Jahre alt wurde er in die jüdische

Schule der Stadt geschickt; er wurde gleich im Hebräischen unterrichtet und konnte nach Verlauf von zwei Jahren die Bücher Mose durchlesen; diese Lektion wurde bis zu seinem vierzehnten Jahr immer von neuem wiederholt, die letzten zwei Jahre auch mit rabbinischen Kommentaren.

Der Wunsch des Vaters war ursprünglich gewesen, daß der Sohn sich zum Kaufmann ausbilden sollte; da der Knabe aber zum Handel Unlust zeigte und seine ganze Lust auf das Studieren gerichtet war, wurde er in das Gymnasium geschickt. In dieser Schule waren es besonders die klassischen Sprachen, Lateinisch und Griechisch, welche seinen feurigen Geist fesselten, so daß es gleich bestimmt wurde, daß er sich den Studien widmen sollte. Die gründliche Bekanntschaft mit dem Hebräischen, die er in der jüdischen Schule erworben hatte, bewirkte, daß er sich den Studien der Orientalia hingab. Nach vierjährigem Aufenthalt in der Schule und einjährigem Privatstudium, ging er 1834, zwanzig Jahre alt, auf die Universität zu Leipzig und fing hier an unter Leitung des berühmten Orientalisten, Prof. Fleischer, Arabisch und Persisch zu studieren; er war der älteste Schüler dieses Gelehrten und zwei Jahre lang sein Amanuensis.

Der junge C. betrieb seine gelehrten Studien zum Teil für sich, zum Teil in Gemeinschaft mit anderen Orientalisten. Der Rationalismus hatte bewirkt, daß der Unterschied zwischen Judentum und Christentum in Beziehung auf das Alte Testament fast ausgetilgt war. Zwar eiferte C. als ein junger Hebräer aus den Hebräern (Phi 3, 5) für das väterliche Gesetz (Ga 1, 14). Aber vom Rationalismus war auch er nicht unberührt. Voll von Pflichtgefühl versuchte er ein Wort des Philosophen Kant sich zur Lebensregel zu machen, er hatte es auf seinen Arbeitstisch geschrieben: Du kannst, denn du sollst. Er dachte, was die Pflicht geboten hat, müsse auch dem Menschen möglich sein; aber er mußte gleich empfinden, daß die Kraft zu schwach war.

Zwei Erinnerungen aus seiner Kinderzeit und früheren Jugend zeugen von seiner Empfindung für die Sünde und die Heiligkeit des Gesetzes. Als ern och ein kleiner Knabe war, kam ihm der Wunsch: Möchte ich in Wasser getaucht und ganz und gar rein werden! Was er damals nicht ahnte, sollte einmal in der heiligen Taufe geschehen. Ein anderes Mal, da er abends in der Synagoge saß, bekam er einen starken Eindruck davon, wie groß es sei, das ganze Leben der Erfüllung des Gesetzes zu widmen; seine Seele wurde mit einer ahnungsvollen Vorstellung von der Heiligkeit des Gesetzes erfüllt; das waren aber nur schnell vorübergehende Stimmungen. Er war in der rationalistischen Vorstellung befangen, daß er seinem Gewissen Genüge leisten könnte.

Einige theologische Studenten, mit welchen C. damals Verkehr hatte, bemühten sich seine Gedanken auf das Christentum zu leiten. Besonders versuchte das sein späterer Freund, der berühmte Prof. Franz Delitzsch, damals Student. Er sprach mit C. von der eigenen Gerechtigkeit und von der Unfähigkeit der Menschen Gutes zu thun; aber hier wurde ein wunder Punkt berührt. Jedes Gespräch dieser Art war ihm widrig; er sagte selbst später: Ich war noch nicht durch das Gesetz reif geworden. Ein innerer Kampf in ihm hatte jedoch schon angefangen; sein Herz sollte für das Evangelium reif werden.

Obwohl in einem christlichen Lande geboren, hatte C., bevor er nach Leipzig kam, das Evangelium nicht kennen gelernt und nicht ein Wort im Neuen Testament gelesen. Ein Freund und Studiengenosse, Carl Graul, später Vorsteher der Missionsschule zu Leipzig, machte ihn mit dem Neuen Testament bekannt, und die erste Stelle, die ihm vor Augen kam, war eine Stelle in der Apostelgeschichte, wo die Verfolgung des Paulus von seiten der Juden dargestellt ist; die Schilderung der Juden in der Apostelgeschichte schien ihm so korrekt zu sein, daß sie auf ihn einen unauslöschlichen Eindruck machte. Bei Lesung der vier Evangelien, besonders des Evangeliums Johannis, kam er zu einem ganz neuen Licht.

So waren C. die Augen für die Person des Heilands aufgethan worden, und er wurde dessen gewiß gemacht, daß alle Weissagungen der Propheten vom Messias in Jesus von Nazaret erfüllt worden waren. Er suchte nun weitere Unterweisung bei Dr. Wolff, Prediger an der Peterskirche in Leipzig, und wurde unter die Katechumenen eingeschrieben, um Unterricht im Christentum und Vorbereitung zur Taufe zu empfangen. Nach Beendigung dieser Vorbereitung wurde er, 24 Jahre alt, zu Pfingsten 1838 in der Kirche des Dorfes Groß-Städteln unweit von Leipzig vom Pastor Zehme, einem Schwager des Dr. Wollff und Schwiegervater des berühmten Professors Constantin von Tischendorf, getauft. Von demselben Prediger war neun Jahre früher Professor Dr. Fr. A. Philippi getauft worden, und später wurden auch von ihm beide Geschwister

C.s getauft. So war durch Gottes Gnade dieser Sohn Israels nach dem Fleisch auch ein Sohn Israels nach dem Geiste geworden.

Es war natürlich, daß C. mit seiner gründlichen Kenntnis der Orientalia, seiner von Kind auf gepflegten Vertrautheit mit dem Hebräischen und seiner Liebe zu seinem Volk sich dem Studien der alttestamentlichen Exegese widmete. Mit Empfehlung von Prof. A. Tholuck in Halle ging er nach Berlin, wo er zwei Jahre unter Leitung des Prof. Hengstenberg studierte, mit welchem er in guter Eintracht und Freundschaft lebte. Nach Leipzig zurückgekommen, suchte er dort sich als Privatdozent zu habilitieren; aber sein alter Freund Franz Delitzsch kam ihm zuvor, und C. mußte damals als privatisierender Gelehrter mit Privatunterricht in Exegese und Sprachen, Korrekturlesen und litterarischen Arbeiten sein Brot verdienen. Im Jahre 1838 gab er als erste Frucht seiner Studien im Arabischen Borhaneddini es Sernudji Enchiridion studiosi . . ., bevorwortet von Prof. H. O. Fleischer, in Leipzig heraus. 1842 erschien in Leipzig sein Kommentar des Propheten Obadja. In den Jahren 1844—48 erschien in Leipzig seine Grammatica Arabica I, II, später deutsch herausgegeben 1859, 1866 und 1876 in Leipzig, letzte Ausgabe bearbeitet von August Müller, in englischer Übersetzung in zwei Auflagen in London 1862 und 1874—75 und in französischer Übersetzung 1879 bis 80 in Brüssel.

Vom Jahre 1841 bis 1857 schrieb er eine lange Reihe historisch-kritischer Abhandlungen und Anzeigen in Rudelbachs u. Guerickes „Zeitschrift für gesammte Luth. Theologie und Kirche“.

Im Jahre 1842 disputierte er, um den Doktorgrad in der philosophischen Fakultät zu erlangen, und wurde Mitglied der „Historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig. 1844 wurde er von der Universität zu Königsberg honoris causa zum Licentiaten der Theologie kreiert. Damals bekam er auch von dieser Universität den Ruf zum außerordentlichen Professor als Hävernicks Nachfolger. Sein früherer Lehrer Prof. Hengstenberg suchte ihn zu bewegen, diesen Ruf anzunehmen. Aber als strenger Lutheraner weigerte C. sich, weil gewisse Verpflichtungen in Beziehung auf die preußische unierte Kirche damit verbunden waren, welche C. nicht gefielen. Er mußte sich noch einige Jahre mit Korrekturlesen, Privatunterricht &c. oft ziemlich kümmerlich unterhalten.

Im Jahre 1847 bekam er aufs neue einen ähnlichen Ruf aus einem Lande, welches ihm bisher fast eine terra incognita gewesen war. Ein junger norwegischer Theologe Gisle Johnson, C.s späterer Freund und Kollege, war in den Jahren 1846—47 in Deutschland auf einer Studienreise. Als er in Berlin Prof. Hengstenberg nach einem tüchtigen Theologen fragte, welcher einen vakanten Platz an der Universität zu Christiania nach Chr. Keyser einnehmen könnte, lenkte Hengstenberg seine Aufmerksamkeit auf Dr. Caspari.

Johnson wendete sich nun an C. mit dem Vorschlag, daß er sich für den vakanten Lehrstuhl in Norwegen melden möchte. Anfangs schien es C. etwas abenteuerlich, sich in ein so wildfremdes Land mit einer ihm ganz unbekannten Sprache zu begeben; es schien ihm sehr schwierig, in seinem Alter eine so fremde Sprache zu lernen. Doch nach näheren Überlegungen besiegte er diese Bedenken und bewarb sich um den Lehrstuhl. Wegen desselben waren bereits Unterhandlungen von der norwegischen Behörde mit dem dänischen Theologen L. Helveg gepflogen worden; dieser trat jedoch, als C. sich meldete, zurück.

C. erhielt alsbald einen vorläufigen Ruf als Lektor, kam nach Christiania im Oktober 1847 und fing gleich an, die Landessprache zu lernen. Es gelang ihm, dank seines vortrefflichen Sprachtalentes, schon von Anfang des Jahres 1848 an Vorlesungen zu halten. Und so wurde Norwegen sein neues Vaterland. Schon am 29. Juni 1848 wurde er als Lektor, am 7. Mai 1857 als Professor fest angestellt und zwar gleich mit erhöhtem Gehalt. Er lebte und wirkte in Norwegen 44 Jahre. Sein erstes Vaterland suchte mehrmals ihn zurückzuziehen. Im Jahr 1850 bekam er einen Ruf als Professor nach Rostock, 1856 nach Dorpat, 1857 und abermals 1867 nach Erlangen, das letzte Mal an Franz Delitzschs Stelle. Aber er war in Norwegen einheimisch geworden und weigerte sich dieses Land zu verlassen. Im Jahre 1860 wurde er honoris causa von der Universität zu Erlangen zum Doctor Theologiae kreiert.

C.s Berufsthätigkeit war besonders seine Arbeit an der Universität. Er hielt Vorlesungen für Studierende über verschiedene alttestamentliche Gegenstände, erklärte die Genesis, die Psalmen, den Propheten Jesaia, Micha, Jonas, Joel und Maleachi und las über Einleitung des Alten Testaments. Auch erklärte er das Evangelium

des Matthäus und den Hebräerbrief, hielt Vorlesungen über die synoptischen Evangelien u. s. w. Als alttestamentlicher Exeget und Apologet war er ein Schüler Hengstenbergs. Seine Vorlesungen waren lebhaft, gründlich, feurig, geistreich, von lebendigem Christenglauben getragen. Er hielt auch oft populäre Vorlesungen für einen weiteren Kreis von Zuhörern über verschiedene alttestamentliche Stücke.

C.s große Gelehrsamkeit in den Orientalia und dem Hebräischen wurde auch weiter benutzt. In Norwegen wie in Dänemark gebrauchte man eine Bibelübersetzung, die von den Bischof H. P. Resen 1607 besorgt war, mit nur wenigen kleinen Verbesserungen. Die Norwegische Bibelgesellschaft gedachte 1842 eine neue Bibelübersetzung zu besorgen. Diese Arbeit wurde dann später ausgeführt unter Leitung von C. und Mitwirkung seines Freundes G. Johnson, D. C. Thistedahls und J. Kaurins. Das ganze AT. wurde zum 75. Jahresfest der Bibelgesellschaft 26. Mai 1891 vollendet (s. d. A. Bibelübersetzungen Bd III S. 149, 10 ff.).

Neben seiner Thätigkeit an der Universität und der Bibelübersetzung betrieb C. auch eine sehr reichhaltige schriftstellerische Wirksamkeit zum Teil in deutscher zum Teil in dänisch-norwegischer Sprache.

Ein Teil seiner Schriften dient der Wissenschaft, welcher er sich ursprünglich gewidmet hatte, namentlich der Verdolmetschung, Erforschung und Verteidigung des AT.s. Hierzu gehören: die obenbesprochenen Werke: Der Prophet Obadja ausgelegt. Leipzig 1842. Beiträge zur Einleitung in das Buch Jesaia und zur Geschichte der jesaianischen Zeit, Berlin 1848. Über den syrisch-ephraimitischen Krieg unter Jotham und Ahas. Ein Beitrag zur Geschichte Israels in der assyrischen Zeit und zu den Fragen über die Glaubenswürdigkeit der Chronik und den Plan des Jesaia (Universitätsprogramm), Christiania 1849. — Über Micha den Morasthiten und seine prophetische Schrift. Ein monographischer Beitrag zur Geschichte des alttestamentlichen Schriftthums und zur Auslegung des Buches Michas (Universitätsprogr.) Christ. 1851—52. — Commentar til de 12 förste Capitler af Propheten Jesaia. 1. Halvdel Cap. 1—6, Christiania 1858—67 (2. Hälfte erschien nicht). Auch folgende populäre Schriften mögen hier erwähnt werden: Zur Einführung in das Buch Daniel, Leipzig 1869. — Abrahams Kaldelse og Abraham og Melchizedek. Af populäre Foreläsninger over 1. Mosebog (in 2 Auflagen), Christiania 1872 und 1876. — Abrahams Prövelse og Jakobs Kamp. Af populäre Foreläsninger over Patriarchernes Historie i 1. Mosebog (in 3 Auflagen) Christiania 1871, 1872 und 1876. — Populäre Foredrag over Bogen Daniel udgivne af Pastor Storjohann, Christiania 1877 (die oben besprochene Zur Einführung). — Bibelske Afhandlinger, Christiania 1884. Mit Porträt des Verfassers. (Inhalt: 11 Stücke über den Propheten Jona, Jesaia, die Zeit des Manasse, den Propheten Jeremia, die Psalmen 49, 130 u. s. w.).

Die meisten dieser populären Schriften erschienen zuerst in „Lutherske Kirketidende“ oder in „Luthersk Ugeskrift“, hauptsächlich aber in „Theologisk Tidskrift for den evangelisk-lutherske Kirke i Norge“.

Diese Zeitschrift wurde von C. und seinem Freund G. Johnson gegründet 1857 mit Neh 4, 17 als Motto. Sie erschien im allgemeinen mit einen Band jährlich bis kurz vor dem Tode C.s, und der größte Teil des Inhalts war aus ihrer Feder geflossen.

Noch kann hier genannt werden: Den gammeltestamentlige Skrifts Historie. Med Forfatterens Tilladelse aftrykt efter hans Foreläsninger (Christ. 1881).

Wie sein Lehrer Prof. Hengstenberg war C. voll überzeugt von der Echtheit und Integrität der alttestamentlichen Schriften. Es war ihm sehr betrübend, daß sein Freund Franz Delitzsch in seiner späteren Zeit der modernen Kritik viele Zugeständnisse gemacht hatte. Mit seiner gründlichen Gelehrsamkeit und tiefen Kenntnis des AT.s hätte C. gewiß der modernen Kritik gewaltige Schläge beibringen können, wenn nicht besondere Verhältnisse in seinem neuen Vaterland ihm neue Aufgaben gestellt hätten, welche Beschlag auf seine Zeit und Kräfte legten.

Der dänische Prediger, Dichter und Schriftsteller Grundtvig, welcher nach 1810 kräftig wider den Rationalismus gekämpft hatte, stellte im Jahr 1825 eine eigentümliche Ansicht auf, die sogenannte „Kirkelige Anskuelse“, daß namentlich das Taufsymbol, die Entsagung des Teufels, das Vaterunser und die Sakramentworte unmittelbar Worte aus dem Munde des Herrn und immer unverändert geblieben seien, und folglich über der heiligen Schrift stehen müßten. Diese Ansicht hatte in Dänemark und auch in Norwegen viel Eingang gefunden; und man fürchtete, daß die heilige Schrift

in Schatten gestellt und das formale Prinzip der lutherischen Kirche getrübt werden könnte. C. beschloß also alle Fragen nach dem Taufsymbol und seiner Geschichte genau zu untersuchen, und diese Untersuchungen wurden zum größten Teil in der oben besprochenen „Tidskrift" publiziert. Dadurch wurde er auch auf kirchlich-patristische Untersuchungen geführt.

Diesen Untersuchungen ist der größte Teil seiner Schriften gewidmet, zum Teil in der „Theol. Tidskrift" und anderen Zeitschriften zuerst gedruckt: Nadverens Indstiftelsesords gudstjenstlige Historie fra det 5. Aarhundrede til vore Dage. Med särligt Hensyn til Grundtvigs og hans Venners Anskuelser om disse Ords Form i Kirken og denne Forms Oprindelse, Christ. 1868. — Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, herausgegeben und in Abhandlungen erläutert I—III (Universitätsprogramme), Christ. 1866—1875. — Historiske Oplysninger om Troesspörgsmaalenes Ordlyd ved Daaben, Christ. 1871. — Den Augsburgske Confession og Luthers lille Catechismes Stilling til den hellige Skrift. Et Bidrag til Besvarelsen af Spörgsmaalet om den sande Lutherdom, Christ. 1872. — Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und Glaubensregel, Christ. 1879. — Historisk-kritiske Afhandlinger over en Del virkelige og formentlige orientalske Daabsbekjendelser, Christ. 1881 (Separatabdruck aus „Theol. Tidskrift"). — Martin von Bracaras Schrift: de correctione rusticorum zum ersten Male vollständig und in verbessertem Text herausgegeben, mit Anmerkungen begleitet und mit einer Abhandlung über dieselbe, sowie über Martins Leben und übrige Schriften eingeleitet, Christ. 1883. — Kirchenhistorische Anekdota nebst neuen Ausgaben patristischer und kirchlich-mittelalterlicher Schriften (Universitätsprogramm), Christ. 1883. — Eine Augustin fälschlich beigelegte Homilia de sacrilegiis. Aus einer Einsiedelerhandschrift des 8. Jahrhunderts herausgegeben und mit kritischen und sachlichen Anmerkungen, sowie mit einer Abhandlung begleitet (Universitätsprogramm), Christ. 1886. — Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums und dem Anfang des Mittelalters (Universitätsprogramm), Christ. 1890.

Wir könnten unmöglich hier alle seine kleinen Schriften und Abhandlungen erwähnen. Nur müssen wir auch erwähnen, daß es ihn sehr freuete, daß er auf einer seinen vielen Reisen in einer St. Gallener-Handschrift eine vorhieronymiansche lateinische Übersetzung das Buch Hiob fand. Diese war vor seinem Tode fertig zur Publikation und wurde darnach herausgegeben Christ. 1893. Auch fand sich unter seinen Papieren fertig zum Druck der Anfang einer Schrift: Der Glaube an die Trinität Gottes in der Kirche des ersten christlichen Jahrhunderts, herausgegeben Leipzig 1894. Es fußt auf dem neu in Konstantinopel entdeckten vollständigen Text des 1. Briefes des Clemens von Rom. Diese Schrift aber blieb leider nur ein Bruchstück. Gemeinschaftlich mit seinem Freund G. Johnson († 1894) gab er eine Übersetzung des Konkordienbuches auf dänisch-norwegisch heraus, Christ. 1866 u. 1882.

Man sieht, daß C. ein betriebsamer und fleißiger Mann war. Er ging gewöhnlich morgens 6 Uhr oder noch früher an die Arbeit.

Er war immer Mitglied des Centralkomitees der norwegischen Bibelgesellschaft, Vorsitzender in der Leitung der norwegischen Israelsmission u. a. Seit 1849 war er Mitglied der Gesellschaft der Wissenschaften in Drontheim und auch derselben Gesellschaft in Christiania seit ihrer Stiftung 1857. 1866 wurde er Ritter des Nordsternordens und 1876 Commandor des St. Olafsordens.

C. heiratete 1850 Marie Karoline Konstanze v. Zezschwitz, geb. 1830 in Bautzen, Tochter des Appellationsgerichtspräsidenten Carl Aug. v. Z. und Schwester des Theologen Prof. Gerh. v. Z. In ihrer glücklichen Ehe wurden ihnen 10 Kinder geboren; von diesen leben 3 Söhne und 2 Töchter.

C. war ein Mann von kleiner Statur, von sehr humanem, liebenswürdigem Wesen, sehr ernsthaft, aber nicht ohne Anlage für das Humoristische; er befaßte sich nicht mit Politik, konnte aber darüber sehr lebhaft sprechen; liberale und demokratische Regungen mißfielen ihm.

C. hatte eine gesunde Seele in einem gesunden Leibe; aber vor Weihnachten 1891 wurde er von Influenza angegriffen und an ein langes Krankenlager gefesselt. Sein Trost waren die Worte des Heilandes (Jo 6, 37): „Wer zu mir kommt, den werde ich nicht hinaus stoßen". Am Morgen des 11. April 1892, Montag in der Charwoche, endete er sein Leben mit einem stillen und friedsamen Abschied; und am Ostersamstag

wurde er von einer großen Menge Freunde und Bekannte zu seiner letzten Ruhestelle begleitet. Sein Grab auf „Unser Heilands" Kirchhof in Christiania ist von seinen Schülern, Freunden und Gönnern mit einem schönen Grabmal geziert: seinem Brustbild, in Bronze von einem berühmten Künstler, M. Skeibrock, modelliert, auf einem Marmorsockel aufgestellt.

Gesegnet sei immer sein Andenken! **J. Belsheim.**

Cassander, Georg, gest. 1566. — Mit C., dessen Schrift De officio pii . . . viri ein Hermann Conring 1659 einen „unglaublichen" Einfluß zuschrieb, hat sich erst in unserem Jahrhundert litterarisch-historische Kritik näher beschäftigt. Zuerst Meuser im 3. u. 4. Bd von Dieringers kath. Zeitschrift 1845, dann Fritzen in der Dissertation De C. ejusque sociorum studiis irenicis (Monast. 1865) — beide vom spezifisch-katholischen Standpunkt, wenn auch nicht ohne einige persönliche Anerkennung. Protestantischerseits haben Kaltenbach (Strasbourg 1849), Friedrich in einer Göttinger Preisschrift 1855, endlich mit neuen Untersuchungen Calkoun (Specimen hist.-theol. Georgii C. vitae atque operum narrationem exhibens . . . von Jac. Marange Assink Calkoun, Amstelod. 1859) den Stoff behandelt. Zu der Studie des kath. Religionslehrers M. Birck (Köln 1876) über Cassanders Ideen vgl. Lossen im ThLB. XI, Sp. 603—619. — G. Cassanders Opera erschienen Paris 1616 in Folio. Meist sind es Schriften zur Geschichte der Liturgik und der Dogmen; dazu 107 Briefe und in Erstdruck die Akten zweier Colloquien des G. C. mit Anabaptisten 1558 und 1565. Die Schrift über die Hymni ecclesiastici kam auf den Index (vgl. Reusch, Index I, 361). — Die von dem Jesuiten Reiffenberg (Hist. Societ. Jesu ad Rhen. infer. I, 120) kolportierte Mär von des C. angeblicher Bekehrung auf dem Totenbette hat Lossen a. a. O. mit größter Genauigkeit untersucht und als zu leicht befunden. In Hansens Rhein. Akten (Bonn 1896, S. 523) wird ein 8 Tage nach des C. Tode geschriebener Brief des Jesuiten Kessel erwähnt, bei dem die lakonische Kürze des Regests auch auf Unechtheit der Bekehrungstradition schließen läßt.

Georg Cassander, geboren in Pitthem unweit Brügge, einer der gelehrtesten und erleuchtetsten katholischen Theologen in der unmittelbar nachreformatorischen Zeit, ist merkwürdig in der Geschichte der konfessionellen Irenik geworden. Er hatte über klassisches Altertum, Theologie und kanonisches Recht zu Brügge und Gent gelehrt, sich aber dann zu Köln ganz auf seine Studien zurückgezogen. Dort traf ihn ein Antrag, sich an den französischen Religionshandlungen zu beteiligen; dann die Einladung des Herzogs von Cleve, der ihn auch später noch benützen wollte, um die Wiedertäufer daselbst mit der Kirche auszusöhnen, welcher Angelegenheit auch eine Schrift Cassanders über die Kindertaufe ihren Ursprung verdankt. Ein noch bedeutungsvollerer Ruf sollte ebenda an ihn kommen. Kaiser Ferdinand I., von dem Wunsche einer Aussöhnung der Konfessionen geleitet, die Vergeblichkeit des tridentinischen Konzils in dieser Richtung wohl erkennend, wollte das Werk in seine eigene Hand nehmen und doch wenigstens in seinen Ländern einen Anfang machen. Dazu bedurfte er des Rates gelehrter Theologen. Und unter den ersten, an welche er sich wendete, war Cassander (neben Witzel). Er hatte schon 1561 eine irenische Schrift: de officio pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri in hoc religionis dissidio, anonym ausgehen lassen, und auf heftige Angriffe Calvins und Bezas durch gemäßigte Erwiderung sich da und dort zu Ehren gebracht. So lud ihn der Kaiser nach Wien ein, um ihn in höchst wichtiger kirchlicher Angelegenheit zu beraten. Cassander mußte die Einladung wegen Kränklichkeit ablehnen. Da erging ein abermaliges Schreiben an ihn mit dem Ansuchen um ein schriftliches Gutachten über die jetzt bestehenden Differenzen der augsburgischen Konfession selbst und der Lehre ihrer Anhänger von der katholischen Lehre, mit Rücksicht auf die vorangegangenen Vergleichsversuche. Dieser Aufforderung entsprach Cassender von Köln aus in der Consultatio de articulis inter Cath. et Protest. controvers. ad Imperat. Ferdin. I. et Maxim. II., 1564. Sie ist an Maximilian gerichtet, weil Ferdinand inzwischen starb. Hugo Grotius hat sie 1642, Conring dann 1659 in Helmstädt, zusammen mit Witzels Schrift, herausgegeben.

Cassander fand den Weg der Vereinigung im Zurückgehen auf den Konsens der ältesten Kirche, näher einerseits auf die Einfachheit des apostolischen Symbols, andererseits auf die großen Kirchenlehrer von Konstantins Zeit bis Leo M. oder Gregor M. Zugleich wollte er neben der voranzustellenden Schrift zwar das Recht der Tradition nicht fallen lassen, aber doch nur in mildester Form ausgelegt und angewendet wissen; namentlich sollte nur eine Abweichung, die den Zusammenhang mit Christus selbst beträfe, Grund zur Trennung sein, dagegen die opiniones und ritus verschieden sein könnten, wenn nur nicht das Band der caritas dabei verletzt würde. Was das Einzelne betrifft, so sind seine dogmatischen Ansichten fast durchaus entschieden römisch; in der

Erbsünde wollte er eben nur den Mangel der justitia originalis sehen; in der Rechtfertigungslehre schien er sich bis zum sola herbeizulassen; allein es geschah unter Zusätzen, welche gerade die gegenteilige Lehre aussprachen; er verteidigte die Wirkung des Sakramentes ex opere operato, beim Abendmahl sogar den Namen der Transsubstantiation, die Messe als Opfer (wenn auch nicht wiederholendes), die Satisfaktionen, auch den römischen Begriff der Kirche, gegen welchen er den Beweis der Entartung nicht gelten läßt. Die größten Zugeständnisse sind der Laienkelch, der ungleiche Wert der Sakramente, wenngleich die Zahl bleiben und alle sieben den Namen in gewissem Sinne teilen sollten, und die Priesterehe, die er aber doch nur als unvermeidlichen Notfall zulassen möchte. In den meisten übrigen Fragen hält er das Prinzip strenge fest und giebt nur Übertreibungen zu, welche abgeschnitten werden sollten, so bei der Meßpraxis, der Adoration, der Konfession, dem Heiligendienst, dem Klosterleben, dem Ablaßwesen, der bischöflichen und päpstlichen Gewalt u. a. m. Vielfach erscheint er als der frühere Vorläufer jenes idealisierenden Katholizismus, welcher den gröbsten Mißbrauch festhält, indem er scheinbar die Sache leugnet, und eine reinere Idee, die nur darin symbolisiert sei, spielend unterschiebt, oder aber sich auf den pädagogischen Zweck beruft. So erinnert seine Behandlung der Ceremonien oft an ganz moderne Ehrenrettungen. Die römische Kirche ist zwar sehr bemüht gewesen, ihm einen Widerruf vor dem Tode (3. Febr. 1566) anzudichten und ihn selbst zu verleugnen, aber sie hat eben in jener Absicht von ihm zu lernen nicht verschmäht. C. Weizsäcker (Benrath).

Cassel, Paulus Stephanus, gest. 1892.

P. Cassel (früher: Selig C.), evangelischer Theolog und Schriftsteller, wurde am 27. Febr. 1821 (nicht 1827) in Groß-Glogau in Schlesien von jüdischen Eltern geboren (sein älterer Bruder David starb 1893 als Docent an der Berliner Hochschule für die Wissenschaft des Judentums; der Vater war Bildhauer), erhielt in Schweidnitz Gymnasialbildung, studierte in Berlin besonders Geschichte, redigierte 1850—1856 die Erfurter Zeitung, wurde am 28. Mai 1855 in Büßleben bei Erfurt getauft, wirkte bis 1859 als Bibliothekar der Kgl. Bibliothek in Erfurt. Dann siedelte er nach Berlin über, wo er einige Zeit als Gymnasiallehrer, besonders aber als Schriftsteller und 1867—1891 als Prediger an der Christuskirche und Missionar im Dienste der Londoner Judenmissions-Gesellschaft thätig war. Auch Mitglied des preußischen Abgeordnetenhauses ist er gewesen, 1866—67, als Angehöriger der konservativen Partei. Er starb am 23. Dez. 1892 in Friedenau bei Berlin. Über die wenig rücksichtsvolle Behandlung, die er zuletzt erfahren hat, siehe sein: Sendschreiben an Freunde in Deutschland und England über die Christuskirche in Berlin und ihr Martyrium durch die London Society, Berlin 1891 (16 S.). — Was ihn veranlaßt hat, zum Christentum überzutreten, ist genau nicht bekannt geworden. Jedenfalls nicht äußere Vorteile; vielmehr muß man aus zahllosen gedruckten wie geschriebenen Äußerungen schließen, daß die Persönlichkeit Jesu Christi, die ihm bei seinem Arbeiten, schon bei dem über die Geschichte seines Volkes immer wieder entgegentrat, einen überwältigenden Eindruck wie auf viele andere so auch auf ihn gemacht hat. Seinem Volke hat er stets warme Liebe bewahrt. Daher hat er einerseits den Antisemitismus bekämpft (Wider Heinrich v. Treitschke, 6. Aufl., Berlin 1880; Die Antisemiten und die evangelische Kirche, 2. Aufl., Berlin 1881; Ahasverus, Die Sage vom ewigen Juden, Berlin 1885), andererseits Jesum den Christ den Juden gepredigt (vgl. seine beachtenswerte kleine Schrift: Wie ich über Judenmission denke, Berlin 1886; das Wichtigste aus ihr in meiner Zeitschrift Nathanael, Berlin 1897). Viele Juden sind von ihm getauft, noch mehr in fördernder Weise beeinflußt worden. Durch ungemein zahlreiche, an den verschiedensten Orten Deutschlands und auch über Deutschlands Grenzen hinaus gehaltene populär-wissenschaftliche Vorträge hat er der Verbreitung einer auf christlicher Grundlage ruhenden Bildung, indirekt aber auch der Mission an Israel gedient. Mit seiner Stellung an der Christuskirche verband er bald eine sehr ausgebreitete Thätigkeit auch als Seelsorger, in der Sonntagsschulsache u. s. w.

Als Schriftsteller ist er außerordentlich fruchtbar gewesen. Bei seiner sehr vielseitigen Belesenheit (er soll 15000 Bücher besessen haben) ist es zu bedauern, daß er seine litterarischen Produktionen oft nicht ausreifen ließ, vielmehr vielfach Einfälle des Augenblicks schnell veröffentlichte, ohne zu prüfen, ob sie auf Zustimmung seitens des Philologen und des Historikers rechnen könnten. Zu seinen besten Leistungen gehört die von ihm, während er noch Jude war, verfaßte Geschichte der Juden von der Zerstörung

Jerusalems durch Titus bis 1847 (in: Ersch u. Gruber, Allgemeine Encyklopädie, Sektion II, Bd 27, S. 1—238, Leipzig 1850). Viel Belehrung und Anregung kann man auch aus seinen zahlreichen Schriften über Mythologie, Sagenkunde und Symbolik schöpfen. Genannt seien hier: Schamir, Erfurt 1856; Der Schwan in Sage und Leben, Berlin 1860 (116 S.); Rose und Nachtigall, Berlin 1860 (32 S.); Weihnachten, Ursprung, Bräuche und Aberglauben, Berlin 1862 (435 S.); Kaiser- und Königsthrone in Geschichte, Symbol und Sage, Berlin 1874; Die Symbolik des Blutes und der arme Heinrich von Hartmann v. Aue, Berlin 1882 (265 S.); Je länger je lieber, symbol. und sprachl. Deutung von blauen Pflanzen, Berlin 1888 (81 S.); Der grüne Papagei, eine Symbolik des Grün und Apologie der „Pfaffen", Berlin 1888 (66 S.); Mischle Sindbad, Secundus Syntipas, ediert, emendiert und erklärt, 3. Ausg., Berlin 1891 (426 S.). Ferner nenne ich die Sammelwerke: Aus Literatur und Symbolik, Leipzig 1884 (386 S.); Aus Literatur und Geschichte, Leipzig 1885 (347 S. und auf 74 besonders gezählten Seiten „Das Targum Esther, vokalisiert und mit Anmerkungen"); Gesammelte Schriften, 1. Bd: Das Leben des Menschen in Geschichte und Symbol, Berlin 1893 (454 S.). — Theologische Schriften: Das Buch der Richter und Ruth (in J. P. Langes theol.-homil. Bibelwerk) 1865, 2. Aufl., 1887; Das Buch Esther übersetzt und erläutert (im Anhang Übersetzung des zweiten Targum), Berlin 1878 (307 S.); Altkirchlicher Festkalender nach Ursprüngen und Bräuchen, Berlin 1869 (128 S.); Die Gerechtigkeit aus dem Glauben, Gotha 1874 (96 S.); Aus guten Stunden, Betrachtungen und Erinnerungen, Gotha 1874 (352 S.); Vom Wege nach Damaskus, apologetische Abhandlungen, Gotha 1872 (347 S.); Für ernste Stunden, Betrachtungen und Erinnerungen, 2. Aufl., Berlin 1881 (400 S.); Sunem, ein Berliner Wochenblatt für christl. Leben und Wissen 1875—1889. **H. L. Strack.**

Casseler Religionsgespräch 1661, 1—9. Juli. Da die über die Verhandlungen aufgenommenen Protokolle nicht veröffentlicht worden sind, ist Hauptquelle die mit dem landgräflichen Wappen geschmückte und von den Teilnehmern an dem Gespräch unterzeichnete Brevis relatio colloquii authoritate — Wilhelmi Hassiae Landgravii — inter theologos quosdam Marpurgenses et Rintelenses, Celsitudinis suae mandato convocatos, Cassellis die 1. Julii & aliquot seqq. habiti. Una cum concluso eorundem theologorum. Cassellis 1661. Ex officina Salomonis Schadewitzii. 4. 24 S. In demselbem Jahr erschien in Cassel eine deutsche Übersetzung: Kurtzer Bericht von dem Colloquio u. s. w. Die brevis relatio ist mehrfach abgedruckt, z. B.: J. W. Jäger, Historia ecclesiastica tom. II, Hamburg 1717, p. 160—164; C. A. Dolle, Ausführliche Lebensbeschreibung aller Professorum Theologiae — auf der Universität zu Rinteln, Zweyter Theil, Bückeburg 1752, S. 243—262; Consilia theologica Witebergensia, Franckfurt a. M. 1664, 1. Theil, S. 1001—1004; der kurtze Bericht z. B.: A(braham) C(alov), Historia syncretistica 1682, S. 634—647.

Litteratur: E. L. Th. Henke, Das Unionskolloquium zu Cassel im Juli 1661. Marburg 1861 (26 S.); H. Heppe, Kirchengeschichte beider Hessen, Marburg 1876, 2. Bd S. 160—165; Chr. v. Rommel, Geschichte von Hessen, 9. Bd Cassel 1853 S. 153 ff.; C. W. Hering, Geschichte der kirchlichen Unionsversuche seit der Reformation bis auf unsere Zeit, 2. Bd Leipzig 1838 S. 128 ff.; J. G. Walch, Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evangelisch-lutherischen Kirchen, 2. Aufl. Jena 1733, 1. Teil S. 286 ff.

Landgraf Wilhelm VI. von Hessen hat dieses Kolloquium zwischen den Theologen seiner beiden Landesuniversitäten, Rinteln und Marburg, veranstaltet und zwar in der Absicht: ut, cum plurima huic vel illi parti a nonnullis affingi et imputari consuevissent, quae re vera illi minime statuerent, per eiusmodi amicam *συζήτησιν* utraque pars alterius mentem, et in quibus inter se convenirent vel dissentirent, plane planeque perciperet; inde controversiae status rite formaretur et cuius momenti quaestio sit, an fundamentum fidei concernat necne, dispiceretur; denique de re ipsa placida collatio in timore Dei institueretur, ac si convenire in omnibus non possent, saltem fraterna inter ipsos pax et concordia mutuaque tolerantia sanciretur (brevis relatio S. 5 f.). Aus Marburg erschienen die reformierten Professoren Sebastian Curtius (Fr. W. Strieder, Hessische Gelehrtengeschichte 2. Bd S. 474 ff.) und Johannes Hein (Strieder 5. Bd S. 367 ff.), aus Rinteln die Lutheraner Peter Musaeus (Strieder 9. Bd S. 321 ff.; Dolle, Teil 2 S. 275 ff.) und J. Henichius (Strieder 5. Bd S. 441 ff.; Dolle, Teil 2 S. 218 ff.); außerdem nahmen drei weltliche Räte teil, welche im Namen des Fürsten den Vorsitz führen sollten: Johann Caspar von Dörnberg, Johann Heinrich von Dauber und Caspar Friedrich von Dalwigk. Die Verhandlungen erstreckten sich auf vier Lehrstücke: die Lehre vom Abendmahl, von der Prädestination, von der Person Christi und von der Taufe.

Man einigte sich in der Lehre vom Abendmahl darin, daß dasselbe nur dem Segen bringe, welcher Christus geistlich genießt, das heißt, ihn im Glauben erfaßt und darin, daß das Brotbrechen ein nützlicher und frommer Ritus sei (br. rel. S. 7f.). In der Prädestinationslehre wurde darüber Einverständnis erzielt, daß der Mensch nach dem Fall keine Kraft besitzt, das Gute von sich aus zu beginnen oder zu vollbringen, sondern daß er es allein der göttlichen Gnade verdankt, wenn er zum Heil gelangt; daher wurde auch von beiden Seiten der Pelagianismus wie der Semipelagianismus verurteilt (br. rel. S. 9ff.). Die Erörterungen des Artikels von der Person Christi konstatierten die Übereinstimmung der Kolloquenten in Bezug auf das christologische Dogma der alten Kirche wie in Bezug auf die Verwerflichkeit der ihm entgegenstehenden Irrlehren des Nestorius, Eutyches u. s. w. (br. rel. S. 13ff.). Bei der Behandlung der Taufe trafen beide Teile in der Anerkennung der Notwendigkeit der Kindertaufe zusammen; bezüglich des Exorcismus erklärten die Rinteler Theologen sich damit einverstanden, wenn in ihren Kirchen derselbe in ein Gebet gegen den Teufel und dessen Macht umgewandelt würde (br. rel. S. 17ff.). — Obwohl auch die Differenzen, welche die konfessionelle Polemik in Bezug auf diese viel verhandelten Fragen herausgestellt hatte, nicht unterdrückt wurden — die Punkte, in welchen man sich nicht einigen konnte, sind ausdrücklich hervorgehoben — so war schließlich doch unter den Teilnehmern des Gesprächs das Bewußtsein wesentlicher Übereinstimmung vorherrschend (br. rel. p. 20: circa ea quae fundamentum fidei et salutis constituunt, plenum esse consensum, quaestiones autem controversas fundamentum istud minime attingere minusque multo tollere aut evertere). Man wurde darin einig, daß kein Teil den anderen wegen der bestehenden Differenzen schmähen solle, daß man einander aufrichtige Bruderliebe schulde, daß man sich gegenseitig als Glieder der wahren Kirche und als Genossen des wahren Glaubens an Christus anerkenne. Und um einen dauernden Frieden zu begründen und zu erhalten, wurde beschlossen, daß die Pastoren beider Parteien fortan nicht mehr die Streitpunkte in ihren Predigten behandeln sollten, wenn aber der Text oder ein anderer Anlaß dazu zwinge, dann nur die Lehre selbst positiv und maßvoll zu erörtern, ohne die Personen anzugreifen und ohne den Gegnern Konsequenzen zuzuschieben, welche sie nicht anerkennen. Überhaupt sollten sie die Gemeinde mit schwer verständlichen Fragen verschonen und bei der Verkündigung des Wortes den Zweck der Erbauung streng im Auge behalten. Auch für den akademischen Vortrag wurde Maßhaltung und strenge Sachlichkeit gefordert (br. rel. 20ff.). Endlich wurde an den Landgrafen die Bitte gerichtet, die Hochschulen und Kirchen der Nachbarschaft, besonders die brandenburgischen und braunschweigischen, zum Anschluß an diesen Friedensbund zu bewegen. Außerdem wurde eine Versammlung von Theologen in Vorschlag gebracht, welche über die noch vorhandenen Differenzen mündlich und schriftlich weiter verhandeln sollten (br. rel. S. 22ff.) — Das Casseler Kolloquium hat zwar in seinem Verlauf den Erwartungen des Landgrafen entsprochen, dagegen die großen Hoffnungen nicht erfüllt, welche durch seinen friedlichen Ausgang erregt wurden. Denn als der Landgraf jene Aufforderung an Brandenburg und Braunschweig ergehen ließ, fand er zwar bei dem großen Kurfürsten volles Verständnis (vgl. H. Landwehr, Die Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms, des großen Kurfürsten. Berlin 1894 S. 324ff.; Fr. Brandes, Geschichte der kirchlichen Politik des Hauses Brandenburg, 1. Bd 1. Teil, Gotha 1872, S. 230ff.) und reichen Beifall seitens der Reformierten Frankreichs und der Niederlande (Henke S. 21), aber ebenso geschlossen lehnte das Luthertum den Vergleich ab, welcher ihm ein Verrat an der Wahrheit zu sein schien. Die streitbare Wittenberger Fakultät eröffnete den litterarischen Feldzug durch die Epicrisis de Colloquio Cassellano Rinthelio-Marpurgensium (Wittebergae 1662. 4. 94 S.), die Rinteler Theologen verteidigten sich (Ad invariatae Augustanae Confessioni addictas academias et ministeria epistola apologetica facultatis theologicae in academia Rinthelensi 4. 179 S. o. J. u. O., am Ende das Datum: 18. Dezember 1662) und eine Fülle von Schriften aus beiden Lagern setzte den Kampf fort (Verzeichnisse: Chr. M. Pfaff, Introductio in historiam theologiae literariam, pars II, Tübingen 1725, S. 178ff.; Walch a. a. O. 4. Teil S. 810ff.). In der Geschichte der Unionsbestrebungen ist das Unternehmen des Landgrafen Wilhelm eine bedeutsame Erscheinung und nur im Zusammenhang mit den ähnlichen Bemühungen eines Calixt und Duraeus zu verstehen. Die schroffe Zurückweisung, welche ihm seitens der Majorität des evangelischen Deutschland zu Teil wurde, liefert zugleich einen charakteristischen Beleg für die eigentümliche Schärfe des konfessionellen Bewußtseins jener Zeit.

Carl Mirbt.

Cassianus, Johannes, gest. um 435. — Seine Werke sind herausgegeben Douay 1616 von Alardus Gazäus mit wertvollen Annotationen, abgedruckt Migne SL 49 und 50; beste kritische Ausgabe in CSEL. Wien 1886—88, 2 Bde, herausgegeben von M. Petschenig; Lombard, Jean Cassien, sa vie, ses écrits, sa doctrine, Straßburg 1863; Wiggers, Pragmatische Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, Berlin 1833 Bd II; A. Harnack, Dogmengesch. III, 154 ff.; A. Hoch, Die Lehre d. Johannes C. von Natur u. Gnade, Freiburg 1895.

Cassianus, der den Zunamen Johannes bei der Taufe oder bei seinem Eintritt ins Kloster zu Bethlehem erhielt, ist aller Wahrscheinlichkeit nach in der Provence (Coll. 24, 18) von nicht unbemittelten Eltern römischer Nationalität (Coll. 24, 1) geboren. Die Angabe des Gennadius (de vir. illustr. c. 62), nach der er natione Scythus war, ist unwahrscheinlich, da der Stil seiner Schriften in ihm einen geborenen Lateiner vermuten läßt; sie scheint aus dem Mißverständnis entstanden zu sein; daß Gennadius die sketische Wüste, den eremus Scythii, von der Cassian ausführlich erzählt, für seine Heimat gehalten hat (Petschenig, Proleg. IV). Sein Geburtsjahr ist mit einiger Sicherheit um 360 anzusetzen (Petschenig, Proleg. VIII). In seiner Jugend hat C. einen guten Unterricht genossen (Coll. 14, 12), ob er diesem Unterricht auch seine Kenntnis der griechischen Sprache (Coll. 16, 1) verdankt oder diese erst später auf seinen Reisen erlernte, läßt sich nicht feststellen. Mit einem älteren Freund Germanus reiste C. als Jüngling nach dem Orient wahrscheinlich um die heiligen Stätten, an denen der Erlöser geweilt hatte, zu besuchen. In Bethlehem trat er dann als Mönch in ein Kloster ein (Inst. 3, 4). Das Verlangen, die berühmten ägyptischen Anachoreten kennen zu lernen, von denen die erste Generation, Antonius, Macarius und Pachomius nicht mehr am Leben war, trieb darauf ihn und Germanus zu einer Reise nach Ägypten. Obwohl sie das Versprechen bald nach Palästina zurückzukehren gegeben hatten (Coll. 17, 2), hielten sie sich bei den Anachoreten 7 Jahre auf, um nach kurzem Besuch im Kloster zu Bethlehem sich wieder nach Ägypten zu wenden. Die Zeit, die sie in Ägypten verweilten, läßt sich nur ungefähr von 385 bis c. 400 bestimmen (Petschenig, Proleg. VII). Von der Stadt Thennesus an der tanitischen Nilmündung waren sie in Begleitung des Bischofs Archebius nach Panephysis, seiner Bischofsstadt, gelangt. In der Nähe dieser Stadt trafen sie die Anachoreten Chairemon (Palladius, Hist. Laus. 92), Nesteros (Rufin Vit. patr. IV, 8) und Josef (Coll. 11—17). Ihr Aufenthalt in Diolcon an der sebennytischen Nilmündung führte sie mit den dortigen Eremiten Piamon (Rufin II, 32; Soz. hist. eccl. VI, 29), Johannes (Pall., Hist. Laus. 73), Pinufius, Theonas (Pall., Hist. Laus. 50; Soz. VI, 28) und Abraham (Pall., Hist. Laus. 105) zusammen (Coll. 18—24). Länger scheinen sie später in der nitrischen und sketischen Wüste verweilt zu haben (Coll. 1—10). Oberägypten und die Thebais hat aber C. sicher nicht besucht, er spricht nur von einem Plan die dortigen Eremiten kennen zu lernen, der sich nicht verwirklichte (Coll. 9, 1); was er von Pachomius und seinen Mönchen berichtet, hat er nur durch Hörensagen erfahren. Von Ägypten ging C. nach Konstantinopel, wo er der begeisterte Schüler des Patriarchen Johannes Chrysostomus wurde. Von ihm erhielt er auch die Diakonatsweihe (Contra Nest. 7, 31). Als Chrystomus 403 ins Exil gehen mußte, verließen Germanus und C. Konstantinopel und begaben sich zu Innocenz I. nach Rom. Diesen wußten sie für den Verbannten zu interessieren (Inn. epist. 7, Migne SL 20, 501). Wann Cassian Presbyter wurde — jedenfalls hat ihn nicht Chrysostomus dazu geweiht, da ihn Innocenz in seinem Briefe noch als Diakon bezeichnet — und wann er in seine Heimat zurückkehrte, ist völlig ungewiß. Von Germanus hören wir nichts mehr. C. gründete in Marseille zwei Klöster, eins für Mönche, das andere für Nonnen (Genn. de vir. illust. c. 62). Sein Todesjahr scheint nicht lange nach der Abfassung seiner Schrift gegen Nestorius angesetzt werden zu müssen, sodaß man jedenfalls nicht über 435 wird hinabgehen dürfen (Petschenig, Prol. XIII).

Sein frühestes, vor 426 geschriebenes Werk führt den Titel De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII. Es ist auf Bitten des Bischofs Castor von Apta Julia, der die orientalischen, besonders die ägyptischen Einrichtungen in sein von ihm gegründetes Kloster einführen wollte, verfaßt (Inst. Praef.). Das zweite Werk C.s sind die vor 429 geschriebenen Collationes XXIV. Buch 1—10 sind dem Bischof Leontius von Forum Julium und einem unbekannten Mönch Helladius (Coll. 1 Praef.), Buch 11—17 dem berühmten Abt von Lerins, dem heiligen Honoratus, spätern Bischof von Arles, und dem Bischof Eucherius von Lyon (Coll. 11, Praef.), Buch 18—24 den auf den Stöchaden Inseln lebenden Eremiten gewidmet

(Coll. 18, Praef.). Beide Schriften Cassians haben nicht den Zweck eine möglichst getreue Beschreibung des orientalischen Mönchslebens zu geben, als geschichtliche Quelle für dieses sind sie nur mit Vorsicht zu benutzen. Die Collationen können unmöglich so, wie sie uns vorliegen, gehalten sein, diese Annahme verbietet sich einfach dadurch, daß sie C. erst 25 Jahre nach seinem ägyptischen Aufenthalt niedergeschrieben hat zu einer Zeit, wo er unmöglich noch eine sichere Erinnerung an alle Einzelheiten der Unterredungen mit den Mönchsvätern haben konnte. Am deutlichsten zeigt die Collatio XIII, in der er sich mit Augustin auseinandersetzt, daß C. die Dialoge mit den Anachoreten als litterarische Form benutzt, um sich über die Streitfragen, die die Zeit bewegen, in der er schreibt, zu äußern. Beide Schriften dienen ihm vor allem zur Entwicklung seines Klosterideals, wie er es sich im Anschlusse an orientalische Vorbilder gebildet, in seinem Kloster zu Marseille verwirklicht hat und anderen gallischen Klöstern zur Nachahmung empfiehlt (die spätere Geschichte der Gründung Cassians, des Klosters S. Viktor zu Marseille, das das Haupt einer eigenen Benediktinerkongregation wurde, s. Helyot, Geschichte d. Mönchsorden V, 179—193). Als Ziel des Klosterlebens gilt ihm Coll. 1, 4: finis quidem professionis regnum Dei est: destinatio vero nostra puritas est cordis, sine qua ad illum finem impossibile est quempiam pervenire; sein erstes Werk dient ad exterioris hominis observantiam et institutionem coenobiorum, sein zweites ad disciplinam interioris et perfectionem cordis et anachoretarum vitam atque doctrinam (Inst. 2, 9). Seine Schriften sind wichtig für die Entwicklung des Mönchtums, weil uns in ihnen der erste ausführliche Versuch vorliegt das orientalische Klosterleben mit Modifikationen und Milderungen im Occident heimisch zu machen (s. A. Mönchtum). Als Norm des Klosterlebens haben die Schriften C.s in den abendländischen Klöstern weithin Eingang gefunden. Benedikt von Nursia kennt und benutzt sie in seiner Regel (c. 73), auch verordnet er ausdrücklich, daß die Collationen nach der Mahlzeit den Mönchen vorgelesen werden sollen (c. 42, Grützmacher, B. v. N. 9 und 44), ebenso schätzt sie Cassiodor sehr hoch und empfiehlt sie seinen Mönchen zur eifrigen Lektüre, wenn er auch vor den häretischen Ansichten C.s über den freien Willen im Anschluß an Prosper von Aquitanien warnt (De instit. div. script. Praef.; c. 29; expos. psalm. 69), und Gregor von Tours († 594) bezeugt den Gebrauch der Werke Cassians neben andern orientalischen Regeln im Kloster St. Yrieix (Hist. Franc. X, 29). Um aber die Klostervorschriften Cassians besser gebrauchen zu können, war aus ihnen ein kürzerer Auszug hergestellt, der schon auf den Freund Cassians, den oben genannten Bischof, Eucherius von Lyon, zurückgeht (Genn. de vir. illust. c. 64). In diesem Auszug (Migne SL 50, 867 ff.; Holstenius-Brokie, Codex Reg. II, 1—37) waren sie im Umlauf und im Gebrauch in den Klöstern, diesen hat auch der Klosterreformator, Benedikt von Aniane († 821) in seiner Concordia Regularum (Migne SL 103, 713 ff.) benutzt.

Von den Collationen hat vor allen die 13. eine Bedeutung in dem Streit um die Gnadenlehre Augustins. Augustin hatte 428/29 durch seine gallischen Freunde, vor allem durch Prosper von Aquitanien von einer Opposition gegen seine Gnadenlehre gehört, die in Marseille ihren Mittelpunkt hatte (ep. 225 u. 226). Gegen diese Gegner hatte er kurz vor seinem Tode die Schriften de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae, durch die er jene Anstöße zu heben versuchte, geschrieben. Der Gegner, den er in diesen Schriften vorzüglich bekämpft, war Cassian, der in der 13. Collation eine Lehranschauung vorgetragen hatte, die erst im Mittelalter als Semipelagianismus bezeichnet wurde. Richtiger würde man diese Lehranschauung C.s als Semiaugustinismus bezeichnen, da C. sich von Pelagius aufs schärfste geschieden weiß und ihn als Ketzer heftig angreift (Contra Nest. I, 3). Mit Augustin weiß sich dagegen C. vielfach eins und zeigt sich auch thatsächlich von ihm beeinflußt. Doch die griechische Bildung ließ C. bei Augustin an der unbedingten Prädestination, an der Partikularität der Gnade und vor allem an der völligen Unfreiheit des menschlichen Willens Anstoß nehmen. Nach der Lehre C.s ist die göttliche Gnade das Fundament (Coll. 13, 18, 5), die stete Begleiterin (Coll. 13, 13, 1) und die notwendige Vollenderin (Coll. 13, 9, 5) im Heilsprozeß; aber die Anfänge des guten Willens im Sinne einer Vorbereitung der Gnade leitet er von uns ab (Coll. 13, 8, 4), und auch nur der wirklich Strebende wird im Heilsprozeß von der göttlichen Gnade unterstützt (Call. 13, 19, 9). Selbst wo in seltenen Fällen Gott dem menschlichen Willen zuvorkommt wie bei der Bekehrung des Paulus und Matthäus (Coll. 13, 11, 1), ist die göttliche Gnadenwirksamkeit keine unwiderstehlich wirkende, der freie Wille des Menschen wird nie von Gott vernichtet (Coll. 13, 18, 4). Daran muß

man festhalten, wenn man auch die Unbegreiflichkeit der göttlichen Gnadenwirksamkeit bereitwilligst eingesteht (Coll. 13, 15, 2). Ebenso ist es ein religiöses Axiom, das nicht aufgegeben werden darf, daß Gott das Heil aller ernstlich will, und die Erlösung durch Christus sich nicht auf eine kleine Zahl Auserwählter, sondern auf alle Menschen bezieht (Coll. 13, 7, 1 ff.). Die Prädestinationslehre Augustins bezeichnet C. in diesem Zusammenhang als ingens sacrilegium (Coll. 13, 7, 2). Durch diese Auffassung vom Heilsprozeß ist bei C. naturgemäß seine Lehre von Urstand und Erbsünde bedingt. Der Urstand war nach ihm ein Zustand der Unsterblichkeit, der Weisheit und der vollkommenen Willensfreiheit. Adams Fall hat dem ganzen Geschlecht Verderben und Notwendigkeit des Sündigens gebracht, doch ist dem Menschen mit dem früheren wenn auch geschwächten Willen die Fähigkeit sich zum Guten hinzuwenden geblieben (Coll. 13, 12, 2). Die Theorie C.s hat ihre Wurzel in der Furcht vor dem Fatalismus, in den seelsorgerischen Bedenken, die er gegen Augustins Lehre hat, und in der mönchischen Scheu die Unfähigkeit des Menschen zu guten Werken zuzugestehen, aber „wie Augustin darin irrte, daß er die notwendige Selbstbeurteilung des geförderten Christen zur Doktrin erhob, welche für das gesamte Gebiet der Wirksamkeit Gottes auf die Menschen maßgebend sein sollte, so irrte Cassian darin, daß er seine berechtigte Theorie nicht von der Anweisung schied, nach welcher der einzelne Christ seinen Glaubensstand zu beurteilen hat“ (Harnack, Dogmengeschichte III, 233). Der weitere Verlauf des semipelagianischen Streites, in dem Prosper den Augustinismus gegen C. verteidigte (de gratia Dei et de libero arbitrio und Adversus Collatorem), führte 431 zu dem Brief des römischen Bischofs Cölestin (ep. 21, Migne SL 50, 528) an die gallischen Bischöfe. Cölestin nahm Augustin in Schutz, tadelte die Gegner als vorwitzige Leute, gab aber keine sachliche Entscheidung. In Gallien blieb der Semipelagianismus daher noch lange herrschend. Aber in dem Decretum de libris recipiendis et non recipiendis, das allerdings nicht mit Sicherheit auf Papst Gelasius zurückzuführen ist, werden die Schriften C.s als apokryph d. h. heterodox bezeichnet (c. 5, Migne SL 59, 163). Doch galt erst seit dem Siege des gemilderten Augustinismus auf der Synode von Orange 529 die Lehre C.s allgemein für heterodox. Dies that aber seiner Verehrung als Mönchsschriftsteller keinen Abbruch; in Südgallien ward er auch kirchlich als Heiliger verehrt und noch Urban V., der früher Abt des Klosters St. Victor zu Marseille war, bezeichnet ihn in der dieser Stiftung C.s gegebenen Bulle 1364 als Sanctus (Gallia christiana I, 118).

Gegen Ende seines Lebens wurde C. noch in den nestorianischen Streit verflochten. Der römische Archidiakon Leo, der spätere Papst Leo I., bat ihn als Anwalt der Orthodoxie gegen Nestorius zu schreiben. Diese Schrift De incarnatione domini contra Nestorium libri VII ist jedenfalls nach den Briefen des Nestorius an Papst Cölestin (ep. 1. und 2, Migne SL 48, 173 ff.) vom Jahre 430 geschrieben. Als Schüler des Chrysostomus schien C. besonders geeignet, dem Nestorius die Sympathie des Volkes von Konstantinopel zu rauben und dem römischen Bischof, der den Nestorius wegen der Aufnahme der vertriebenen Pelagianer grollte, den Dienst einer litterarischen Vernichtung seines Gegners zu leisten. Diesem Werke C.s könnte man zunächst geneigt sein als der einzigen ausführlichen Schrift eines Abendländers im nestorianischen Streit eine größere Bedeutung, als es verdient, zuzuerkennen, es trägt aber durchaus einen rhetorischen Charakter, und wendet sich in scharfer Polemik gegen die Person des Nestorius während eingehende positive und selbstständige Ausführungen über das christologische Dogma fast ganz fehlen. Cassianus versucht aus der Schrift (lib. 2—5), dem Symbol von Antiochia (lib. 6) und den occidentalischen und orientalischen Kirchenvätern (lib. 7, 24 ff.) die beiden Thesen zu erweisen, daß die wahre Gottheit Christi von Ewigkeit her bestanden habe und nie aufgegeben sei, und daß Maria demnach nicht nur χριστοτόκος, wie Nestorius lehrte (ep. 1 ad Cölestinum), sondern θεοτόκος genannt werden müsse. Wichtig ist dieses Werk vor allem durch den Nachweis des Zusammenhangs des Nestorianismus und Pelagianismus in ihren Interessen und Methoden, indem beide Christus erst von einem bestimmten Moment seiner menschlichen Entwicklung an das Prädikat Gott zuerkennen wollen (lib. 1, 3; 5, 1 ff.; 7, 21). Für eine positive Formulierung des christologischen Dogmas bringt C. gegen die Häresie des Nestorius nur das Bekenntnis des gallischen Mönches Leporius bei (lib. 1, 4 ff. vollständig bei Migne SL 41, 1221 ff.). Leporius, der früher pelagianisch gesinnt war, hatte in diesem Bekenntnis 426 seinen Irrtum widerrufen und die Zustimmung der afrikanischen und gallischen Bischöfe gefunden. Dies Bekenntnis, das sich C. aneignet, enthält die abendländische augustinische Christologie:

der eine Christus (una persona) besitzt zwei koexistente Formen (duae substantiae hominis et dei). Diese Christologie unterscheidet sich bei aller Berührung gerade mit der antiochenisch-nestorianischen dadurch von ihr, daß die letztere zwei Naturen *δύο φύσεις* (*ὑποστάσεις*) und ein *πρόσωπον* des Christus lehrte und nicht entfernt so stark wie die abendländische an der Einheit der Person, dem unus et idem Christus, interessiert war.

Grützmacher.

Cassianus, Märtyrer. — Prudentius, Peristeph. 9, ed. Dressel, Leipzig 1860 S. 383; darauf beruhend Gregor v. Tours In Glor. mart. 42 MG SS rer. Merov. I, 2 S. 516; AS Aug. 3. Bd S. 16 ff.; Sinnacher, Beiträge 1. Bd S. 88 ff. 233 ff.; Rettberg, KG Deutschl.s 1 S. 217 f.; Friedrich, KG Deuschl.s I S. 334.

Prudentius schildert in dem 9. Hymnus seines lib. Peristeph. das Martyrium des Knabenlehrers Cassianus. Er erzählt, er habe auf einer Reise nach Rom an dem Grabe Cassians in Forum Cornelii, d. i. Imola, ein Bild des Märtyrers gesehen, und der Äditaus habe ihm erzählt, daß derselbe von seinen Schülern durch Stiche mit ihren Schreibegriffeln und andere Mißhandlungen ermordet worden sei. Gregor berichtet summarisch den gleichen Vorgang. Als Tag des Todes giebt das Martyrologium Hieron. den 11. August, s. AS Nov. 1. Bd S. 104. Man hat keinen Grund, die Thatsache des Martyriums Cassians in Forum Cornelii zu bezweifeln; aber so, wie Prudentius erzählt, ist seine Hinrichtnng jedenfalls nicht vollzogen worden, und chronologisch läßt sie sich nicht fixieren. In einer Urkunde Ludwigs IV. für Seben vom 20. Januar 909 (Böhmer-Mühlbacher Reg. Imp. I, 2000) wird der Märtyrer Cassian als Heiliger der Kirche von Seben genannt. Die Vorlage der Urkunde war ein verlorenes Diplom Ludwigs d. Fr. Man hat demnach schon in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts in Seben einen heiligen Cassian verehrt, und es hat nichts Unwahrscheinliches, daß er mit dem Märtyrer von Forum Cornelii identisch war. Daran knüpfte die Legende an; sie machte Cassian zum Missionar, dann zum Bischof von Seben. Aber es ist bei dieser Sachlage ausgeschlossen, ihn wirklich als solchen zu betrachten.

Hauck.

Cassiodorius, Magnus Aurelius Senator, gest. um 570. — Opp. ed. Fornerius, Paris 1583; Garetius, Rouen 1679; MSL 69 u. 70. Bd über die Einzelausgaben im Text. — A. Thorbecke, Cassiodorius Senator, Heidelberg 1867; A. Franz, M. A. Cassiodorius Senator, Breslau 1872; Ebert, Litt. d. MA 1. Bd 2. Aufl. 1889 S. 198; Usener, Anecdoton Holderi, Festschrift z. Philol. Vers. 1877; Olleris Cassiodore, conservateur des livres de l'antiquité latine, Paris 1841. Die Speziallitteratur ist verzeichnet bei Potthast, Bibl. med. aevi I S. 198.

Magnus Aurelius Cassiodorius Senator, von vornehmer Herkunft, wurde zu Scyllacium in Bruttien um 480, nach Usener frühestens 481, geboren. Die Gunst, in welcher sein Vater bei dem Ostgotenkönig Theodorich stand, eröffnete ihm früh die staatsmännische Laufbahn, auf der er bis zu den höchsten Würden gelangte. Aber er trat als Geheimsekretär zugleich in eine nahe persönliche Beziehung zum Könige, dessen politische Tendenzen, welche auf eine Versöhnung des romanischen mit dem germanischen Volkselemente in dem Ostgotenreiche gerichtet waren, er vollkommen teilte, ja auf alle Weise zu fördern bemüht war. Auch unter den Nachfolgern des Theodorich bis auf Vitigis blieb Cassiodor, mehr oder weniger einflußreich, im Staatsdienst. Um das Jahr 540 aber zog er sich aus dem öffentlichen Leben in die Stille des von ihm auf seinen Besitzungen in Bruttien gestifteten Klosters Vivarium zurück. Hier widmete er sich nun ganz der litterarischen Thätigkeit, der er bereits als vielbeschäftigter Staatsmann sich gern hingegeben, mit dem größten Eifer selbst bis in sein 93. Jahr. Indem er auch den Mönchen seines Klosters vor allem geistige Arbeit zur Pflicht machte und dasselbe zu diesem Zwecke mit allen Hilfsmitteln der Wissenschaft ausstattete, gab er ein weithin wirkendes Beispiel, das, von den Benediktinern befolgt, die Klöster zu Asylen der Wissenschaft machte. Das Todesjahr Cassiodors ist unbekannt; da er mehr als 90 Jahre alt wurde, so fällt es schwerlich vor 570.

Den zwei Hauptlebensabschnitten Cassiodors entsprechen auch zwei Perioden seiner litterarischen Thätigkeit, die des Staatsmanns und des gelehrten Mönchs. Der ersteren gehören die folgenden Werke an: 1. Eine im Jahr 519 verfaßte Konsularchronik, welche dem Eidam Theodorichs Eutharich gewidmet ist, der in jenem Jahr Konsul für den Occident war; sie ist herausgegeben und untersucht von Mommsen in den ASG 3. Bd und in den MG Auct. ant. 11. Bd.; vgl. Holder-Egger im NA 1. Bd S. 247

2. Zwölf Bücher gotischer Geschichten, im Sinne der oben erwähnten Versöhnungspolitik Theodorichs verfaßt, uns aber nur in der auszüglichen Bearbeitung des Jordanes in dessen Schrift De origine actibusque Getarum erhalten (welchen Titel auch Cassiodors Werk geführt zu haben scheint). S. darüber namentlich Köpke, Deutsche Forschungen, Berlin 1859 und Mommsen in seiner Ausgabe des Jordanes MG Auct. ant. 5. Bd. 3. Panegyrische Reden auf die Könige und Königinnen der Goten, von denen aber nur zweifelhafte Bruchstücke aufgefunden sind, herausgegeben von Baudi di Vesme in den Memorie della r. Academia di Torino, Ser. 2, T. 8; und von Traube in den MG. Auct. ant. 12. Bd. 4. Eine in 12 Büchern unter dem Titel Variae (sc. epistolae) um 538 edierte Sammlung von Reskripten, die Cassiodorius während seiner langen und mannigfachen amtlichen Thätigkeit als Quästor, Magister officiorum und Praefectus praetorio abgefaßt, sowie von Formularen von Ernennungsdekreten für die verschiedensten Ämter (Buch 6 und 7) — die ersten Formelbücher des Mittelalters. Dies Werk ist auch als historische Quelle von nicht geringerer Wichtigkeit, herausgegeben von Mommsen in den MG Auct. ant. 12. Bd; vgl. Hodgkin, The letters of Cassiodorus, being a condensed translation of the Variae, London 1886. 5. Eine kleine philosophische Schrift De Anima, unmittelbar nach Vollendung der Edition der Variae verfaßt auf den Wunsch von Freunden, deren Fragen über die Seele C. hier, namentlich im Anschluß an Claudianus Mamertus und Augustin, beantwortet. Diese Schrift bildet den Übergang zu den Werken der zweiten Periode. Das wichtigste derselben, wahrscheinlich im Jahre 544 verfaßt, sind die zwei Bücher Institutiones divinarum et saecularium litterarum, oder, wie der Titel wohl richtiger lautet, lectionum (s. die Praef. des zweiten Buchs). Beide Bücher, von welchen das erste der geistlichen, das andere der weltlichen Wissenschaft gewidmet ist, bilden aber zusammen nur ein Werk, was wohl von Bedeutung und oft übersehen ist. Sie sollen eine von Cassiodor beabsichtigte, aber nicht zur Ausführung gekommene Hochschule der Theologie den Geistlichen des Abendlandes, und zunächst seinen eigenen Mönchen einigermaßen ersetzen. Das erste Buch führt aber nur in das Studium der Theologie ein, indem es die wichtigsten Vorkenntnisse und die litterarischen Hilfsmittel für ein weiteres Selbststudium mitteilt, das zweite Buch giebt dagegen kurze Kompendien der weltlichen Wissenschaft. Eine Ergänzung dieses Werkes bildet die letzte Schrift Cassiodors: De Orthographia. Schon vor den Institutionen hatte C. in Vivarium ein sehr voluminöses theologisches Werk begonnen, das er aber weit später als jene vollendete, es ist eine sehr umfängliche Erklärung des Psalters in dreifacher Rücksicht, „partim secundum spiritualem intelligentiam, partim secundum historicam lectionem, partim secundum mysticum sensum“ (c. 14). Noch andere exegetische Schriften verfaßte er, von welchen die Complexiones in epistolas et acta apostolorum et apocalypsin sich erhalten haben. Weit wichtiger als diese war die damals von ihm aus 3 griechischen Kirchenhistorikern, Sokrates, Sozomenus und Theodoret, welche er durch Epiphanius übersetzen ließ, mosaikartig zusammengesetzte Historia ecclesiastica tripartita in 12 Büchern, welche dem Abendlande eine wesentliche Lücke in seiner kirchengeschichtlichen Kenntnis ausfüllte und das hauptsächlichste Handbuch dieser Wissenschaft im Mittelalter wurde, so unvollkommen auch die Ausführung dieses Werks war.

Ebert † (Hauck).

Castellio, Sebastian, gest. 1563. — Litteratur. Die Hauptwerke über ihn sind: Bayle, Art. Castalion; Bordier in France protestante, 2. Bd, Art. Chatelion; J. Mähli, Sebastian Castellio. Ein biographischer Versuch, 1862; F. Buisson, Seb. Castellion, Sa vie et son oeuvre, 1892, 2 Vol., wo I p. XVII die sonstige biographische Litteratur, II p. 341 ff. ein vollständiges Verzeichnis von Castellios Schriften gegeben ist. Vgl. Lefranc, Revue internationale de l'enseignement 1892 S. 220 f.

Sebastian Castellio, oder wie er sich auch nannte, Castalio, eigentlich Chatillon, wurde 1515 in St. Martin du Fresne, einem savoyischen Dorf westlich von Genf, nahe bei Nantua geboren. Seine Eltern waren wegen ihrer Armut außer stande, dem begabten Sohn die Mittel zum Studium zu gewähren; aber sie flößten ihm früh den Grundsatz strengster Rechtlichkeit und Wahrhaftigkeit ein und in den Kämpfen und Entbehrungen, unter denen er sich seine geistige Bildung zu erwerben hatte, entwickelte sich die Selbstständigkeit des Urteils und der oft bis zur Schroffheit gesteigerte Unabhängigkeitssinn, die seine heroische Größe, aber auch das tragische Geschick seines Lebens bestimmt haben. Eine Stellung als Erzieher dreier Söhne einer vornehmen Familie

ermöglichte ihm den Betrieb des Universitätsstudiums, das ihn bald zum begeisterten Anhänger des damals in Frankreich aufblühenden Humanismus machte. 1540 kam er nach Straßburg, wo er mit Calvin befreundet wurde und eine Zeit lang in seinem Hause wohnte und während dieses Aufenthaltes scheint sich auch der Übergang von der humanistischen Aufklärung zum evangelischen Glauben bei ihm vollzogen zu haben. Sobald Calvin nach Genf zurückkehrte, veranlaßte er den Rat, Castellio zum Rektor der gelehrten Schule in Genf zu berufen, womit zugleich eine Stelle als Prediger verbunden war. Von der Pflichttreue, die er in seinem Amt bewies, zeugt der Umstand, daß er sich während der Pestkrankheit von 1543 (vgl. den A. Calvin S. 668,59) als der einzige unter den Genfer Geistlichen zum Besuch des Pestlazaretts anbot. Aber schon im folgenden Jahre traten Differenzen mit Calvin hervor, indem Castellio das Hohe Lied als erotisches Gedicht bezeichnete, das aus dem Kanon ausgeschlossen werden sollte, und auch in seiner Auffassung der Höllenfahrt Christi und der Lehre von der Erwählung von Calvin abwich. Als er darüber zur Rede gestellt wurde, warf er den Geistlichen öffentlich Hochmut, Eigennutz und Weltlust vor, und das Zerwürfnis endigte damit, daß er zur Niederlegung seiner Stelle genötigt wurde, was nicht hinderte, daß ihm Calvin beim Abschied das Zeugnis einer tadellosen Amtsführung ausstellte, (Buisson I, 198 f.). Castellio begab sich nach Basel, das damals vielen, die dem in den evangelischen Kirchen überhandnehmenden Dogmatismus zu entfliehen suchten, Zuflucht gewährte. Doch mußte er neun Jahre auf eine Anstellung warten und in der Zwischenzeit sich mit seiner zahlreichen Familie in der kümmerlichsten Weise ernähren, so daß er sogar darauf angewiesen war, sich in die Reihen derer zu stellen, die das vom Rheine angeschwemmte Treibholz teils zum eigenen Gebrauch, teils im Dienst der Obrigkeit auffischten. 1552 wurde ihm die Professur der griechischen Litteratur übertragen; aber schon am 29. Dezember 1563, wurde er, von Kampf und Sorge frühzeitig aufgerieben, vom Tode dahingerafft.

In seinen Schriften zeigt sich Castellio ebenso sehr als sprachgewandten Humanisten wie als scharfsinnigen theologischen Denker, und was ihn vor allem auszeichnet, ist der von ihm geführte unablässige Kampf gegen allen Gewissenszwang und alle Glaubensverfolgung ebensowohl in der evangelischen wie in der katholischen Kirche. Sein erstes Werk, die Dialogi sacri, die 1543 in Genf erschienen, waren ein viel gebrauchtes Schulbuch, in welchem die biblische Geschichte zum Zweck des Jugendunterrichts erzählt wird. Ihnen folgten kleinere Schriften gleichfalls meist biblischen Inhalts, ein lateinisches Epos über den Propheten Jonas, ein griechisches über Johannes den Täufer, die Schriften: Mosis institutio rei publicae und Moses latinus, in denen Moses als der Meister in allen Künsten und Wissenschaften dargestellt wird, eine Psalmenübersetzung u. a. Sie bildeten die Vorarbeiten zu dem 1551 erschienenen Hauptwerk Castellios, der Biblia sacra latina, einer selbstständigen Übersetzung der ganzen Bibel mit Anmerkungen, die bald wegen ihres eleganten Lateins weite Verbreitung fand, aber ihrem Verfasser auch durch ihre selbstständige Haltung den Vorwurf der Anmaßung und der Unwissenheit zuzog. Am anstößigsten war die an König Eduard VI. von England gerichtete Vorrede, in der nicht nur die Religionsverfolgung als dem Wesen des Glaubens widersprechend verurteilt wurde, sondern auch eine unverkennbare Skepsis in Bezug auf die Erreichbarkeit der religiösen Wahrheit überhaupt hervortrat, die aber mit ihrer kräftigen Verteidigung der Gewissens- und Glaubensfreiheit ihrem Verfasser um so mehr Ehre macht, je einsamer er mit dieser Forderung auch in der protestantischen Kirche seines und der folgenden Jahrhunderte gestanden hat. „Die Wahrheiten der Religion sind ihrer Natur nach geheimnisvoll und sie bilden noch nach mehr als 1000 Jahren den Gegenstand eines unendlichen Streites, in welchem das Blut nicht aufhören wird zu fließen, wo nicht die Liebe die Geister erleuchtet und das letzte Wort behält". Der lateinischen Übersetzung, die später noch sechsmal in Basel, sowie öfters in England, Schottland und Deutschland abgedruckt wurde, folgte 1555 eine Übersetzung der Bibel ins Französische, die aber an Wert lange nicht an jene hinanreichte. Hatte sich Castellio schon durch seine bisherige unabhängige Haltung mancherlei Angriffe von seiten Calvins und Bezas zugezogen, so erschien er ihnen vollends, um mit einer Äußerung Calvins in der Vorrede zu seiner Ausgabe des NT.s von 1560 zu reden, als „ein auserwähltes Werkzeug Satans", als Castellio nach der Hinrichtung Servets mit einer neuen Verteidigung der Glaubensfreiheit hervortrat und Calvin wegen seines Verfahrens offen zu tadeln wagte. Er beantwortete die von diesem im Februar 1554 veröffentlichte Rechtfertigung der Hinrichtung Servets mit einer schon im folgen-

den März erschienenen und sofort auch ins Französische übersetzten Schrift: De Haereticis an sint persequendi . . . doctorum virorum sententiae, in der er zahlreiche Aussprüche älterer und neuerer Autoren zu Gunsten der Glaubensfreiheit zusammenstellte und der er wieder eine diesmal an Herzog Christoph von Württemberg gerichtete Vorrede voranschickte, in welcher mit unerbittlicher Kritik der Widerspruch der Glaubensverfolgung mit dem Wesen des Christentums und die von diesem geforderte Überordnung des moralischen Maßstabes über den dogmatischen ins Licht gestellt wird. „Sollte man nicht glauben, Christus sei ein Moloch oder ein ähnlicher Gott, wenn er verlangte, daß ihm Menschen geopfert und lebendig verbrannt werden müßten?" Die Schrift, an der neben Castellio auch gleichgesinnte Freunde wie Martin Borrhaus beteiligt waren, erschien pseudonym, indem als Druckort Magdeburg, als Verfasser Martinus Bellius angegeben war. Aber die Angegriffenen waren über ihren Ursprung sofort im Klaren und machten von da an Castellio zum Gegenstand einer unversönlichen Polemik, in der sie ihn der Treulosigkeit und Undankbarkeit beschuldigten, sogar das Sammeln des Treibholzes im Rhein ihm als Diebstahl vorwarfen und den Rat von Basel zum Einschreiten gegen ihn zu veranlassen suchten. In der That wurde einer weiteren Schrift Castellios gegen Calvin: Contra libellum Calvini, in quo ostendere conatur haereticos jure gladii coercendos esse der Druck versagt, so daß sie erst 1612 in die Öffentlichkeit gebracht werden konnte; ebenso wurde seine Schrift De praedestinatione erst 1578 im Druck herausgegeben und als er kurz vor seinem Tode 1562 im Blick auf die Religionskriege in Frankreich noch einmal in französischer Sprache eine kleine Schrift: Conseil à la France désolée mit einer kraftvollen Protestation gegen die Anwendung des Glaubenszwanges erscheinen ließ, wurden sogar seine in Genf wohnenden Verwandten wegen ihrer Verbreitung zur Strafe gezogen. Auch die Generalsynode von Lyon 1563 bezeichnete sie als eine Gefahr für den Glauben, vor der die Kirchen gewarnt werden müßten, und zeigt durch diese offizielle kirchliche Mißbilligung am Deutlichsten, welch einsame Stellung Castellio mit seiner unermüdlichen Verteidigung der Glaubensfreiheit unter seinen reformatorischen Genossen eingenommen hat. **R. Stähelin.**

Castor d. H. — Vita s. Castoris: AS Fbr. II S. 662 ff.; Translatio: Analecta Bolland. 1. Bd. S. 119 f.

Castor gilt der Legende als ein Genosse des B. Maximin von Trier; sie schreibt ihm eine erfolgreiche Thätigkeit als Missionar und Asket an der Mosel unterhalb Trier zu. Allein diese Nachrichten lassen sich nicht über die Karolingerzeit hinauf verfolgen. Gregor von Tours, der Bewunderer Maximins, weiß von seinem Genossen kein Wort. Dagegen wissen wir, daß die Reliquien Castors wunderbar entdeckt werden mußten, um bekannt zu werden. Es geschah unter Bischof Weomad, gest. 791. Sie kamen zuerst nach Carden an der Mosel, dem römischen Caradunum. Die Entstehung des dortigen Kollegiatstiftes wird mit diesem Besitze zusammenhängen. Doch sind die ersten urkundlichen Erwähnungen desselben verhältnismäßig jung (vgl. das Güterverzeichnis von c. 1100, Beyer, UB. I, S. 455 und die Urk. Bruns von Trier v. 1121, ib. S. 504). Ein Teil der Reliquien wurde im Jahre 836 durch EB. Hetti von Trier nach Koblenz gebracht; er erbaute am Einfluß der Mosel in den Rhein das Münster und das dazu gehörige Stift (Zusatz zu Thegan. vita Ludov. MG SS II S. 603; vgl. Gesta Trevir. 25). Seitdem gilt Castor als der Schutzheilige von Koblenz. **Hauck.**

Casualia s. Kasualien und Kasualreden.

Casula s. Kleider und Insignien, geistliche.

Casus reservati. Benedict. XIV., De synodo dioecesana lib. V. c. 4 § 1, 2; Bartagna, De casuum reservatione in sacram. poenitentiae Taurini 1868; Hausmann, Geschichte d. päpstl. Reservatfälle, Regensburg 1878; Lea, A History of auricular confession and indulgences in the latin church, Philadelphia 1896, Bd 1 S. 312 ff.

Casus reservati, Reservatfälle sind solche Absolutionsfälle, in welchen nur ein höherer oder ein von diesem für den bestimmten Fall besonders autorisierter Geistlicher absolvieren kann. Die römisch-katholische Kirche rechtfertigt ein derartiges Vorbehalten damit, daß Christus das Recht der Absolution eigentlich nur den Aposteln und den Nachfolgern derselben übertragen habe (Jo 20, 21—23) und daß es daher dem Papste und den Bischöfen über-

lassen sei, bei ferneren Übertragungen sich so viel zu reservieren, als das Wohl der Kirche fordere. Das tridentinische Konzil hat diese Auffassung sanktioniert sess. XIV. cap. 7 de poenitentia 11: „Si quis dixerit, episcopos non habere jus reservandi sibi casus, nisi quoad externam politiam, atque ideo casuum reservationem non prohibere, quominus sacerdos a reservatis vere absolvat: anathema sit.“ Die Reservatfälle sind aber überhaupt „causae aliquae criminum graviores“ — atrociora quaedam et graviora crimina“ (Trident. l. c.), schwere Todsünden, nicht läßliche (venialia), wirklich vollendete Verbrechen, deren Existenz feststeht. Die einzelnen Fälle sind erst nach und nach bestimmt worden, indem bei Gelegenheit schwieriger Umstände die Pfarrer sich an die Bischöfe, diese sich an die Päpste wendeten und ihre Entscheidung einholten, was dann Anlaß zu dauernder Festsetzung gab (vgl. Thomassin, vetus ac nova ecclesiae disciplina P. I. lib. II. cap. XIII. XIV). Ordentlicherweise haben sich die Päpste nur solche Todsünden reserviert, welche mit Exkommunikationen verbunden sind, von welchen nur der apostolische Stuhl lösen kann; doch giebt es auch päpstliche Reservatfälle, ohne Exkommunikation; vor allem sind päpstliche Reservatfälle die in der Bulle in coena Domini (s. d. A. S. 535 45). Eine Aufzählung der päpstlichen Reservationen s. bei Ferraris, bibliotheca canonica s. v. excommunicatio art. III. Wenn in einem päpstlichen Reservatfall die Sünde nicht offenkundig geworden ist, sind die Bischöfe befugt, selbst oder durch einen dazu deputierten Vikar in foro conscientiae darin zu absolvieren (Conc. Trid. sess. XXIV. c. 6 de reform.); außerdem sind ihnen durch die Quinquennalfakultäten (s. den Artikel Fakultäten) andere päpstliche Fälle überwiesen. Zu erwähnen ist hier die Constit. Pius IX. Apostolicae sedis vom 12. Oktober 1869. Diese führt auf 12 Fälle der excomm. latae sententiae speciali modo papae reservatae (hier bedarf der Bischof zur Absolution eines Spezialmandates, doch haben die Quinquennalfakultäten bis auf weiteres ihre Kraft behalten), 17 simpliciter papae reservatae (hier sind die Bischöfe ermächtigt in foro conscientiae zu absolvieren), 3 episcopis reservatae, 4 nemini reservatae; 7 Fälle suspensionis latae sententiae papae reservatae und 2 interdictas latae sententiae reserv. Die Konstit. ist oft gedruckt u. a. bei Friedberg, Samml. der Aktenst. z. I. vatik. Conc. S. 403 ff. Was die bischöflichen Reservatfälle selbst betrifft, so sind sind sie in den einzelnen Bistümern verschieden (für die Diöcesen Deutschlands vgl. man Hartzheim, Concilia Germaniae Tom. XI. Fol. 162 die Übersicht des Index); im allgemeinen gehören dazu eine Reihe grober Verbrechen, wie delicta carnis, Tötungen, von seiten der Geistlichen vornehmlich Verletzung des Beichtsiegels u. a. Die Bischöfe pflegen die Absolutionsbefugnis für manche dieser Fälle durch besondere Fakultät den Ruraldekanen zu übertragen, außerdem auch andern Klerikern für die Fastenzeit und einzelne allgemeine oder lokale Feste. Bei allen Arten von Reservatfällen jedoch kann im Falle dringender Notwendigkeit, wozu vornehmlich die Gefahr des Todes gehört, jeder ordinierte Priester den Reuigen absolvieren. So bestimmte für den articulus mortis bereits allgemein Cölestin im Jahre 428 (c. 12. 13. Can. XXVI. qu. IV) und das spätere Recht hat dies immer wiederholt (c. 5. de poenis in VI. [V. 9]. Clem. 3. eod. [V. 8] u. a.), insbesondere auch in Bezug auf die zum Tode Verurteilten. Clem. 1. de poenit. et remissionibus (V. 9). Clemens V. a. 1311. Das Trident. Konzil sess. XIV. it. cap. 7 deklariert: „Hanc delictorum reservationem consonum est divinae auctoritati non tantum in externa politia, sed etiam coram Deo vim habere. Verumtamen pie admodum, ne hac ipsa occasione aliquis pereat, in eadem ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis, atque ideo omnes sacerdotes quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt; extra quem articulum sacerdotes quum nihil possint in casibus reservatis, id unum poenitentibus persuadere nitantur, ut ad superiores et legitimos judices pro beneficio absolutionis accedant“.

Die römische Praxis der Reservatfälle mußte in der evangelischen Kirche den Boden verlieren, weil die Absolution nicht als ein Akt der Jurisdiktion betrachtet wird. Gegen diese Grundsätze ist das Anathema des Tridentinums gerichtet und die römische Kirche auch sonst stets bemüht, dieselben zu widerlegen.

(H. F. Jacobson †) E. Friedberg.

Cataldus (Catchaldus), der heilige. J. Colgan, Acta SS. veteris et majoris Scotiae s. Hibernae (Lovani 1645), p. 544—562 (teilt einige ältere Viten mit, besonders eine aus Petr. de Natalibus l. IV, c. 143); Acta SS. Boll., t. II Maii p. 569 ff. (hier bes.

der betr. Abschnitt aus Joh. Juvenis (sec. XV): De antiquitate Tarentinorum t. VIII, c. 2. 3, sowie die Historia Inventionis et Translationis auctore Berlengerio [Beringerio?] Tarentino). — Vgl. Ussher, De Brit. Eccl. prim., Dubl. 1639. p. 751 sq.; J. Lanigan, Eccl. History of Ireland, Dubl. 1829, I, 5 ff. II, 121 ff.; J. Gammack, Art. „Cathaldus" in Smith u. Wace, Dict. I, 421 f.; Lo Jodice, Memorie storiche di san Cataldo etc., Bologna 1880.

Der von den Tarentinern und den Iren gemeinsam verehrte alte Bischof und Missionar Cataldus kann nicht schon, wie die tarentinische Legende angiebt, zur Zeit des Papsts Anicet (ca. 160) gelebt haben, sondern frühestens im 6. oder 7. Jahrhundert, da sowohl seine Herkunft aus Irland, und zwar aus dem christlichen Irland, als auch die durch alle Berichterstatter bezeugte Thatsache einer von ihm unternommenen Pilgerfahrt nach Jerusalem auf diese spätere Zeit weisen. Als seinen Geburtsort nennt Joh. Juvenis (s. oben) ein Städtchen der hibernischen Provinz Numenia, womit wohl die auch sonst vorkommende Landschaft Momonia gemeint ist, in welcher in der That eine Stadt Catandum, vermutlich die Geburtsstadt des Heiligen, lag. Jedenfalls ist der Name Cataldus ein echt irischer; wie denn Colgan l. c. mehrere Cathaldos anführt. Schon in Irland soll Cataldus, Sohn des Eochaid (Euchus) und der Achlema und angeblich Bischof von Rachau (mit 12 Suffraganbischöfen unter sich!) (man beachte die Zwölfzahl der Suffraganen, die an die bekannte Einrichtung des altirischen und britischen Klosterwesens, wonach ein Abt stets 12 Mönche unter sich haben mußte, zu erinnern scheint), außerordentliche Gaben und Kräfte entfaltet, z. B. Kranke geheilt, ja sogar Tote erweckt haben. Da man keine Stadt und zumal keinen erzbischöflichen Sitz Rachau in Irland kennt, und da die von tarentinischen Schriftstellern behauptete Identität von Rachau mit Ragusa (früher Ragusium s. Rausium) in Dalmatien offenbar nur leere Hypothese ist, so muß es dahingestellt bleiben, was es mit diesem Rachau für eine Bewandtnis habe. Lanigan und Gammack (s. o.) setzen es in die Nähe von Lismore (Grafsch. Waterford) und lassen Cataldus einige Zeit nach dem Tode Carthachs, Bischofs jener Stadt († 637), sein Bischofsamt antreten. — Von seiner Auswanderung aus Irland an gestaltet sich die Geschichte des Heiligen nach sämtlichen Hauptquellen im wesentlichen wie folgt: Er pilgert nach Jerusalem, wo eine Erscheinung des Herrn ihn auffordert, nach Tarent zu ziehen und den dortigen Heiden das Evangelium zu verkündigen. Tarent und die benachbarten Städte Unteritaliens waren nämlich zwar schon früher zum Christentum bekehrt worden (angeblich durch einen Bischof Amasianus, den allerersten Inhaber des tarentinischen Stuhls, den die Legende schon in der Apostel Zeiten hinaufrückt), waren aber in Folge verheerender Einfälle von Barbaren, die sie ihrer geistlichen Hirten beraubten, seit mehr als 100 Jahren von neuem in heidnische Nacht und Finsternis versunken. Cataldus löst die ihm vom Herrn gewordene Aufgabe mit vielem Erfolge und unterstützt von Wundern und Zeichen. Schon auf der Fahrt vom hl. Lande nach Unteritalien sagt er den Ausbruch eines heftigen Sturmes vorher, besänftigt dann Wind und Wellen durch sein Gebet und erweckt schließlich einen während des Orkans vom Maste gefallenen und augenscheinlich toten Jüngling zu neuem Leben. In Tarent angekommen vollbringt er als erstes großes Aufsehen erregendes Wunder die Heilung eines Blinden, den er zugleich bekehrt und tauft. Zahlreiche andere Wunder dieser Art befördern die Ausbreitung des Christentums in Stadt und Umgebung. Er wird Bischof, oder wie die Sage will, sogar schon Erzbischof, und stirbt endlich, nachdem er die Bekehrung der ganzen Gegend durch seine reichgesegnete Wirksamkeit zu Ende geführt. Bei seinem Tode sollen alle Glocken der Stadt von selbst geläutet haben. — Soviel wird an dieser Legende jedenfalls thatsächlich sein, daß ein frommer irländischer Glaubensbote Namens Cataldus in Unteritalien, und zwar speziell in Tarent, das Evangelium gepredigt und den Grund zum Bistum daselbst gelegt hat.

Die Verehrung des Heiligen reicht bis ziemlich tief ins Mittelalter zurück. Im Jahre 1071, unter Erzbischof Drogo, wurden seine Gebeine aufgefunden, durch die üblichen Wunder als echte Reliquien des Heiligen beglaubigt und unter vielen Feierlichkeiten in die Hauptkirche transferiert (vgl. die AA. SS. l. c.). In der Folge entstanden viele seinem Gedächtnisse gewidmete Kirchen, besonders in Unteritalien, aber auch in Frankreich, wo er als St. Cartauld oder St. Catas verehrt wird und namentlich zu Sens eine Hauptkirche hat. Als Tag seines Todes wird im Anschluß an das Mart. Rom. der 10. Mai gefeiert.

Zöckler.

Catenen. Zur Litteratur: 1. Orientierende Verzeichnisse: Th. Ittig, De bibliothecis et Catenis patrum variisque veterum scriptorum ecclesiasticorum collectionibus . . . tractatus, Lips. 1707. Chr. Wolf, De Catenis graec. patrum iisque potissimum msc., Witten-

berg 1712. J. A. Fabricius, Bibliotheca graeca VII p. 727—792, VIII ed. Harles p. 637—700 (Angaben über die Handschriften und die in den Catenen benutzten Quellen), XIII p. 457—849 (De collectionibus omnis generis scriptorum graecorum junctim excusorum). Walch-Danz, Bibliotheca patristica, Jenae 1834 p. 196—255. J. G. Dowling, Notitia scriptorum ss. patrum aliorumque veteris ecclesiae monumentorum, quae in collectionibus anecdotorum post ann. Chr. MDCC in lucem editis continentur, Oxonii 1839. C. R. Gregory, Prolegomena in NT. Tischendorf. VIII, Leipzig 1884, der vermerkt, wo in neutestamentl. Mskr. sich Catenen finden. Pitra, Analecta sacra II 305 f., 359 f., 405 f. (Vatikanische Catenen). Preuschen in Harnacks Gesch. der altchristl. Litt. bis auf Eusebius, Leipzig 1893 S. 835—842. A. Erhard in Krumbachers Geschichte der byzant. Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reichs ²München 1897 S. 206—219. 2. Zur sachlichen Orientierung über die zum größeren Teile noch gar nicht oder nur in Fragmenten herausgegebenen Catenen sind die Handschriftenverzeichnisse der großen Bibliotheken wie die Commentarii von P. Lambeccius (Wiener Bibliothek), die Kataloge C. F. Matthaeis (Moskauer Synodalbibliothek), Bandinis nebst seinen Nachträgen von Rostagno (Bibliotheca Laurentiana), die Kataloge Omonts (Bibliothèque nationale), Stephensons (cod. msc. Palatini), Castellanis (Bibl. Marciana) u. a., außerdem die Einleitungen und sonstigen Bemerkungen zu den gedruckten Catenen und Catenenfragmenten von Montfaucon im Diarium Italicum und Coll. nova patr., Chr. Wolf, J. M. A. Scholz (Biblisch-kritische Reise 2c., Leipz. 1823), A. Mai, Cramer 2c. Den früheren Stand der Forschung kennzeichnet R. Simon, Histoire critique des principaux commentateurs du N. T., Paris 1693 S. 422 f., den jetzigen faßt Preuschen und A. Erhard zusammen. Vgl. auch O. Bardenhewer, Patrologie ²Freiburg 1894 S. 16 u. ö. Gefördert sind die einschlagenden Fragen von Th. Zahn (Forschungen II. III), Bonwetsch (Methodius von Olympos), A. Papadopulos Kerameus, J. Rendel Harris, E. Klostermann, P. Wendland, L. Cohn, Bradtke (vgl. den folgenden Artikel), J. Draeseke (ZfTh. 1892 S. 376 f.) u. a. Unter den älteren Forschern bringt Morinus, Exercitationum biblicarum l. II, Paris 1669, manches Wertvolle. Unvergessen sollten die Arbeiten C. F. Matthaeis bleiben, der in seiner großen Ausgabe des Neuen Testaments (Riga 1782—88) unter vielem für die Handschriftenkunde Wichtigen in der Einleitung zu Matthäus, Marcus und nach den Thessalbr. S. 218 f. von Catenen und Scholien handelt.

Inhalt. 1. Die geschichtlichen Bedingungen der Catenenschriftstellerei. 2. Bezeichnungen der Catenen. 3. Charakteristik derselben. 4. Probleme der Stoffbehandlung. 5. Zur Quellenbenutzung und Anlage. 6. Zur handschriftlichen Überlieferung. 7. Chronologisches. Benannte und anonyme Catenen. 8. Wert der Catenen. 9. Stand der Forschung. 10. Uebersicht über die gedruckten Catenen. 11. Übersetzungen. 12. Mittelalterliche Sammelkommentare und Verwandtes.

1. Seitdem nach dem Vorgange und Vorbilde sowohl des Origenes und seiner Schule, als auch der Antiochener im 3. und 4. Jahrhundert mächtige Stoffmassen zur Auslegung des Alten und Neuen Testamentes sich aufgehäuft hatten, machte sich an der Schwelle der neuen Zeit, die auf eine Festlegung der patristischen Arbeit für die Kirche ausging, immer dringender das Bedürfnis nach Sammlung und Sichtung geltend. In erster Linie waren hierfür dogmatische Motive wirksam. Nach der Gründung von Neurom und der durch Konstantin veränderten Weltstellung der Kirche sollte die grundsätzliche Übereinstimmung im Glauben zur klar und scharf abgegrenzten Lehreinheit ausgebaut werden. Die Kirche war bestrebt, durch berufene Organe die Ergebnisse der theologischen Arbeit zusammenzufassen, indem sie zugleich den Zusammenhang mit der wissenschaftlichen Arbeit ihrer Vergangenheit aufrecht erhielt. Sie hütete das Erbe der Väter, aber sie bediente sich jetzt dazu neuer Mittel. Eine kirchlich anerkannte Überlieferung sollte aus demselben gebildet werden. Hierfür gaben auf dem Gebiet der Lehre die Beschlüsse der für ökumenisch erklärten Konzilien die Richtlinie. Wie aber war das gleiche Ziel auf dem Gebiete der Schriftauslegung zu erreichen? Der Charakter der heiligen Schriften, der Abstand des Alten und des Neuen Testaments, die Eigenart der einzelnen Schriften innerhalb der beiden Hauptsammlungen, die weit auseinandergehenden Gesichtspunkte und Ergebnisse der Schriftforscher lagen vor aller Augen. Wie konnten dieselben in einheitlich gefaßte und allgemein anerkannte Sätze übergeleitet werden? Die Kirche ist vor der Aufgabe, auch hierzu zu gelangen, nicht zurückgeschreckt. Die Autorität, die der heiligen Schrift als Offenbarungsquelle zuerkannt war, und das Postulat einer bekenntnismäßigen Formulierung der Kirchenlehre drängten gemeinsam auf ihre Lösung. So wurde denn allerdings gefordert, daß für die Erbauung und auch für das wissenschaftliche Schriftverständnis Stoffe und Schranken in der „Überlieferung der gottesfürchtigen Väter" gesucht wurden.

Die Grundsätze, die hierbei wirksam waren, giebt besonders bestimmt Kanon XIX des Concilium quinisextum an. „Für die Erbauung sind die Gedanken und Ratschlüsse der Wahrheit nur der göttlichen Schrift zu entnehmen; die bereits festgesetzten Lehrschranken

und die Ueberlieferung der Väter sind nicht zu überschreiten; wenn eine auf die Schrift bezügliche Verhandlung (*γραφικός τις λόγος*) angeregt wird, so soll nicht anders ausgelegt werden, als wie es die Leuchten und Lehrer durch ihre eigenen Schriften dargeboten haben". Mit diesen Bestimmungen war die Schriftauslegung in der als orthodox anerkannten Kirchenlehre verankert. Als „Leuchten und Lehrer" hatte sie nach Kanon II desselben Konzils unter andern die drei Kappadozier, den Amphilochius, Timotheus, Theophilus, Kyrill von Alexandrien anzusehen, dagegen vor allen Häretikern, nicht bloß vor Arius, Macedonius, Apollinarius, Nestorius, sondern auch vor Theodor von Mopsuestia, Origenes, Didymus, Euagrius, Theodoret sich zu hüten (Kanon I).

Aber die Macht der Thatsachen korrigierte das undurchführbare Prinzip. Indem man daran ging, die exegetische Überlieferung der Väter zu buchen, erzwangen die Leistungen auch der als häretisch verdächtigten Männer durch ihren Wert Berücksichtigung; und anstatt aus der Sammlung der Schriftauslegungen einheitliche Ergebnisse zu gewinnen, mußte man sich begnügen, sie nebeneinander zu stellen. Anderenfalls wäre ihre Eigenart vergewaltigt und die Autorität, die man ihnen zuschrieb, geschädigt worden.

2. So entstanden jene für die byzantinische Theologie bezeichnenden Sammelwerke, die für sämtliche Bücher der heiligen Schrift mit besonderer Bevorzugung der Genesis, des Hiob, der Psalmen, des Jesaias, des hohen Liedes, des Matthäus- und Johannesevangeliums (am spärlichsten sind die Paulusbriefe behandelt) aus der exegetischen Arbeit der patristischen Zeit die für wertvoll erachteten Auslegungen aneinanderreihten und deren Methode für die abendländische und für die mittelalterliche Schriftauslegung maßgebend geworden ist. Nach ihrer Beschaffenheit und Anlage lassen sie sich mit den Kommentaren der alexandrinischen Philologenschule und ihrer Nachfolger vergleichen, in denen die Erklärungen des Autors, die *ὑπομνήματα* und *ἐξηγήσεις* zusammengestellt wurden, beispielsweise mit dem Homerkommentar des Didymus oder dem Hesiodkommentar aus Tzetzes, Moschopulos, Proklos und Johannes Diakonus. Aber sie unterscheiden sich von ihnen durch die Tendenz auf eine Sammlung von kirchlich anerkannten Autoritäten der Schriftauslegung.

Es ist üblich geworden, diese Sammlungen Catenen (*Σειραί*) zu nennen. Woher der Name stammt, muß offen gelassen werden. Weder die Glossare von Du Cange noch sonstige Lexica des Spätlateins und Spätgriechischen weisen ihn in dieser Bedeutung nach. Handschriftlich begegnet er als wertender Titel des Evangelienkommentars von Thomas von Aquino: Expositio continua super IV evangelistas ex latinis et graecis auctoribus ac praesertim ex patrum sententiis et glossis miro artificio quasi uno tenore contextuque conflata, catena aurea justissimo titulo nuncupata (Paris 1660). Die Ehrenbezeichnung „goldene Kette" spricht ein Urteil über den Kommentar, seine Anlage und seinen Gehalt aus. Der ursprüngliche Titel dürfte expositio continua gelautet haben, catena aber wurde als übliche bildliche Charakteristik von solchen Sammelwerken hinzugefügt. Auch der große Kommentar zum Oktateuch und den Königsbüchern, den Nicephoros 1772 in zwei Folianten herausgab, die „catena Lipsiensis", ist betitelt *σειρὰ ἑνὸς καὶ πεντήκοντα ὑπομνηματιστῶν* 2c. Ein weiterer Beleg findet sich Cod. Vat. Gr. 2240 (= Columnensis 79. Saec. XVI) fol. 56r: *ψαλτήριον μετὰ τῶν ἑρμηνειῶν τὸ ἐπονομαζόμενον χρυσῆ ἅλυσις* (Heidelberg, Philologus XLV 4 S. 747. T[h]omasini, Bibliothecae Venetae. Utini 1650 p. 20 f.).

Der bildliche Ausdruck ist bezeichnend. Er vergegenwärtigt Stoffmassen, die in eine mehr äußerliche, aber sichtbare Verbindung mit einander gebracht worden sind. Die Bindeglieder liefert der Text, die an das Textwort gefügten Auslegungen sind die einzelnen Glieder der Kette. Vielleicht daß ursprünglich mit der Bezeichnung auch ein mystischer Sinn verbunden wurde. Wie die hermetische Kette den späteren Neoplatonikern den harmonischen Zusammenhang der Weisheitsträger, die vom Anfange bis zur Gegenwart sich die Hand reichten, versinnbildlichte, so sollte die Reihe der Väter die rechten Auslegungen der einen und wahren Kirche harmonisch darbieten. Jedenfalls ist das spezifische Moment in diesen Sammelwerken der verbindende Text. Es scheint daher nicht sachgemäß, den Namen „Catene" auch auf sonstige Kompilationen der byzantinischen Gelehrsamkeit, auf die für die Synoden hergestellten dogmatischen Aussprüche der Kirchenväter (ein Beispiel bei A. Mai Script. Vet. Nov. Coll. VII 1, 1—73), oder auf gnomologische und asketische Florilegien auszudehnen, wie A. Erhard das thut.

Feste Kunstwörter sind von den ersten Sammlern zur Bezeichnung der Ergebnisse ihres Fleißes und Spürsinns nicht ausgeprägt worden. Daher sind verschiedenartige Titel überliefert, die mehr oder weniger bestimmt Charakter und Inhalt andeuten: *ἐπιτομαὶ ἑρμηνειῶν, ἐξήγησις συλλεγεῖσα* oder *ἑρμηνεία συνερανισθεῖσα ἀπὸ (ἐκ) διαφόρων πατέρων, ἐπιτομὴ τῶν εἰς τὸν . . καταβεβλημένων διαφόρων ἐξηγήσεων.* Oft sind auch die Gewährsmänner — nicht immer vollständig und genau — aufgeführt, z. B. *ἐξήγησις εἰς τὰς τοῦ θεσπεσίου Παύλου ἐπιστολὰς ἐρανισθεῖσα ἀπό τε τῶν Χρυσοστομικῶν καὶ ἑτέρων διαφόρων ἁγίων καὶ ἐκτεθεῖσα ἀπὸ φωνῆς Θεοφυλάκτου ἀρχιεπισκόπου Βουλγαρίας* — (Lami, De erud. apost. 1738 S. 250), — oder: *Προκοπίου Γαζαίου Χριστιανοῦ σοφιστοῦ εἰς τὰ ᾄσματα τῶν ᾀσμάτων ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν ἐπιτομὴ ἀπὸ φωνῆς Γρηγορίου Νύσσης καὶ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, Ὠριγένους τε καὶ Φίλωνος τοῦ Καρπασίου, Ἀπολλιναρίου, Εὐσεβίου Καισαρείας καὶ ἑτέρων διαφόρων ἤγουν Διδύμου, τοῦ ἁγίου Ἰσιδώρου, Θεοδωρήτου καὶ Θεοφίλου.* Noch anschaulicher charakterisiert derartige Arbeit das unter anderem den Handschriften von des Euthymius Evangelienkommentar beigegebene selbstbewußte, öfter variierte Epigramm: *πολλῶν πόνων ἔρανος ἠκριβωμένος οὐδὲν περιττὸν, οὐδὲν λεῖπον ἐνθάδε . . . . χάρις δὲ πᾶσα τῷ σοφῷ Χρυσοστόμῳ* (vgl. Matthaeis Vorrede S. 8 zu seiner Ausgabe von des Euthymius Evangelienkommentar).

3. Diese und ähnliche Beischriften schildern die Art der Catenen, dieselben wollen nicht eigenes Gut des Sammlers bringen. Er sammelt nach der Maxime des Seneca: Quod verum est, meum est. Er teilt die Gesinnung des Johannes von Damaskus: *ἐρῶ τοιγαροῦν ἐμὸν οὐδέν.* Die Gesinnung, in der er sammeln soll, dürfte in jener Nachricht des Rufinus (Hist. eccl. II 9) charakterisiert sein: Gregor von Nazianz und und Basilius hätten sich während dreizehn Jahren von allen hellenischen Schriftstellern fern gehalten, um einzig mit den Büchern der heiligen Schrift sich zu beschäftigen, „eorumque intelligentiam non ex propria praesumptione, sed ex majorum scriptis et auctoritate loquebantur, quos et ipsos ex apostolica successione regulam suscepisse constabat".

Das Verfahren des Sammlers ist durch *ἐρανίζειν, συνερανίζειν* anschaulich bezeichnet. Die Catene enthält „zusammengesteuertes" Gut, mag als der *ἔρανος* der Beisteuernden die Wolke von Zeugen gelten, deren Deutungen aufgereiht werden, oder mögen sich gleichgesinnte Gelehrte, seien es eifrige Mönche, seien es *διδάσκαλοι τοῦ εὐαγγελίου* und *διδάσκαλοι τῶν ἀποστόλων* — Professoren der neutestamentlichen Exegese, wie sie im 12. Jahrhundert in Konstantinopel erwähnt sind (Erhard S. 124), — zusammengethan haben, deren Beiträge und Lesefrüchte allmählich zu einem corpus sententiarum zusammenwuchsen. Wenn ferner nicht selten ausdrücklich angegeben wird, die Zeugnisse und Auslegungen seien *ἀπὸ φωνῆς* (ex ore) eines bestimmten Lehrers aufgenommen, so ist das entweder auf das Diktat desselben zu beziehen (so wohl bei dem oben angeführten Titel der Catene des Theophylakt; vgl. auch den Titel der Catene des Prokop zum Oktateuch: *ἐξηγητικαὶ σχολαὶ* [Vorträge] *εἴς τε τὴν ὀκτάτευχον* ꝛc. bei Photius Bibl. Cod. 206), oder vielleicht auch darauf, daß die originalen Äußerungen der Väter frei wiedergegeben sind. Denn Kürzungen und Zusammenfassungen machte die Masse und die Verwandtschaft der in Betracht kommenden Äußerungen wünschenswert. Wie man auf sie ausging, zeigen die oft variierten Titel: *σύνοψις σχολικὴ ἐκ τῶν πεπονημένων* . . . oder *ἐκ διαφόρων ὑπομνημάτων συλλεχθεῖσά τε καὶ ἀκριβωθεῖσα εἰς σύνοψιν* (accurate in compendium redacta).

Die Grundsätze und Sitten, nach denen litterarisches Eigentum in der antiken Welt behandelt wurde (Heinrici, Beiträge zur Gesch. u. Erkl. des NT. I S. 71 f.), gestattete nicht nur die schlichte Übernahme fremden Gutes, sondern auch jede Freiheit in Anpassung und Umformung. Insofern ist die Bewahrung der Autornamen ein Beweis für die Wichtigkeit, die man ihnen beilegte; es galt eben, beglaubigte und autoritative Auslegungen zu gewinnen. Darum kennzeichnet auch der Sammler, wenn er Eigenes hinzufügt, das Hinzugefügte, das er in die Kette der Autoritäten einreiht.

Es ergeben sich trotz der gleichen Methode des Buchens und des äußerlichen Aneinanderreihens infolge der bald wörtlichen, bald redigierten Übernahme der Quellen sehr verschiedenartige Abstufungen in der Wiedergabe und in dem Umfange. Eine Catene, die ganz im Geiste des Concilium quinisextum abgefaßt war, bestand aus einem Mosaik von wörtlich übernommenen Stücken aus Kommentaren oder sonstigen Äußerungen orthodoxer Väter. Hierfür ist die von Possinus herausgegebene Catene zu Matthäus ein Beispiel. Fügte der Sammler, wie Niketas von Serrae, eigene Be-

merkungen hinzu, so stellte er sie meist an die Spitze der Reihe, die einem neuen Textabschnitt angefügt wurde, und dann oft mit Fortlassung der Urheberbezeichnung. Rundete er ab und faßte er zusammen, so erhielt er entweder das catenenartige (Makarios Chrysokephalos in der Vorrede zur Genesiscatene: aus den Schriften der Väter sammle er *ἰδίαν βίβλον συντετμημένως, ὡς οἷόν τε καὶ κεφαλαιωδῶς τὰς τῶν θείων ἀνδρῶν ἐκείνων ἐξηγήσεις περιέχουσαν* [Fabricius, Bibl. Graeca VII 772 f.]), oder er arbeitete das übernommene Gut zusammen unter Beseitigung der Zerstückelung. Dies thun Prokop, Ökumenius, Theophylakt, indem sie betonen, daß sie nicht als Produzenten, sondern als Zwischenhändler angesehen werden wollen. Deshalb sind auch die Grenzen zwischen den Catenen und den byzantinischen Kommentaren fließende. Für diese ist ebenmäßig in erster Linie die patristische Überlieferung bestimmend, auch wenn die Quellen, wie dies für die Catene die Regel ist, nicht am Rande vermerkt sind und die Auslegung in ununterbrochenem Fluße fortgeht. Wie sich aber zu den größeren Kommentaren die zahlreich überlieferten, noch meist unedierten Scholien verhalten, inwieweit sie selbstständige methodische Arbeit sind oder Exzerpte und Lesefrüchte oder gelegentliche Anmerkungen, die der Eindruck der Lektüre veranlaßte, das ist zur Zeit noch eine kaum berührte Frage. In einem Falle, bei den sogenannten Scholien des Ökumenios zur Apokalypse hat Overbeck (ZwTh 1864 S. 192—201) nachgewiesen, daß sie ein knapper Auszug aus dem Kommentar des Andreas von Kappadozien (vgl. RE I, S. 514 f.) sind, in dem alles Individuelle getilgt ward. In anderen Fällen, wie bei Scholien des Arethas (vgl. Bd II S. 1), sind sie originale Äußerungen. Werden sie mit *ἄλλως* oder *τινὲς δέ* aneinandergereiht, so sind sie exegetische Lesefrüchte.

4. Da die Catenenschreiber mit gegebenen Stoffen arbeiten, liegt ihr Verdienst in der Auswahl und in dem Takt des Redigierens. Die Schwierigkeit der Auswahl ist vermehrt durch die dogmatische Gebundenheit, mit der das wissenschaftliche Interesse in unvermeidliche Spannung kommt. Denn vor allem Origenes, der erste christliche Kritiker und Exeget großen Stils, bot für die Exegese unschätzbare Werte. Und für die Catenen zum AT. war Philo, der seit Origenes von den gelehrten Theologen studiert wurde, ebenso wie Josephus ein Gewährsmann, dem kein gleicher an die Seite gesetzt werden konnte. Aber es fand sich ein Mittelweg. Kyrill von Alexandrien formulierte den Grundsatz, nach dem verfahren wurde: *οὐ πάντα ὅσα λέγουσιν οἱ αἱρετικοὶ φεύγειν καὶ παραιτεῖσθαι χρή. πολλὰ γὰρ ὁμολογοῦσιν, ὧν καὶ ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν.* Demgemäß sagt Johannes Drungarios in dem Prolog zum Jesaias (Montfaucon, Collect. nov. Patrum I 350) mit Hinweis auf Origenes, Eusebius von Caesarea, Theodor von Heraklea, Eusebius von Emesa, Apollinarios und Theodoret: *ἐν οἷς γὰρ μὴ περὶ τῶν ἰδίων δογμάτων διαλέγονται, ἔστιν ὅτε καλῶς ἐπιβάλλουσι.* Das Citat aus Cyrill gehört übrigens zu dem eisernen Bestande der Catenenvorreden (z. B. Cramer, Cat. in Matth., Corderius, Cat. in Johannem), und der Grundsatz, der in ihm zum Ausdruck kommt, gilt auch noch gegenwärtig bei den katholischen Exegeten.

Eine andere Schwierigkeit zeigte sich in der Verbindung des Textes mit den zugebrachten Auslegungen. Die „*παραγραφαί*" der Autoren bezogen sich auf verschieden weite biblische Textabschnitte. Im Hinblick darauf giebt Drungarios den Rat, größere Textabschnitte ohne Berücksichtigung der beigesetzten Kapitelzahlen vor dem Lesen der Auslegungen sich zu vergegenwärtigen.

Auch die Schwierigkeit, welche die auseinandergehenden Auslegungen machen, ist berücksichtigt. Sie wird z. B. von Drungarios mit Berufung auf die Dunkelheit des Textes für providentiell erklärt. Er begnügt sich deshalb, die *ἑρμηνεύοντες ἤγουν ὑπομνηματίσαντες* (interpretes et commentatores), die den Jesaias verschieden übersetzen, abteilen und erklären, nebeneinander zu stellen. Der Leser muß auf Grund dessen sein Urteil bilden. Entsprechend sagt Prokop von Gaza (Prolog zum Jesaias, Curter S. 3): „Was man selbst verstehen kann, solle man festhalten, was über die eigene Einsicht geht, entweder von den Vätern lernen oder Gott anheimstellen, damit er Erkenntnis gebe."

Überhaupt gewährt Prokop für die Methode der Arbeit bestimmtere Anhaltspunkte. Dieser „christliche Sophist", der bald mit den Launen des Glücks (*παίγνια τύχης*), bald mit der Vorsehung Gottes rechnet (Rohde, Griech. Roman 472 f. 475), ein Typus für byzantinische Gelehrtengesinnung, wird mit Rücksicht auf seine Schriftauslegungen mit Recht von Photius als *πολύχους* (diffusus) *καὶ πολύστιχος ἐξηγητής* bezeichnet. Er ist Verfasser sowohl von Catenen, als auch von Kommentaren, die als Bearbeitungen seiner Catenen sich geben. Von denselben ist unter anderen der Kommentar zum Oktateuch und eine Catene zum Hohen Liede erhalten. In der Vorrede

zur Genesis berichtet er, daß er in seinem großen Kommentare zum Oktateuch „aus Anmerkungen und verschiedenen Abhandlungen die Auslegungen gesammelt habe“, indem er seine Gewährsmänner wörtlich citierte. Diese Arbeit wäre ins Maßlose (*εἰς πλῆθος ἄπειρον*) gewachsen. Daher habe er darauf Bedacht genommen, die Schrift auf ein handliches Maß zurückzuführen (*πρὸς μέτρον εὐσταλὲς συντελεῖν*). Bei übereinstimmenden Meinungen führe er daher nur eine an, bei abweichenden gebe er eine kurze Darlegung, damit eine einheitliche Schrift entstände (*ἓν σῶμα τῆς γραφῆς, ὡς ἑνὸς καὶ μόνου τὰς ἁπάντων ἡμῖν ἐκθεμένου φωνάς*). Außerdem gebe er Zusätze und andere Quellen zur einleuchtenden Darstellung (*προσθήσομεν δέ τι καὶ ἔξωθεν εἰς τρανοτέραν ἔσθ' ὅτε παράστασιν*). Wendland und Cohn wollen nachweisen, daß die große Catene des Prokop aus der Catena Lipsiensis des Nikephoros noch herstellbar sei. (Wendland, Neuentdeckte Philofragmente, 1891 S. 29—106; Cohn, JPrTh, 1892 S. 475—492). Die Untersuchung ist noch nicht zu Ende geführt. Sie erstreckt sich vorwiegend auf Philos Fragmente, die in der Catene erhalten sind. Die Behauptung Cohns aber, daß der *ἄδηλος* der Cat. Lipsiensis mit Prokop zu identifizieren sei, hat sich mir nicht bewährt. Er steht mit dem Genesiskommentar teils in sehr loser, teils in gar keiner Beziehung. Für Origenes hat Klostermann, TU XII 3. 1894, erwiesen, daß dessen Homilien über Josua von Prokop exzerpiert sind. Jedenfalls bewährt sich durchweg, daß Prokop seine Vorlagen zwar verkürzt, aber doch meist wörtlich übernimmt und die Neigung hat, den Ausdruck zu glätten.

Wie aber Prokop bereits vorhandene Catenen benutzte, hat Th. Zahn (Forschungen II, 238—275) in einer Untersuchung der Catene zum Hohen Liede beleuchtet, deren Ergebnis zu der Erkenntnis führt, daß in ihr eine ältere Catene teils übernommen, teils umgeformt und bereichert ist. Neben dieser Catene Prokops sind noch Fragmente eines Kommentars vorhanden (Mai, Class. auct. VI, 348f.), der sich ähnlich zur Catene verhält, wie der Genesiskommentar zu seiner Vorlage.

5. Aus diesen Nachweisen geht hervor, daß eine Erforschung der Catenenlitteratur von Fall zu Fall vorgehen muß. In den Originalarbeiten von Catenen besteht sowohl große Verschiedenheit in Anlage und Auswahl, als auch weitgehende Übereinstimmung. Neben selbstständig aus den Quellen geschöpften Sammlungen stehen andere, die aus zweiter Hand nehmen, aber doch in Behandlung des Übernommenen ihrer Einsicht und ihren Interessen folgen. Besonders weite Abstände sind auch in Bezug auf Maß und Umfang des Mitgeteilten vorhanden. Kurz, die Beschaffenheit der Catenen zeigt, daß die auf sie gewandte Arbeit in ständigem Fluß bleibt. Bestimmte Typen, welche der Fortarbeit für die einzelnen Bücher der Schrift zu Grunde liegen, treten nur in beschränktem Maße heraus. Es galt eben eine Aufgabe, an deren Lösung sich jeder Schriftforscher beteiligen konnte und je nach Interessen und Bedürfnis beteiligte.

Die bequemste Fassung der Catene ergab sich, wenn ein Führer zu Grunde gelegt wurde, mit dessen Auslegungen dann kürzere Scholien verbunden sind. So ist in der Catene zu Matthäus (ed. Possinus) Chrysostomus die Hauptquelle, ebenso wie für des Theophylakt und des Euthymius Evangelienkommentare. Aber trotz der gemeinsamen Hauptquelle gehen sie selbstständig vor und geben verschiedene Zuthaten, wie denn zur Leidensgeschichte Euthymius im Matthäuskommentar wichtige Bereicherungen beibringt. Andererseits gleichen die Catenen einem bunten Aggregat, einer Blumenlese, ohne daß ein Gewährsmann vor dem andern bevorzugt wurde. Beispiele liefern die Catenen des Prokop und Niketas, die von Cramer herausgegebene Matthäuscatene und die meisten Catenen zu den Briefen. Diese Verschiedenheiten bestätigen, daß für diese Sammlungen die Tendenz die gleiche ist, aber bestimmte Autoritätsvorbilder für die Anlage nicht vorhanden sind.

Gleiche Mannigfaltigkeit zeigt die Einteilung. Bei dem Gewicht, daß die byzantinische Zeit auf Zahlensymbolik legt, versteht man, daß Andreas und Arethas von Cäsarea ihren Kommentar zur Apokalypse in dreimal 24 Abschnitte teilten; gemäß der Zahl der israelitischen Ältesten. Auch in der eigentlichen Catenenlitteratur zeigen sich Spuren von beabsichtigter Symmetrie. Macarios Chrysokephalos teilt seine nicht mehr vollständig erhaltene Catene zum Matthäus in 5 Bücher mit je 20 Abschnitten; so bringe seine Arbeit hundertfältige Frucht (Fabricius, Bibl. Gr. VII, S. 774). Die Catene zu den mit Matthäus nicht parallelen Stücken des Lukas teilt er in 24 Abschnitte und nennt sie „das große Alphabet“ (a. a. O. S. 777).

Die äußere Form der Catenen ist je nach dem Umfange des Kommentars verschieden. Bei knapper Fassung steht der Text in der Mitte und die Erklärungen umgeben ihn, meist in

kleineren Schriftzügen, bisweilen auch in Tachygraphie. Die Autoren sind am äußeren Rande oder im verlaufenden Texte, meist in Abbreviaturen, vermerkt. Bisweilen ist durch kritische Zeichen auf den Zusammenhang von Text und Erklärung hingewiesen, wie bei den Handschriften, die Scholien enthalten. Ist der Umfang der Catene zu groß, um diese Anordnung zu gestatten, so stehen die Textabschnitte für sich, und ihnen folgen die „*παραγραφαί*" der ausgewählten Erklärer. Bisweilen sind die einzelnen Stücke abgesetzt, die Autoren, auch hier meist in Sigla, am Rande notiert, bisweilen ist alles verlaufend geschrieben.

Die Catenenhandschriften, von denen wenige über das 10. Jahrhundert hinaufgehen, sind sehr verschieden ausgestattet. Es giebt Prachtausgaben mit Illustrationen, wie jene Hiobcatene, welche Bilder von der Sirene (zu Hi 30, 29 LXX), von Menschen, Tieren und Sachen beibringt (Montfaucon, Diar. ital. S. 191), dann Handschriften, die für Studienzwecke hergestellt sind und die Spuren mannigfacher Durcharbeitung tragen, endlich Abschriften, die ohne alle Rücksicht auf die Bequemlichkeit des Lesers eilfertig angefertigt sind, — wohl bestellte Arbeit für den Buchhandel.

Außer den Kommentaren enthalten die Catenen mancherlei ständige Beigaben zur Einleitung in die erklärten Schriften. So sind den Evangelien häufig die Kanones des Eusebius und dessen Brief an den Carpianus vorangestellt, auch Inhaltsangaben, Einteilungen (*ὑποθέσεις* und *κεφάλαια*) und Biographien der Evangelisten; den Paulinischen Briefen wird ein Leben des Paulus, ein Verzeichnis seiner Reisen, sein Martyrium beigegeben, ebenso Inhaltsangaben. Zuthaten bei den Propheten sind die Biographien der Propheten, die man dem Eusebios zuschrieb, Stücke aus der Synopsis des Athanasius und ähnliches, bei den historischen Büchern Bemerkungen über Versionen, Gottesnamen, die Katastrophen von Jerusalem.

6. Die Vervielfältigung der Catenen setzte eine Sorgfalt und Umsicht voraus, wie sie nur im günstigen Falle Abschreibern eignet. Die Textabschnitte wollten berücksichtigt sein, die Autornamen mußten an der richtigen Stelle angefügt oder eingesetzt werden. War der Abschreiber zugleich Forscher, so hielt er eigene Bemerkungen nicht zurück und gestattete sich Umordnungen. So weichen denn auch bei gleichen Catenen vielfach Einzelheiten ab, und Flüchtigkeiten sowie Irrtümer häufen sich. Wurden die Textabschnitte verschieden abgeteilt, so kam die Autorreihe in Verwirrung. Ein besonderer Anlaß zu solchen abweichenden Abteilungen lag darin, daß in manchen Catenen der Kürze halber der Text nicht vollständig hinzugeschrieben, bei späteren Abschriften aber zur Erleichterung der Benützung wieder eingefügt wurde. So erklärt es sich auch, daß der Text mancher Handschriften mit dem in den Noten vorausgesetzten Texte nicht übereinstimmt (Matthäi Evg. Mt S. 23). — Gewöhnlich setzt bei einem neuen Abschnitt ein neuer Autor ein. Bei veränderter Einteilung wurde dies oft nicht oder falsch vermerkt. Oft trat ein *ἄλλως* als Deckmantel ein, oft fällt der Name einfach weg. So zerlegt die Catene des Niketas zum Johannes im Cod. Monac. 37 „manchmal einen einheitlichen Text des Cod. Monac. 427 und giebt dafür zwei verschiedene Autoren an, auch fehlen im Cod. 37 manche Texte, die Cod. 427 bietet, während er die Namen anonymer Texte des Cod. 427 angiebt" (Erhard). Eigene Zuthaten des Abschreibers führten zu weiteren Umstellungen. Randbemerkungen der zu Studienzwecken benutzten Vorlage wurden an ungeeigneter Stelle eingeschaltet. Dazu kommen häufige Irrungen bei Autornamen, sei es infolge falscher Auflösung der Sigla (Verzeichnisse bei Montfaucon, Palaeographia 340 f., Gardthausen, Paläographie 248 f.), sei es durch Verwechslung von ähnlich lautenden. So werden verwechselt Severus von Antiochia und Severianus von Gabala, Gregor von Nyssa und Nazianz, die Theodori, die Hesychii (Cramer, Cat in Mt 1 Praef. 10; Wolf, Anecdota III, 96. 144. 165); Philo von Karpasios, der Bischof, und Philo der Jude (Wendland, Philofragmente 48. 51. 68. 70. 80. 85).

Wo der Autorname nicht ermittelt ist, wird dies durch die Randnote *ἀδήλου, ἀνεπιγράφου, ἀνωνύμου* angezeigt. Diese Noten gehen schwerlich auf den ersten Sammler der Catene zurück, sondern dürften ursprünglich eigene Bemerkungen desselben ohne Autorbezeichnung enthalten haben, die dann von späteren Abschreibern als Stücke unbekannter Herkunft gekennzeichnet wurden. So ist in einem mehrfach handschriftlich überlieferten anonymen Kommentar zum Mt (ich gedenke denselben demnächst herauszugeben) in Cod. Ambros. 466 die Bezeichnung *ἀνεπίγραφος* erst von da ab beigeschrieben, wo Stücke anderer Autoren catenenartig in den anonymen Text eingeschaltet worden sind. Vorher fehlt jede Beischrift. Jedenfalls sind also charakterisierte Abschnitte in der benannten Litteratur sonst nicht nachweisbar, wenn auch Fälle vorkommen, wo

infolge willkürlicher Abtrennungen und Flüchtigkeiten der Abschreiber Sprengstücke benannter Auslegungen als unbenanntes Gut aufgeführt wurden.

In der Regel beschränken sich die Autorenangaben auf den bloßen Namen; Angaben der Werke oder gar besonderer Teile eines bestimmten Werks bilden die Ausnahmen. Aber es ist der Fall offen zu halten, daß ein sorgfältiger Catenensammler sich genaue Citate angelegen sein ließ, während spätere Abschreiber seine gewissenhaften Vermerke als überflüssigen gelehrten Ballast über Bord warfen. Ein Beispiel hierfür bietet die Catene zu Jo 6, 57, wo in dem Exemplar, das Corderius seinem Abdruck zu Grunde legte, am Rande *Σενήρου* angegeben ist, wogegen Cod. Vindob. XXIX (Lambecc. III, 110f.) das genaue Citat hat *Σενήρου Ἀντιοχείας ἐκ τῶν πρὸς Εὐπράξιον Κουβικουλάριον ἀποκρίσεων*. Für die mannigfachen Citierweisen geben die Quellenindices der Cramerschen Abdrücke von neutestamentlichen Catenen reiche Belege. Die verschiedene Sorgfalt in der Angabe der Gewährsmänner tritt auch in anderen Kennzeichen hervor. Bei reproduktiven und kopierenden Arbeiten pflegt gegen Ende der Handlangerfleiß nachzulassen. Und so wiederholt sich in den Handschriften vielfach die Erscheinung, daß gegen Ende Autornamen übergangen werden, wohl auch ganz ausfallen.

Einen lehrreichen Einblick in die fortgesetzte Gelehrtenarbeit für Text und Erklärung bietet der phototypisch zu Rom 1890 herausgegebene Codex Marchalianus (Vatican. 2125), der die Propheten enthält. Ceriani hat ihm eine Einleitung hinzugefügt, in der er ihn textkritisch verwertet. Der Text ist nach den Feststellungen dieses verdienten Forschers eher im 6. als im 7. Jarhundert mit Majuskeln in Ägypten geschrieben. Ihm sind einerseits am Rande, wohl in Majuskelschrift derselben Hand, hexaplarische Lesarten beigefügt, die durch Asterisci und Obeloi zu dem Texte in Beziehung stehen, andererseits von anderer Hand genauere textkritische Angaben, die nicht bloß aus hexaplarischen Handschriften, sondern auch aus den *τόμοι* des Origenes zu Jesaias und aus des Eusebius Jesaias-Kommentar übernommen sind, „um bei abweichenden Erklärungen den Sinn richtig zu bestimmen" (Ceriani S. 27). Zu diesen Zuthaten kommen Randnoten in undeutlicher Minuskelschrift, die auf der Grenze zwischen Catene und Scholion sich halten. Sie sind wohl in Italien etwa im 13. Jahrhundert ebenso wie die tachygraphischen Notizen hinzugefügt.

7. Ob die Anfänge der Catenenschriftstellerei bereits in die Ausgänge der patristischen Zeit zu setzen sind, läßt sich nicht entscheiden. An sich erscheint dies zwar nicht unwahrscheinlich. Nimmt doch seit Eusebios, dem *πολυμαθὴς ἀνήρ* (Photius), die wissenschaftliche Arbeit der Theologen die Richtung auf Buchung und Würdigung des Überlieferten. Man darf sagen, daß des Eusebios Schriften insofern etwas catenenartiges haben, als sie Zeugen sammeln und deren eigene Worte anführen. Auch die Eclogae propheticae (ed. Gaisford 1842), eine Sammlung von alttestamentlichen Beweisstellen für christologische Probleme, bieten eine gewisse Analogie. Trotzdem ist mit Unrecht aus den so überaus wichtigen Beischriften zu Jesaias und Ezechiel, die der Codex Marchalianus erhalten hat (Ceriani S. 27), von Erhard geschlossen worden, daß Eusebios der erste war, der Catenen schrieb. In der Vorbemerkung des March. zu Ezechiel heißt es, er sei aus dem Exemplar des Abbas Apollinarios abgeschrieben (*μετελήφθη*, was Tischendorf Notitia cod. biblior. Sinaitici S. 122 durch mutatus est übersetzt!), in welchem vermerkt war: diese Abschrift (des Apollinarios) ward aus einer hexaplarischen Ausgabe abgeschrieben, welche nach einer von Origenes eigenhändig rezensierten und mit Scholien versehenen Handschrift der Tetrapla berichtigt wurde, „woher ich, Eusebios, die Scholien hinzufügte", nämlich die Scholien des Origenes. In der Vorbemerkung zu Jesaias aber sind allerdings Scholien des Eusebios selbst erwähnt (s. oben 6). Aber Scholien sind noch keine Catene; und die Bruchstücke aus den Kommentaren des Eusebios (vgl. darüber Montfaucon, Coll. Nov. Patr. I) beweisen, daß er als Schüler des Origenes wesentlich selbstständig arbeitet und nicht Sammlungen zur Schriftauslegung angelegt hat, die sich mit Catenen vergleichen lassen. Ebenso ist die auch mit dem Namen des Eusebios überlieferte Catene zum Hohen Liede irrigerweise dem Freunde des Pamphilus zugeschrieben. Sie ist nach Zahn (a. a. O.) eine ungewöhnlich verworrene, in Bezug auf Autornamen und Wortlaut sehr unzuverlässige Arbeit, die keinen Beitrag des Eusebios von Cäsarea enthält. Aber für die Zeitbestimmung des Beginns von solchen Sammelwerken ist sie insofern von Wichtigkeit, als sie Prokop von Gaza benutzt hat (s. oben 4). Sie war also älter, als Prokops Catene.

Prokop nämlich ist der erste Kirchenlehrer, der nachweislich Catenen verfaßt hat. Außer den bereits genannten sammelte er Catenen zu 2 Chr, zum Jes, zu Pr und zum Ecclesiastes (letztere ist noch nicht herausgegeben). Seine Blütezeit reicht bis in die Regierung Justinians I., da er um 528 gestorben ist. Der Wert seiner Catenen, für die ihm nicht nur die Väter des 3.—5. Jahrhunderts Quellen sind, sondern auch Josephus und Philo, sowie einige der Kirchenlehrer vor Origenes, sichert ihm für diese Arbeiten eine orientierende Bedeutung. Die Art, wie er sich in den Vorreden zur Genesis und zum Jesaias über seine Aufgabe ausspricht, läßt vermuten, daß er nicht nach Vorbildern, sondern auf Grund eigenen Nachdenkens und Forschens die Gesichtspunkte für seine Arbeit gewonnen hat (s. unter 4). Demgemäß ist, wenn auch vorher bereits Anfänge von exegetischen Sammlungen für einzelne Bücher vorhanden waren, erst mit Prokops Catenen ein sicherer chronologischer Ansatz für den Beginn dieser Litteratur gegeben.

Außer Prokop sind als Verfasser von noch erhaltenen „Kettenkommentaren" überliefert Andreas Presbyter (7.—10. Jahrhundert; seine Catenen zu Pr, Jes, Acta, Ruth, Br. sind handschriftlich erhalten), Joh. Drungarios (10. Jahrhundert; seine Catene zum Jesaias ist unediert, vgl. den Prolog dazu bei Montfaucon, Coll. Nov. Patr. II, 350), Michael Psellus (11. Jahrhundert, Catene zum Hohen Liede, Auszüge aus Greg. v. Nyssa, Nilus, Maximus nebst eigenen Bemerkungen und Versen), Niketas, Bischof von Serrae, dann Metropolit von Heraklea in Thrakien (11. Jahrhundert; Catenen zu Psalmen, Hi, den 4 gr. Proph., Mt, Lc, Jo, Briefe des Paulus u. a.), Nikolaus Muzalon (12. Jahrh.; Cat. zum Jerem., deren Einleitung gedruckt ist Migne PG 106 S. 1060 f.), Neophytos Eukleistos (12. Jahrhundert; Cat. zum Hohen Liede, dazu Bradtke ZwTh 1896 S. 304 f.), Makarios Chrysokephalos (14. Jahrhundert; Catenen zur Genesis — 2 Teile: *κοσμογονεία* und *πατριάρχαι*, nicht erhalten, zu Mt, Lc — vgl. oben 4, — Benutzung auch von Schriften des Justin, Iren., Hippolyt, umfassende Litteraturkenntnis, eigene Bemerkungen). Zu diesen kommen die Kommentare, die catenenartig gearbeitet sind, ohne daß die Quellen genannt werden, wie die des nach Zeit und Person im Dunkel stehenden Ökumenius, der sich besonders auf die Erklärung der Briefe des Paulus richtete, und die Evangelienkommentare des Theophylakt und Euthymios. Der erste von diesen war wohl ein Zeitgenosse des Arethas von Kappadocien, die beiden andern sind Zeitgenossen der Komnenen.

Übersieht man diese Reihe, so zeigt sich, daß die lebhafteste Arbeit für die Catenen zusammenfällt mit den Blütezeiten der byzantinischen Litteratur im 6. und 9.—11. Jahrhundert, und daß auch hier im 14. Jahrhundert eine gewisse Nachblüte vorhanden ist. Unter den genannten Männern aber ragten, abgesehen von Prokop, einerseits Niketas hervor, dessen meist noch ungedruckte Sammlungen wegen ihres kostbaren Inhalts mehrfach ausgebeutet, aber noch nicht kritisch durchforscht sind (aus seiner Catene zu Lc hat z. B. A. Mai [Nov. patr. bibl. IV, 160—207] bedeutende Stücke von des Eusebius Lukaskommentar ausgezogen, ebenso einen Teil der trefflichen Scholien, die er script. vet. IX, 431 f. veröffentlichte; auch Th. Zahn und Pitra haben ihn ausgenutzt), andererseits Makarios, der seinen Beinamen wegen der *χρυσᾶ κεφάλαια*, die er in seinen Werken vereinte, erhalten haben soll.

Viel größer als die Zahl der benannten Catenen ist die der anonymen, von denen eine schwer übersehbare und noch ungesichtete Masse in den handschriftlichen Schätzen der Bibliotheken aufgespeichert ist. Die Anonymität fällt auf. Stellen doch die byzantinischen Gelehrten sonst nicht ihr Licht unter den Scheffel; sogar die Abschreiber unterlassen es oft genug nicht, entweder in meist übel gebauten Versen oder in einem Stoßgebet ihre Namen der Nachwelt zu überliefern. Wie unbequem anonyme Überlieferung empfunden wurde, beweisen die zahlreichen Handschriften, in denen Chrysostomus oder Ökumenius aufs Geratewohl als Verfasser der Catene genannt wird. Vielleicht erklärt sich am einfachsten die Anonymität dieser Sammelwerke aus der Art, wie sie in vielen Fällen zu stande kamen. Beteiligten sich mehrere — ein *ἔρανος* von Theologen — an der Arbeit (s. oben 3), so blieb ihr Werk sachgemäß unbenannt; es war Gesamteigentum.

Chronologisch lassen sich die anonymen Catenen nur sehr unsicher datieren. Das Alter der Handschriften ist nicht maßgebend, denn sie können Abschriften sein. Die angeführten Zeugen entscheiden auch nicht; denn es ist nicht ausgeschlossen, daß Anmerkungen etwa des Photius oder des Michael Psellus von späteren Redaktoren in eine ältere Vorlage eingefügt sind. So fügte auch Nicephorus in die Catena Lipsiensis

vieles Neue den beiden benutzten konstantinopolitaner Handschriften hinzu. Den sichersten Maßstab für die Datierung ergeben Verhältnisbestimmungen zu den chronologisch festgelegten Catenen, die zu ermitteln eine Aufgabe fortgesetzter Forschung bleibt. Einen weiteren, obwohl auch nicht festen Anhaltspunkt giebt das Fehlen von Stücken aus nicht orthodoxen Kirchenlehrern. Hier darf man auf entscheidenden Einfluß monophysitischer Denkweise schließen, wie er noch nicht auf die Arbeit des Prokop und nicht mehr auf die des Niketas bestimmend wirkt.

8. Aus den vorstehenden Ermittelungen ergiebt sich, daß die Catenen in verschiedener Hinsicht einen nicht zu unterschätzenden Wert für die Forschung besitzen. In ihnen läßt sich verfolgen, mit welchen Mitteln die Schriftauslegung fast durch ein Jahrtausend ihre Überlieferung gepflegt oder lebendig erhalten hat, und wie die Schwerpunkte des Interesses in der Ausnutzung der gleichen Stoffe sich verschieben. So bieten sie als Buchungen der Hauptstücke der patristischen Exegese der Dogmengeschichte fruchtbare Richtlinien und erschließen manchen Einblick in die Wege zur Dogmenbildung; wie denn überhaupt der volle Reichtum und die sachlichen Motive der Dogmenentwicklung erst in Verbindung mit der Geschichte der Schriftauslegung sich erschließen.

Die Art, wie die Catenen ihre Quellen übernehmen, war für die Erhaltung der letzteren sowohl verhängnisvoll wie nützlich. Verhängnisvoll; denn wie in unseren Tagen die litterarischen Übersichten über die Forschungen vielen zur Versuchung werden, diese selbst nicht in die Hand zu nehmen, so schwand in der byzantinischen Theologie das Interesse an der Erhaltung der Stücke, die für die Catenen die reichlichste Zufuhr geboten haben. Andererseits, und in sofern waren die Catenen für die Erhaltung ihrer Quellen nützlich, enthielten sie so wichtige und umfassende Bruchstücke, daß z. B. Kommentare des Clemens, des Hippolytus (H. Achelis), des Origenes und des Eusebios aus ihnen annähernd wiederhergestellt oder doch veranschaulicht werden konnten. Auch des Philo Quaestiones in Genesin haben es den Exzerpten des Prokop zu danken, daß ihre ursprüngliche Gestalt und Beschaffenheit sich hat ermitteln lassen. Daher sind die Catenen eine wichtige Fundgrube für die Bereicherung der patristischen Litteratur.

Am ausgiebigsten ist in ihnen Origenes, Chrysostomus, Kyrill von Alexandrien benutzt. Zu diesen kommen von älteren Irenäus und Clemens, von jüngeren Isidor von Pelusium und Photius. Die Zahl der übrigen Autoren, die in verschiedenem Maße beigesteuert haben, ist so groß, daß ihre Würdigung in eine Geschichte der patristischen und der byzantinischen Exegese ausliefe. Abgesehen von den Genannten sind von orthodoxen Vätern benutzt Athanasios von Alexandrien, Didymos, Asterios, Hesychios von Jerusalem, Theophilos und Kyrill von Alexandrien, Theodotos von Ankyra, Ammonios von Alexandria, Gennadios von Konstantinopel, Olympiodoros, Maximus Confessor u. a.; von Antiochenern Eustathios von Antiochien, Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsueste, Polychronios (Fabricius, Bibl. gr. VII, 753 Anm.), Apollinarios von Laodicäa, desgleichen die monophysitischen Väter des 6. und 7. Jahrhunderts, von Arianern und Verwandten Theodoros von Herakleа, Eusebios von Emesa und von Cäsarea, Eudoxios, Akakios u. a. Unter den vornikänischen Vätern sind noch zu nennen Dionysios und Petrus von Alexandria, Hippolytos, Gregorius Thaumaturgos, Methodios von Olympos; von Apologeten und apostolischen Vätern Justin, Melito von Sardes, Ignatios, Hermas, Papias, die aber nur spärlich und vereinzelt citiert werden. Auch Beziehungen allgemeinerer oder bestimmterer Art auf Gnostiker, Manichäer, auf hellenische Weisheit, auf Plato, die Sibyllen fehlen nicht (vgl. die Nachweise bei Fabricius a. a. O. und in den Indices der Catenenausgaben).

Für die Textkritik des Alten Testaments haben die Catenen einen hohen Wert durch Aufbehaltung hexaplarischer Lesarten. In dieser Hinsicht sind sie von Field (Hexapla Origenis), Lagarde u. a. ausgenutzt (s. auch Klostermann, Analekta zur Septuaginta 2c., Leipzig 1895). Auch die Ausbeute aus Catenenübersetzungen (s. 11) ist nicht unbeträchtlich. Weniger fruchtbar sind die Catenen für den griechischen Text des Neuen Testaments, für den lateinischen bieten Übersetzungen viele vorhieronymianische Lesarten.

9. Eine methodische Durchforschung der Catenen ist bisher nur an den einzelnen Punkten, die im vorstehenden markiert worden sind, vorgenommen worden. In gedruckten Catenen liegt nur ein kleiner Teil der vorhandenen Litteratur vor, und was gedruckt ist, ward nicht immer mit Sachkenntnis ausgewählt. Dies ist besonders J. A. Cramer zum Vorwurf zu machen, der in den acht Bänden, in denen er Catenen zum Neuen Testament veröffentlichte (Oxford 1840 f.), wie ein echter Gelegenheitsarbeiter verfuhr.

Für Lucas hat er z. B. eine Vorlage gewählt, in der keins der wertvollen Fragmente des Eusebios sich findet.

Die vorhandene gedruckte Litteratur ist neuerdings am vollständigsten von Preuschen zur Orientierung über die indirekte Überlieferung der Kirchenväter gebucht worden, dessen Daten in einigen Punkten von Erhard ergänzt und berichtigt sind. Die Übersicht bestätigt, daß sich nur in einzelnen Fällen Catenenstammbäume herstellen lassen. Zur Aufhellung des höchst verwickelten Thatbestandes lassen sich verschiedene Wege einschlagen: a) Es sind neue Catenentexte mit kritischer Sichtung der handschriftlichen Überlieferung herauszugeben (eben diese textkritische Arbeit steht aber auch noch für die gedruckten Catenen aus). b) Die benannten Catenen sind einerseits in Rücksicht auf ihre Quellen, anderseits in Rücksicht auf andere Catenen, welche die gleichen Schriften erklären, zu untersuchen. Auf dieser doppelten Grundlage läßt sich dann sowohl ein sicheres Bild von dem Umfange und der Tiefe der exegetischen Überlieferung gewinnen, als auch eine Gruppierung des so mannigfach durchwachsenen Materials erreichen. c) Eine besondere Behandlung verdienen die Prologe und die sonstigen einleitenden Zuthaten und Epimetra der Catenen. Man stößt in ihnen auf manche wertvollen Überlieferungen, die das Bild von den Anfängen der Kirche bereichern. Auch zu Kombinationen und Perspektiven geben sie Anlaß, die fruchtbarer sein dürften, als die waghalsigen Schlüsse, die Corssen für das Johannesevangelium jüngst in seiner Ausgabe der monarchianischen Evangelienprologe (TU XV, 1) sich gestattet hat. Jedenfalls aber handelt es sich hier um Aufgaben, bei denen das *συνεργανίζειν* in Anwendung kommen müßte. Sie sind nicht „eines Mannes und eines Males". Im 17. Jahrhundert sind dieselben eifrig namentlich von einer Anzahl von Gelehrten aus dem Jesuitenorden in Angriff genommen worden, unter denen B. Corderius und P. Possinus hervorragen. Dann hat die Arbeit lange geruht, um sich in der Gegenwart wieder lebhafter zu regen.

10. Übersicht über die gedruckte Catenenlitteratur. (Für das handschriftliche Material vgl. Fabricius, Preuschen und Erhard a. a. O.; über die älteren Catenen zum NT. giebt R. Simon a. a. O. cap. 30 eingehenden Bericht.)

a) Die Catena Lipsiensis des Nikephoros (s. oben 2) 2 Bde, Fol. Sie enthält Anmerkungen zu dem Pentateuch und den übrigen historischen Büchern einschließlich der Bücher der Chron., außerdem eigene patristische Exzerpte des Herausgebers. — Der Kommentar des Prokop zur Genesis 1—18 bei A. Mai, Class. auct. VI nach drei vatikanischen Handschriften, aus der Cat. Lipsiensis vervollständigt bei Migne PG 87; handschriftlich ist sein Kommentar zum Oktateuch erhalten im Cod. Monac. 358.

b) Des Niketas von Serrae (Heraklea) Catene zum Hiob, griechisch von Young, London 1636. Über abweichende Catenen vgl. Pitra, Analecta sacra II 393f. IV 360f.

c) Die Catene des Niketas zu den Psalmen nebst einem Anhang zu den Cantica Vet. Test. gab B. Corderius Antwerpen 1643 f. in 3 Bänden Fol. heraus. Er benutzte 5 wiener und 2 münchener Handschriften. Über weitere Catenen vgl. Pitra, Anal. sacr. II, 407; Mai, Nov. patr. bibl. III, p. VIIIf.

d) Zu den Proverbien gab den catenenartigen Kommentar des Prokop heraus Mai, Class. aut. X. Migne PG 87, 1 S. 1222 f. Über sonstige Catenen vgl. Mai, Bibl. Nov. Patr. VII, 2; Pitra, Anal. sacra II, III; Harnack, Altchristl. Litteraturgeschichte I, 634 f. Eine lateinische Übersetzung lieferte Th. Peltanus, Antwerpen 1614, die Andr. Schott herausgegeben hat.

e) Eine Catene zum Hohen Liede edierte Meursius, Eusebii et Polychronii Comm. in canticum canticorum, Leiden 1617 (s. oben 4), eine latein. Übersetzung F. Zino, Theodoreti in cant. cant. explanatio interjectis Maximi, Nili Psellique notationibus, Rom 1563 Fol.

f) Prokops Kommentar zu Jesaias gab Joh. Curterius (Paris 1580 Fol.) heraus, die Catene des Drungarios und eine davon abweichende charakterisiert Montfaucon, Coll. nov. II, 351. Eine Catene zum Jeremias nebst den Klageliedern und Baruch veröffentlichte in Verbindung mit eigenen Zuthaten Ghislerus (Leiden 1623, 3 Bde Fol.), zu Ezechiel lateinisch mit eigenem Kommentar J. B. Villalpandus (Rom 1604, 3 Bde Fol.). Catenen zu den übrigen Propheten liegen nur handschriftlich vor.

g) Catenen synoptischen Charakters zu den vier Evangelien, die handschriftlich erhalten sind, sind noch nicht gedruckt. Zu Matthäus gab eine Catene des Niketas P. Possinus (Toulouse 1645 Fol.), eine davon unabhängige B. Corderius (Toulouse 1657 Fol.)

heraus; Cramer druckte Cod. Coisl. 23 (11. Jahrh.) ab und fügte Varianten aus Cod. Bodl. T. I, 4 (10. Jahrh.) hinzu. Für Matth. ist das handschriftliche Material sehr umfassend. Zu Marcus Petr. Possinus, Rom 1673 Fol., Victors von Antiochien Kommentar veröffentlichte Peltanus in lateinischer Übersetzung (Ingolstadt 1580), Matthäi in griechischer Sprache 2 Bde (Moskau 1775) nach Moskauer Handschriften. Cramer entnahm die von ihm herausgegebene Catene aus Cod. Bodl. Laud. 33 (12. Jahrh.), Coislin. 23 (10. Jahrh.). Abweichende Catenen liegen handschriftlich vor. Zu Lukas veröffentlichte B. Corderius (Antwerpen 1628 Fol.) die lateinische Übersetzung einer Handschrift der Bibl. Marc., Cramer eine auf Titus von Bostra fußende Catene nach Cod. Bodl. Auct. T. I, 4 und Laud. 33. Die Catene des Nicetas liegt bisher vollständig nur in der lateinischen Übersetzung des Corderius gedruckt vor. Fragmente bei Mai, Script. vet. nova collectio IX, 626 f. Vgl. auch den unter dem Namen des Titus von Bostra herausgegebenen Kommentar im Auct. bibl. patr. ed. Fronto Ducaeus II, 762 f. Eine reiche Catene zu Johannes gab Corderius nach einer Trierer Handschrift heraus, eine dürftigere ganz davon unabhängige Cramer nach den auch für die übrigen Evangelien benutzten Handschriften.

h) Der Sammelkommentar des Ökumenius für Akta und Briefe erschien griechisch zu Verona 1552, in demselben Jahre lat. von Felicianus übersetzt zu Basel, dann griech. und lat. von F. Morellus (Paris 1631, 2 Bde Fol.). Cramer edierte eine Catene zu den Akta nach Cod. Oxon. Coll. nov. 58. Coisl. 25. Aus ersterem hatte schon Wolf (Anecd. III p. 93—195. IV p. 1—113) größere Abschnitte abdrucken lassen.

i) Zu den Kathol. Br. Matthäi (Riga 1782), Cramer nach der gleichen Handschrift. In demselben Bande veröffentlichte er den Kommentar des Arethas zur Apokalypse nebst Scholien des Ökumenios (s. oben 3).

k) Abgesehen von den Sammelkommentaren des Theophylakt, des Ökumenius und des Euthymios Zigabenos sind Catenenhandschriften zu den Paulinischen Briefen nicht so zahlreich wie zu den Evangelien. Den Römerbrief gab Cramer aus zwei unvollständigen Handschriften heraus, Cod. Bodl. E. II, 20 (Rö 1—9), Cod. Mon. 412 (Rö 7, 7—16), den 1 Ko nach Cod. Coisl. 204, den 2 Ko nach Cod. Par. 223. Aus der Catene des Niketas gab Jo. Lami (Deliciae eruditorum, Florenz 1738) 1 Ko 1—8 heraus. Ga, Eph, Phi, Kol. 1. 2. Thessalo veröffentlichte Cramer nach Cod Coisl. 204, die Pastoralbr., Philem., Hebr nach demselben und Cod. Paris. 238.

l) Zur Apokalypse vgl. die Artikel Andreas und Arethas RE I 514 f. II S. 1 f. und oben 3.

11. Direkte Übersetzungen von Catenen ins Lateinische liegen nicht vor, wohl aber sind syriche Übersetzungen neben selbstständig gearbeiteten Catenen vorhanden, die an Citaten aus vornikänischen Vätern reich sind. Sie harren noch der Durchforschung (Pitra, Analecta Sacr. IV. Analecta Syriaca von P. de Lagarde; Cowper, Syrian Miscellanies 1862). Als Catenenschreiber sind zu nennen Severus von Edessa (861) und Dionysius Bar Salibi († 1171). Eine koptische Catene monophysitischen Charakters aus dem 9. Jahrhundert, die geschickt Stücke aus den vier Evangelien zu einem Diatessaron gruppiert, veröffentlichte P. de Lagarde 1886. Eine niederdeutsche Catene zum Jesus Sirach behandelt Lorsbach, Archiv für bibl. und morgenländische Litteratur II S. 55 f., über zwei hochdeutsche Handschriften zum Neuen Test. vgl. G. C. Mezger, Geschichte der Bibl. in Augsburg 1842 S. 91.

12. Der Catenenstil blieb für die mittelalterliche Exegese des Westens maßgebend, ebenso der Geist, in dem die Catenen in der Ostkirche gesammelt worden waren. Es galt, die Überlieferung der Kirche auch in einer einheitlichen Schriftauslegung zu bewähren, „ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur“ (Vincent. Lir. contra haeres. c. 2). Das Ziel blieb, „quidquid non unus aut duo tantum, sed omnes pariter uno eodemque consensu aperte, frequenter, perseveranter tenuisse, scripsisse, docuisse cognoveris, id sibi quoque intelligat absque ulla dubitatione credendum (a. a. O. c. 4). Hauptquellen waren Ambrosius, Hilarius, Augustin und Hieronymus, seltener sind griechische Väter, Origenes, Chrysostomus, Kyrill von Alexandrien herangezogen. Als Vorbild der mittelalterlichen Sammelkommentare dürfen die Auslegungen des Cassiodorius († um 570) (expositio in Psalmos, in cantica canticorum, complexiones in epistolas apostolorum, in acta et apocalypsin — vgl. J. Ch. F. Bähr, Die christlich-römische Theol., Karlsruhe 1837 S. 420 f.) und des Isidor von Hispalis (Bähr

S. 458f.) angesehen werden. Die Kommentare des Primasius von Adrumetum, eines Schülers des Augustin, zu den Paulinischen Briefen und zur Apokalypse sind nicht Catenen, sondern meist eigenartig gefaßte Scholien. Für die Karolingerzeit sind auch Bedas († 735) zahlreiche Kommentare von leitendem Einfluß. Beda war des Griechischen kundig und beweist in seinem liber retractationis in actus apostolorum Sinn für textkritische Untersuchungen. Aber eine exegetische Individualität ist auch er nur bedingt. Er sammelt seine Auslegungen besonders aus Hieronymus, Ambrosius, Augustin und Gregorius und legt den Schwerpunkt in die erbauliche Erörterung des moralischen und mystischen Sinns (Bähr S. 481f.). Und eben in dieser Richtung folgen ihm Alcuin, Rabanus, Walafried Strabo, Dietrich von Hersfeld, Haimo, Remigius von Auxerre, die alle weniger sorgfältig in Angabe ihrer Quellen sind, als ihr Vorgänger, dem es Gewissenssache war, das geistige Eigentum seiner Gewährsmänner zu kennzeichnen (R. Simon, Histoire des princ. comm. du N. T. S. 339f.; Bähr, Gesch. der röm. Litt. im karoling. Zeitalter, Karlsruhe 1840 S. 277f.; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands III, S. 956f.).

Unter den späteren catenenartigen Kommentaren sind besonders einflußreich geworden des Petrus Lombardus auf Angabe der Quellen verzichtende Kompilation zu den Paulinischen Briefen und der Evangelienkommentar des Thomas von Aquino (s. oben 2), in welchem neben Augustinus, Hieronymus, Rabanus Maurus, Remigius auch griechische Väter benutzt sind. Die moralische und allegorisierende Auslegung nimmt einen immer breiteren Raum ein. Man sieht mehr darauf, zu erbauen und zu unterhalten, als das Schriftverständnis zu fördern. Neben diesen umfassenden Werken stehen die Glossenkommentare, die Glossa ordinaria des Walafried Strabo, eines Schülers des Rabanus, die Glossa interlinearis des Anselm von Laon (1110), die postillae perpetuae des Nicolaus von Lyra (1340). An diese Arbeiten reihen sich die exegetischen Sammelwerke, die nach der Reformation und unter ihrem Einflusse entstanden. Die Voraussetzungen und Gesichtspunkte der Auslegung sind andere geworden; aber die Methode, das Einregistrieren oder Reproduzieren der für wertvoll erachteten Auslegungen bleibt sich gleich. Entweder stellen sie die Bemerkungen von wenigen ausgewählten Auslegern in deren eigener Fassung unverkürzt neben einander, oder sie geben gruppierende Auszüge einer möglichst großen Zahl von Exegeten. Die bedeutendsten Sammlungen der ersten Art sind: Biblia magna ed. J. de la Haye, Paris 1643, 5 Bde Fol., Biblia maxima, Paris 1660, 19 Bde Fol. (sie enthalten katholische Ausleger), Annotations upon all the books of the O. and N. T., Lond. 1645, [3]1657, 2 Bde Fol. (englische Ausleger), Critici sacri sivi clarissimorum virorum in — biblia annotationes et tractatus, London 1660, 9 Bde Fol., besorgt von J. Pearson u. a., ed. II correctior, besorgt von Nic. Gürtler, Frankfurt a. M. 1695—1701, wiederholt Amsterdam 1698 (mehr in humanistischem und philologischem Interesse sind ohne Rücksicht auf die Konfession katholische Ausleger, wie Laurent. Valla, Erasmus, und reformierte, wie Grotius, J. Scaliger nach einander aufgeführt). Zur zweiten Art gehört die mit wahrem Registrierenthusiasmus zusammengetragene Synopsis criticorum aliorumque scripturae s. interpretum et commentatorum von Matth. Polus, London 1669f. 5 Bde Fol. Frankf. a. M. 1678f., ed. rec. 1712, Utrecht 1684f., 5 Bde Fol. (ex recensione J. Leusdenii). In fortlaufender Gruppierung sind die verschiedenartigen Auslegungen von über achtzig Gelehrten aller Zeiten und Konfessionen, auch jüdischer, zusammengearbeitet. Die Apokryphen sind übergangen. Abr. Calovii Biblia illustrata, Frankfurt 1672, 1676 4 Bde Fol., [2]Dresd. 1719, 5 Bde Fol. (Redaktion von Grotius u. a. Kommentaren mit Ausmerzung von nicht orthodox erscheinenden Bemerkungen). Christoph Starcke, Synopsis bibliothecae exegeticae, d. i. kurzgefaßter Auszug der gründlichsten und nutzbarsten Auslegungen AT., Leipzig 1741f. 6 Bde 4° (ohne Apokryphen), NT. 1733f. [4]1758f. 3 Bde 4°. Die heil. Schrift A. u. NT. — aus dem französischen (Haag 1742f. 4°) mit vielen Anmerkungen von R. Teller, J. A. Dietelmaier und Jak. Brucker, Leipzig 1749—1770, 19 Bde 4° (weitschichtig und unbeholfen, in rationalistischer Tendenz). Auch J. Chr. Wolfs Curae philologicae et criticae in N. T. 4 Bde 4° Hamburg 1725f. [3]1739f. tragen den Charakter eines Sammelwerks, das durch Berücksichtigung der Speziallitteratur Wert behält. Am entschiedensten bewegen sich in den Bahnen der Catenenlitteratur die Arbeiten älterer katholischer Exegeten, wie A. Lipomannus, F. Heraeus, Jac. Tirinus, Corn. a Lapide, Guil. Estius, J. St. Menochius, Aug. Calmet, deren Werke zum Teil noch heute einflußreich sind. Weitere Litteratur bei Winer, Handbuch der theol.

Litt. [3]I, S. 193f., 234f. Je mehr solche Reproduktionen und Blütenlesen sich mit abgestorbener Überlieferung abgeben, desto knapper und unzuverlässiger werden die Auszüge und desto mehr häuft sich die tote Nomenklatur, die, oft nicht aus den Quellen kontrolliert, immer fehlerhafter wird. Der Eindruck der alten Catenen ist erfreulicher als die entleerende Exzerptenarbeit, die sich ohne Kritik in den Dienst einer als autoritativ vorausgesetzten Überlieferung stellt. Denn die Überlieferung der exegetischen Arbeit der Väter und Schriftforscher vermittelt nur dann lebendige und förderliche Einsichten, wenn sie in Erkenntnis der Lebenskräfte, die sie erzeugten, geschichtlich gewürdigt und nicht zur Verschleierung des Thatbestandes mißbraucht wird.

Nachtrag. Seit Abschluß dieses Artikels ist erschienen L. Eisenhofer, Prokop von Gaza. Eine litterarhistorische Studie. Freiburg 1897. Die Schrift giebt einen Quellennachweis zu den catenenartigen Kommentaren des Prokop, kritisiert auch die Ansätze Cohns über ihr Verhältnis zur Catena Lipsiensis (vgl. oben 4). Außerdem bringt Wendland in den Prolegom. zu Philo Al. II p. XVf. Bemerkungen über Niketas (vgl. 7. 10) und über eine Catene zu den Prov. (vgl. 10, d). G. Heinrici.

Cavalier f. Camisarden oben S. 695,33—696,37.

Cave, William, gest. 1713. — (Litt. über ihn: Nichols, History and Antiqu. of Leicestershire, II, 2, 773ff.; Life of Henry Wharton (in der 1. Aufl. von Wharton's Sermons); Dict. of Nat. Biogr. IX, 341ff.

C., Sohn eines staatskirchlichen Pfarrers, geb. 30. Dezember 1637 in Pickwell, Leicestershire, studierte seit 1653 in Cambridge, erwarb die üblichen akademischen Grade, verwaltete in der Folge die Londoner Pfarreien Islington (1662), Allhallow's (1679) und seit 1691 das unfern der Hauptstadt gelegene Isleworth, das ihm für seine ausgedehnten und rastlosen Studien ebenso durch seine Abgelegenheit wie durch den leichten Zugang zu den Londoner Archiven alle Vorbedingungen gedeihlicher Arbeit bot; auch seinen Nebenämtern — C. war zugleich Hofkaplan Karls II. und seit 1684 Kanonikus von Windsor — gestattete er hindernde Einflüsse auf die litterarische Arbeit nicht. Ausschließlich auf diesem schriftstellerischen Gebiete ruhen seine Verdienste und sein Anspruch auf einen kirchengeschichtlichen Namen. Als Theolog vertrat er die überlieferten Anschauungen des Staatskirchentums, das in erster Linie die Väter als die berufenen Vertreter der kirchlichen Lehransicht und aus diesem Grundsatz heraus seit Jahrhunderten die patristischen Studien gepflegt hat. Diesem Gebiete wandte Cave schon als junger Pfarrer seine beste Kraft zu; indem er die Untersuchung und Feststellung der Theologie der Väter zu seiner Lebensaufgabe machte, gewann er den Punkt, von dem aus die befriedigendste und erfolgreichste Entfaltung seiner Gaben ermöglicht wurde. Die Geschichte seines Lebens ist die Geschichte seiner Bücher, die von den Zeitgenossen mit Recht als Früchte eines stupenden Sammelfleißes und gründlicher Einzelforschung angestaunt wurden, und von denen wenigstens zwei für den weiteren Ausbau der patristischen Studien von Bedeutung geworden sind. C. hat für die nachstehend verzeichneten Arbeiten nachweislich mehr als 3000 Väter und Kirchenschriftsteller, vielfach in den Handschriften, studiert und benutzt.

Ich verzeichne hier von seinen sehr zahlreichen Druckwerken nur die wichtigeren: 1. Primitive Christianity, or the Religion of the ancient Christians in the first ages of the Gospel, dem Bischof Crewe von Oxford gewidmet und 1672 zum erstenmal erschienen. Diese Arbeit C.s hat die meisten Auflagen (deutsch u. d. T.: Erstes Christentum, oder Gottesdienst der alten Christen, mit Vorrede von A. Witsius, Leipz. 1694) erlebt; sie wies bereits alle Vorzüge auf, die seinen schriftstellerischen Ruhm begründeten, und ist für die nachfolgenden Studien insofern von typischer Bedeutung, als sein Geschick in der Systematisierung und Verteilung des Stoffs hier zu glücklicher Verwertung kommt: im I. Teil behandelt er das Verhältnis der Gegner zu den Urchristen: die erhobenen Anklagen: die Neuheit der Lehre, die soziale Lebensstellung und ärmliche Lebenslage; sodann die positive Seite ihrer religiösen Anschauungen, ihre Frömmigkeit, die Gotteshäuser, Feste, Geistliche und Sakramente; im II. Teil wird der Einfluß der Religion auf die christl. Gemeinde untersucht, ihre Demut und Einfalt, Weltabgewandtheit, Nüchternheit in Nahrung und Kleidung, Keuschheit, Überzeugungstreue und Geduld im Leiden, und der III. Teil schildert ihr Verhältnis zu den Zeitgenossen: ihre Gerechtigkeitsliebe, Ehrlichkeit, Einheit, Friedfertigkeit, Nächstenliebe und Gehorsam gegen das weltliche Regiment. Auf ähnlichen Stoffverteilungslinien sind auch die weiteren Untersuchungen gehalten. 2. Tabulae Ecclesiasticae (ein Verzeichnis der altkirchlichen

Schriftsteller mit Inhaltsangaben ihrer Werke), gedruckt 1674; 3. als Fortsetzung der Tabulae die Antiquitates Apostolicae, eine Geschichte des Lebens, der Schriften und Martyrien der Apostel und der beiden Evangelisten Markus und Lukas, mit einer einleitenden Untersuchung über die drei Zeitalter der Kirche Gottes (das Mosaische, Patriarchale und Evangelische) und Aufweisung der sie bewegenden Fortschrittsmächte (mit einem von Jeremy Taylor verfaßten Life of Christ), gedruckt 1675; 4. Ecclesiastici, eine Geschichte des Lebens und der Schriften der hervorragendsten Väter des 4. Jahrhunderts (untersucht die Anfänge und Entwicklung des Arianismus und der ihm verwandten Sekten), gedruckt London, 1683; 5. A Dissertation concerning the Government of the ancient Church by Bishops, Metropolitans and Patriarchs (enth. die Geschichte des bischöfl. Aufstiegs von Rom und seiner Übergriffe gegenüber den übrigen Bischöfen, insonderheit Konstantinopel; 6. Chartophylax, ein Auszug aus den Tabulae Eccles. und der Historia Litteraria, mit kurzer Charakterisierung sämtlicher Kirchenschriftsteller von Christi Tode bis 1517; 7. Epistola apologetica adv. iniquas J. Clerici criminationes in epist. criticis et ecclesiast. nuper editis, qua argumentationes eius pro Eusebii Arianismo ad examen revocantur, 1700. — Seinen schriftstellerischen Ruhm aber verdankt C. vor allem den beiden Hauptwerken: Apostolici, or History of the apostles and Fathers in the three first centuries of the Church und: Scriptorum ecclesiasticorum Historia litteraria, eine umfassende Litteraturgeschichte, die bis zum 14. Jahrh. reichte und mehr als 2000 kirchliche Schriftsteller in den Bereich der Untersuchung zog. Von dieser Hist. litt., die als C.s gründlichste Arbeit gilt, erschien der 1. Teil 1688, der 2. im J. 1698, der gegen 600 im 1. Teile unbeachtete oder nicht bekannte Schriftsteller, z. T. nach handschriftlichen Quellen besprach. Der gelehrte Kaplan des Erzbischofs von Canterbury, Dr. H. Wharton, mit dem C. nachmals in gehässige litterarische Händel geriet, ohne daß sich jetzt feststellen läßt, auf welcher Seite die Schuld liegt, führte später das Werk bis zum Jahre 1715 herab. Die beiden besten Ausgaben sind die von Dr. Daniel Waterland besorgte Oxforder, 2 voll., folio, 1740—43, die in Basel von 1741—45 nachgedruckt wurde, und der Genfer Nachdruck des Gesamtwerks 1705. Den von ihm behandelten 15 Jahrhunderten giebt er, charakteristisch für seine wissenschaftlichen Anschauungen, die Namen: 1. Apostolicum; 2. Gnosticum; 3. Novatianum; 4. Arianum; 5. Nestorianum; 6. Eutychianum; 7. Monotheleticum; 8. Iconoclasticum; 9. Photianum; 10. Obscurum; 11. Hildebrandicum; 12. Waldense; 13. Scholasticum; 14. Wiclevianum; 15. Synodale und 16. Reformatum. In den dem Werke beigegebenen Spezialuntersuchungen, theologischen Abhandlungen, Exkursen und Appendices, die in der Hauptsache die patristischen Hilfswissenschaften behandeln, tritt vor allem C. umfassendes Wissen zu Tage. Aber die von ihm selbst für die Arbeit aufgestellten gesunden kritischen Grundsätze werden im Verlauf der Untersuchungen vielfach vernachlässigt, so daß C. sich Angriffen von zwei Seiten, von dem Katholiken Rich. Simon und dem Protestanten Le Clerc (Clericus), der damals an seiner Bibliothèque Universelle arbeitete, ausgesetzt sah. Mangelndes kritisches Acumen hatte ihn, wie Clericus ihm vorwarf, zu einer völligen Verzeichnung des Eusebius verleitet: er sei Panegyriker, nicht Biograph und habe „Eusebius, der ganz offenbar ein Arianer gewesen sei, gewaltsam auf die orthodoxe Seite gezogen und aus ihm einen Trinitarier gemacht“. — So sehr man den Riesenfleiß des Sammlers C. bewundern muß, so sehr fehlt ihm die scharfe Einsicht in den Grund seiner Probleme und die geniale Kombination. Es gelingt ihm nicht, den inneren Gang der patristischen Theologie klar aufzudecken und in die Gedankenarbeit der Väter einen Einblick zu öffnen; er bleibt an Äußerlichkeiten hängen und versagt, wo es sich um die Klarlegung des dogmengeschichtlichen Prozesses handelt. Dennoch hat er sich, wenn er auch nicht ein streng wissenschaftlicher Forscher genannt werden kann, um die Patristik vielfache Verdienste erworben, indem er durch die Herbeischaffung reicheren Materials den späteren Forschern (besonders auf katholischer Seite) die Unterlagen zu beachtenswerten Arbeiten schuf. **Rudolf Buddensieg.**

Cazalla, Augustin, gest 1559. — Mercelino Manendez y Pelayo, Historia de los heterodoxos Espagnoles (Madrid 1880—82), II, p. 314 sq.; 383 ff. (hier hauptsächlich aus den handschriftlich in der Nationalbibliothek zu Madrid erhaltenen Berichten des Fray Antonio della Carrera über Cazallas Märtyrertod schöpfend). — E. Böhmer, Inquisition u. Evang. in Spanien (Deutsche Ztsch. f. chr. Wissensch. 1852, Nr. 13); G. Plieninger, Aug. Cazalla und s. vier Geschwister (Ev. Kalender v. Piper, 1858, S. 193 ff.); C. A. Wilkens, Geschichte des span. Protestantismus im 16. Jahrh., Gütersloh 1888, S. 79 ff., 224 ff., 234 ff.

Unter den Blutzeugen evangelischer Wahrheit, welche der spanischen Inquisition unter Philipp II. als Opfer fielen, ist Augustinus Cazalla, Schüler und Beichtkind des Bartholomäus de Carranza, Erzbischofs von Toledo, und gleich diesem Beichtvater Karls V. einer der hervorragendsten. Hohe Geburt und glückliche Vermögensumstände gleicherweise wie seine reichen Geistesgaben, denen, seit seinem 18. Lebensjahre unter Carranzas Einfluß, eine sehr sorgfältige Ausbildung zu teil wurde — alles dies vereinigte sich, um ihm den Weg zu einer ungewöhnlich glänzenden kirchlichen Stellung zu bahnen. Bis in sein 26. Lebensjahr (1536) studierte er, zuerst im Kollegium San Gregorio zu Valladolid, dann auf der Universität Alcala, worauf ihm der nicht unbedeutende Einfluß seines Vaters, Pedro Cazalla, Präsidenten der königlichen Rechnungskammer, alsbald die Stelle eines Kanonikus zu Salamanca verschaffte. Bald wurde er weit und breit wegen seiner Predigtgabe berühmt, und diese Auszeichnung war es vor allem, die seine Ernennung zum Kaplan und Hofalmosenier Karls V. im Jahre 1545 herbeiführte. In Deutschland, wohin er den Kaiser gleich darauf, gerade um die Zeit des Ausbruchs des schmalkaldischen Krieges begleiten mußte, bekämpfte er anfangs die Lutheraner eifrig in Predigten und Privatdisputationen, wurde aber durch eben diese Kämpfe zu ernsterem Schriftstudium genötigt und so zu allmählicher Erkenntnis von der Nichtigkeit der bis dahin verteidigten römischen Lehre und der alleinigen Wahrheit und beseligenden Kraft des evangelischen Glaubens geführt. Innerlich für das Evangelium gewonnen, kehrte er im Jahre 1552 nach Spanien zurück, wo er nun, zuerst von seinem eigentlichen Wohnsitze Salamanca aus, dann in seiner Vaterstadt Valladolid, wohin ihn der an der Spitze einer jungen evangelischen Gemeinde stehende treffliche Domingo de Roxas gezogen hatte, mit zunehmender Kühnheit und Offenheit für seine neue Überzeugung zu wirken begann. Doch galt er vorerst immer noch als Verteidiger der römischen Lehre, und nur dieser fortdauernde Ruf seiner Rechtgläubigkeit war es, der ihm in den Jahren 1557 und 1558, während Karls V. klösterlicher Zurückgezogenheit in St. Just, öfteren Zutritt zu diesem seinem kaiserlichen Beichtkinde, ja vielleicht sogar die Ausübung eines nicht unwirksamen Einflusses auf ihn ermöglichte. Da er aber gleichzeitig daheim in Valladolid mit immer größerer Entschiedenheit als Zeuge der evangelischen Wahrheit auftrat, das Haus seiner ihm gleichgesinnten Mutter (Eleonora de Vibero) zum Hauptversammlungsorte der evangelischen Gemeinde daselbst machte, ja geradezu als Vorsteher an deren Spitze trat, so konnte er der Wachsamkeit der Inquisitionstribunale Philipps II. nicht länger entgehen. Im Jahre 1558, noch vor erfolgtem Tode Karls V., ward er, zusammen mit vieren seiner Geschwister, zwei Brüdern und zwei Schwestern, sowie mit weiteren 70—80 Angehörigen seiner Gemeinde, gefänglich eingezogen und während mehrmonatlicher harter Kerkerhaft öfteren Verhören unterworfen, um ihm Geständnisse zu seinen und seiner Mitgefangenen Ungunsten zu entlocken. Erst als er (am 4. März 1559) ernstlich mit der Folter bedroht wurde, legte er das bis dahin verweigerte schriftliche Bekenntnis ab, daß er der Lehre Luthers zugethan sei, verwahrte sich aber zugleich gegen die Beschuldigung, daß er auch andere als solche, die schon vorher Lutheraner gewesen, in dieser Lehre unterwiesen habe. Weder die anfängliche Verheimlichung des nun über ihn gefällten Todesurteils, noch die am Vorabende des Autodafés ihm eröffnete Aussicht auf die Möglichkeit seiner Begnadigung, vermochten ihn zu weiteren Angaben zu bewegen. Das am 21. Mai 1559 vollzogene Autodafé, in welchem er nebst seinen vier Geschwistern und 25 anderen Personen auf dem Marktplatze zu Valladolid öffentlich abgeurteilt und dann hingerichtet wurde, war das erste dieser gräßlichen Schauspiele, deren die spanische Inquisition nachher noch eine beträchtliche Zahl zur Aufführung gebracht hat. Sechzehn von den 30 Angeschuldigten und öffentlich Ausgestellten, darunter auch ein Bruder und eine Schwester Cazallas, wurden wegen geleisteten Widerrufs als „Bußfertige" mit dem Feuertode verschont und nur zu lebenslänglicher Haft, Verlust ihres Vermögens und beständigem Tragen des Sanbenito verurteilt. Die vierzehn übrigen, darunter also drei Geschwister Cazalla, wurden hingerichtet, und zwar zwei wegen ihres besonders hartnäckigen und unbeugsamen Verhaltens durch Verbrennung bei lebendigem Leibe, die zwölf anderen, weil sie wenigstens in den letzten Stunden vor ihrem Ende Zeichen von Reue und Schwäche kundgegeben, so, daß sie vor der Verbrennung erdrosselt wurden. Die erstere Art der Todesstrafe erlitten Antonio Herezuelo, ein Rechtsgelehrter und Schüler Cazallas, sowie dessen Bruder Franzisco de Vibera Cazalla, der gleich ihm Priester gewesen war und daher vor Vollziehung des Urteils seiner priesterlichen Amtsinsignien feierlich entkleidet werden mußte. Dagegen gehörte Augustin Cazalla zu jenen

weniger Standhaften, die sich durch Äußerungen der Bußbereitschaft und des Widerrufs den Qualen des eigentlichen Flammentodes zu entziehen wußten (vgl. Willens S. 240). Nachdem jene Prozedur der öffentlichen Wegnahme des Priesterornates auch an ihm vollzogen worden war, ließ er sich auf der vor der Stadt gelegenen Richtstätte und angesichts der Scheiterhaufen von einigen ihn begleitenden Mönchen bewegen, seine Mitverurteilten in kläglichem Tone zur Buße aufzufordern — ein Zuspruch, den jener Herezuelo, sowie sein Bruder Franzisco mit einer in ihren Blicken und Geberden sich ausdrückenden Entrüstung zurückwiesen, während die übrigen ihm Folge leisteten und sich dadurch, gleich Augustin und seiner Schwester Beatrix, die mildere Todesweise durch Erdrosselung erwirkten. Die obengenannte Mutter Cazallas, Donna Eleonora, war zur Zeit des peinlichen Prozesses gegen ihre Kinder bereits gestorben, wurde aber noch als Leiche ausgegraben und nebst einem mit Sanbenito und Ketzermütze bekleideten hölzernen Standbilde in ihrem Sarge öffentlich verbrannt (Will. S. 239). — Die an der Stelle ihres gleichzeitig zerstörten und dem Erdboden gleichgemachten Hauses aufgerichtete Denksäule mit entsprechender Inschrift ist erst im Jahre 1809 durch die Franzosen beseitigt worden, nachdem sie 250 Jahre lang als ein Wahrzeichen des barbarischen Fanatismus der Inquisition im Zeitalter Philipps II. stehen geblieben war.

Zöckler.

Cele, Johannes, gest. 1417. — Quellen und Litteratur siehe bei dem Art. Brüder v. g. L. S. 472, 49. Außerdem die aus persönlicher Beobachtung stammenden biographischen Denkmäler des Thomas v. Kempen in s. chron. mont. s. Agnet. p. 171 ed. Roswende; bes. des Joh. Busch, der ein Schüler Celes war, in s. chron. Windeshem. ed. Grube p. 204—222, außerdem noch ebendas. S. 39. 49. 132 (314. 393. 704), welcher die Darstellung des ersteren zum Teil wörtlich benutzt hat. — Dazu zahlreiche Briefe an Cele von Gerh. Groot, Mskr. der K. Bibl. zu Gravenhage no. 154 p. 140—250, abgedr. z. Teil in Kist und Royards archief VIII, 1837. 290; Acquoy, Gerardi M. epistolae 1857; Wilh. Preger, Beiträge z. Geschichte der relig. Bewegung in den Niederlanden (AMA 1894). Ueber ihn Moll, Kerkgesch. d. Nederl. II, 2. 255 u. ö.; Hattum, Gesch. der stad Zwolle I. 1767. 198 f., 376 f., 401. 421; Delprat, de Brooderschap van G. Groote p. 35 f.; Acquoy, het Klooster te Windesh. I, 1875; v. d. Aa, Biogr. Woordenb. — van Slee, AdB Bd 4, 1876, S. 79; Grube, im Leben von Joh. Busch S. 16 ff. und 272.

Joh. Cele stammt aus Zwolle und ist, da er über 40 Jahre der dortigen Schule vorgestanden und schon um 1376 Lehrer an ihr gewesen, um die Mitte des 14. Jahrh. geboren; er erhielt in der Parochialschule seiner Vaterstadt den ersten Unterricht im Lateinischen und wurde schon früh mit dem Unterricht, ja mit der Leitung der Schule betraut. Als er durch die Predigten Gerhard Groots mächtig ergriffen, in den Minoritenorden eintreten wollte, widerriet ihm derselbe diesen Schritt, bewog ihn vielmehr seine Studien zuvor zu vollenden und nach Prag zu gehen. Es sei dieser Gedanke, der öfter noch in ihm auftauchte, schreibt ihm Gerhard, susurrus diaboli; quapropter semper sis laetus et hilaris, qui remotissimus es ab omni voto et longius quoque ab habitu. In Prag lehrte der in Paris gebildete und promovierte gelehrte Matthias von Janow († 1394), ein Studien- und Gesinnungsgenosse Groots. Zurückgekehrt besuchte er mit Groot auch Ruysbroek († 1381), ohne jedoch Wohlgefallen an dessen mystischer Richtung zu gewinnen, er teilte sie soweit sie mit den Vätern stimmte. Groot und Cele blieben in engster Freundschaft verbunden, und arbeiteten im gleichen Geiste. Mit der Leitung der Schule wurde Cele sofort wieder betraut, machte aber vor Antritt des Amtes mit Groot eine Reise nach Paris, um die dortigen Klöster, besonders diejenigen, welche sich mit Schulunterricht befaßten, kennen zu lernen. Wann er die Schule in Arnheim geleitet (chron. Windes. p. 216) ist nicht festzustellen. Um dem frommen Schulrektor Mut zu machen, kaufte Groot in Zwolle ein Haus (am 3. Juli 1384 wurde es nach der Kaufurkunde heren Gherde den Groten verkauft) und zwar nicht für sich, sondern für andere, um eine nicht genannte Summe (Arch. voor de gesch. van het archiebisdom Utr. II, 218). Im Stiftungsbrief heißt es ausdrücklich, daß einige gottesfürchtige Kleriker (lieden) darin wohnen sollen, um Gott so viel besser zu dienen als auch andere Leute (luden) darin als Gäste oder ständige Bewohner aufgenommen werden sollen (Hattum a. a. O. I, 198, V, 1. 186.). Bei Abfassung dieser Urkunde waren Cele und Florentius Radewijns Zeugen. Wegen der nahen Beziehung Celes zu Groot, wie des letzteren eigentümlichen geistlichen Lebensrichtung, welche Cele teilte, waren die Stadtgeistlichen dem „devoten" Rektor wenig günstig. Die Einnahmen der Schule, wie des „armen Klerken-

hauses" waren sehr beschränkt, ungeachtet von allen Seiten Schüler herzuströmten. Mit dem Aufblühen des Brüderhauses, namentlich nachdem ein größeres Haus neu-errichtet war, nahm unter Celes unermüdlichem Eifer auch die Schule beträchtlich zu. In die neue Gemeinschaft war Cele nicht eingetreten, weil er sein Schul-Rektorat nicht aufgeben wollte und sollte; er konnte auch in seiner unabhängigen Stellung der von ihm hochgeschätzten Gemeinschaft ungemein förderlich sein, vor allem an den tausenden von Schülern, welche sich wieder durch den Einfluß der Brüder und ihren Fleiß und Eifer für die Erziehung der ihnen anvertrauten Schüler, so zahlreich von allen Seiten in Zwolle einfanden aus Brabant, Lüttich, Westfalen, Köln, Trier, Utrecht, aus allen Ständen. Busch hat uns aus eigner Anschauung geschrieben, „ich habe mehrere Male während meiner Lehrzeit 800—1000 Schüler gezählt. Als ich selbst in der 5. Klasse lehrte, hatte ich 70—80 Schüler". Die Benediktiner und Bernhardiner müssen anerkennen, sagt Thomas, „daß die gelehrtesten Oberhäupter und Lehrer Zöglinge von ihm gewesen sind". — Cele unterrichtete im Lateinischen, in der Grammatik (nicht im Griechischen, wie fälschlich bei Leibnitz, Graece für grammatica steht), in der Rhetorik, und suchte vor allem das rechte Verständnis der hl. Schrift zu vermitteln, wozu ihm die Sonn- und Festtage dienten. Zwar war darüber der Stadtgeistliche Reynerus von Zwolle, der auch sonst auf seine Rechte eifersüchtig war, ungehalten; er erhob Einsprache gegen diese Neuerungen, und verlangte, daß Cele die Laien von diesen Vorlesungen ausschließe, aber Groot schützte ihn (in dem köstlichen Brief chron. Wind. S. 210 ff. ed. Grube; bei Acquoy ep. S. 27). Zur Förderung des Unterrichts hatte C. eine Bibliothek angelegt und von Groot unterstützt eine Menge Bücher teils abschreiben teils ankaufen lassen; sie war in der Michaeliskirche aufgestellt. Viel hielt er auf das Singen, weshalb er Gesangsübungen anstellte.

Mehr als vierzig Jahre ist er an der Spitze der vor ihm sehr geringen Schule gestanden; er hat sie durch seinen Eifer, seine Persönlichkeit zu der bedeutendsten Lehranstalt seiner Zeit in den Niederlanden gemacht. Er starb 1417 am 9. Mai und wurde im Kloster zu Windesheim bestattet. Busch rühmt ihn wegen seiner Gelehrsamkeit und Frömmigkeit in Wort und Wandel als optimus juvenum instructor, majorum fidelis formator, magnum donum Dei et animarum zelator, fervens divini nominis praedicator. Die Furcht Gottes, die Schrecken der Hölle, die Liebe zum himmlischen Vaterlande flößte er seinen Schülern ein. Für die vielen ihm anvertrauten armen Schüler ging er von Haus zu Haus betteln und wußte den kleinen Bürger durch allerlei Dienstleistungen für deren Unterhalt zu gewinnen. Er schenkte ihnen das Schulgeld, Geld zu Papier und anderen notwendigen Dingen, oft ungebeten. Mit dem Wachsen der Schüler erweiterte er die Anstalt allmählich bis auf acht Klassen (loci) und stellte neue Hilfskräfte an, öfter aus den besten Schülern der ersten Klassen. Die Schüler wohnten teils in seinem Hause, teils bei den Brüdern, teils bei Bürgern der Stadt.

Die Lehrfächer waren die herkömmlichen: Grammatik, Ethik, Philosophie, Logik; zwar legte er großes Gewicht auf das Fortschreiten in der Erkenntnis namentlich der hl. Schrift, aber ebenso in den guten Sitten wie ehrbarem Wandel. An den Sonntagen nach der Matutin erklärte er selbst die Epistel, mittags das Evangelium des Tages, nach der Vesper in fortlaufender Reihe die biblischen Bücher. Dann diktierte er bemerkenswerte Aussprüche der Väter für die Sammlungen (rapiaria), welche seine Schüler anlegen mußten. Er sorgte für Zucht und Ordnung in wie außer der Schule, niemand durfte fehlen ohne Erlaubnis. Die Geldstrafen schaffte er ab, es gab nur den Vergehen entsprechende körperliche Züchtigungen. Vaganten und Gecken (trufatores, vgl. Dieffenbach gloss. lat. germ. med. aevi s. v.) ließ er nicht zu. In magna textura pergameno conscriptos posti scholae jussit affigi: Qui domicellari (den Herrn spielen) vult nec par esse scholari, Ille domi maneat et domicellus (Junker) eat.

Auch auf die Kleidung sah er, am liebsten war es ihm, wenn man die einfache der Fraterherrn trug; wie er denn selbst in Wandel, Haltung, vor allem in seiner Gesinnung der neuen Gemeinschaft der durch Groot gegründeten Brüder v. g. Leben entsprach. Die moderne devote Lebensanschauung führte er ins Leben durch die Schule ein.

Was der Zwoller Schule die Eigentümlichkeit gab war seine Person, und das Eigentümliche dieser war nicht sowohl eine neue Methode des Unterrichtens, als der Geist seines Freundes: jenes in der Tiefe des Herzens gepflegte innere Leben der Seele mit Gott als Quelle aller äußeren Frömmigkeit und Sittlichkeit. Darum legte er so großes Gewicht auf die Unterweisung und Kenntnis der hl. Schrift wie der Väter.

Dadurch wurde Cele der Begründer der klassischen Bildung auf dem Grunde des kirchlichen Glaubens und gab dem immer weiter um sich greifenden Humanitätsstudium die rechte Richtung, wie die wahre Grundlage.

Die Schule bereitete für die Universitätsstudien vor. Hervorragende Männer aller Länder wie Berufsstellungen, bes. Geistliche, Juristen und Magistratsmitglieder, Mönche und Schulmänner gingen aus seiner Schule hervor; wir nennen nur Heinrich von Herxen, Wessel Gansfort, Alex. Hegius, Rudolf Langen, Rud. Agricola, Ludwig Dringenberg, Moritz von Spiegelberg, Joh. Busch. Verschiedene Orden und Universitäten rühmten die Bildung der von dort gekommenen Zöglinge. **L. Schulze.**

Cellarius s. **Borrhaus**, Martin oben S. 332, 7.

Celliten, Zellenbrüder s. **Beginen und Begarden** Bd II S. 521, 42.

Celsus. — Origenes acht Bücher wider Celsus übers. von Mosheim, Hamburg 1745; Lardner, Heathen testimonies II, London 1765, S. 261—354; Tzschirner, Der Fall des Heidenthums I, Leipzig 1829, S. 324—346; Jachmann, De Celso philosopho disputatur et fragmenta libri, quem contra Christianos edidit, colliguntur, Regiomonti 1836; Philippi, De Celsi, adversarii Christianorum, philosophandi genere, Berolini 1836; Fenger, De Celso, Christianorum adversario, Epicureo, Havniae 1838; Bindemann, Ueber Celsus und seine Schrift gegen die Christen ZhTh XII, 2, 1842, S. 58—146; Kayser, La philosophie de Celse et ses rapports avec le christianisme, Strasbourg 1843; Buhl, La polémique de Celse contre le christianisme, Strasbourg 1844; Ehrenfeuchter, De Celso, Christianorum adversario I. II. III, Gottingae 1848; Baur, Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, Tübingen 1853, S. 368—395; 3. Ausg., 1863, S. 382—409; Lagrange, La raison et la foi, ou étude sur la controverse entre Celse et Origène, au sujet du christianisme, Paris 1856; Lipsius, Ueber die ophitischen Systeme, II, Celsus und Origenes ZwTh VII, 1864, S. 37—57; Kellner, Hellenismus und Christenthum, Köln 1866, S. 25 bis 89; Denis, Du discours de Celse contre les chrétiens intitulé le discours véritable (ἀληθὴς λόγος), o. O. u. J., etwa 1867—1870; Keim, Celsus' wahres Wort, Zürich 1873; dazu Lipsius LCB 1873, S. 1281—1283; Kind, Teleologie und Naturalismus in der altchristlichen Zeit. Der Kampf des Origenes gegen Celsus um die Stellung des Menschen in der Natur, Jena 1875; dazu Harnack ThLZ 1876, S. 189. 190; Donaldson, Celsus, Encyclopaedia Britannica V, 1876, S. 295—297; Mozley, Celsus, DchrB I, 1877, S. 435. 436; Pélagaud, Un conservateur au second siècle. Étude sur Celse et la première escarmouche entre la philosophie antique et le christianisme naissant, Lyon 1878; Aubé, Histoire des persécutions de l'église. La polémique païenne à la fin du IIe siècle, Paris 1878; dazu Overbeck ThLZ 1878 S. 532—536; Fabre, Celse et le discours véritable, Genève 1878; Coen, Il più antico libro pagano di polemica religiosa contro il cristianesimo. La rassegna settimanale di politica, scienze, lettere ed arti. Roma, 18. aprile 1880. vol. V n. 120 p. 278a—282a; Neumann, Prolegomena in Iulianum, Lipsiae 1880 S. 8. 9 über die angebliche Verbrennung des ἀληθὴς λόγος; Keim, Rom und das Christenthum, Berlin 1881, S. 391 bis 415; Zeller, Philosophie der Griechen III 2, 3. Aufl., 1881, S. 214—216; Texier, Des accusations des païens contre les chrétiens pendant les deux premiers siècles de l'église. Thèse de Montauban, Toulouse 1882; Renan, Marc-Aurèle, Paris 1882, S. 344—378; Loesche, Die neuplatonischen Polemiker und Celsus, ZwTh XXVII, 1883, S. 257—302; Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884; Holtzmann, Einleitung in das NT., Freiburg i. B. 1885 S. 129 ff., 3. Aufl., 1892, S. 111; Lightfoot, The apostolic fathers part. II vol. I, 1885, S. 514 f.; Neumann, θιασῶται Ἰησοῦ JprTh XI, 1885, S. 123—125; Weiß, Einleitung in das Neue Testament, Berlin 1886, S. 51, 3. Aufl., 1897, S. 52; Bigg, The christian platonists of Alexandria, Oxford 1886, S. 254—268; Funk, Die Zeit des „Wahren Wortes“ von Celsus ThQS 68, 1886, S. 302—315; Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Freiburg i. B. I, 1886, 3. Aufl. 1894. Das Register III, S. 769 bietet die Seitenzahlen der 2. Aufl.; Heine, Ueber Celsus' ἀληθὴς λόγος. Philologische Abhandlungen. Martin Hertz dargebracht. Berlin 1888, S. 197—214; Peloux, Celse et sa polémique contre la divinité de Jésus-Christ. Montauban 1888; Kötschau, Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus. TU VI 1, 1889; Wallis, On the mss. of Origenes c. Celsum, Classical Review III, 1889, S. 392—398; Robinson, On the text of Origen against Celsus. Journal of philology XVIII, 1890, S. 288—296; Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche I, Leipzig 1890, S. 58 f. über die Zeit des Celsus; S. 256—273 Abfassungszeit und Veranlassung der Bücher des Origenes gegen Celsus; Kötschau, Die Gliederung des ἀληθὴς λόγος des Celsus, JprTh XVIII, 1892, S. 604—632; Patrick, The apology of Origen in reply to Celsus. Edinburgh and London 1892; dazu Kötschau, ThLZ 1893, S. 449—452; Bigg, Neoplatonism, London 1895, S. 98—118; F. Max Müller, Die Wahre Geschichte des Celsus, Deutsche Rundschau 84, 1895, S. 79—97;

Schmidt, Ein vorirenaeisches gnostisches Originalwerk in koptischer Sprache, SBA 1896, S. 839—846; Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur II 1, 1897, S. 314—315. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus TU XV, 4, 1897, S. 11—15, Die Ophiten des Origenes und Celsus; Cumont, Mithras, bei Roscher, Lexikon der griech. und röm. Mythologie II, Leipzig 1897, S. 3055. 3057. 3067. Unter der Presse befindet sich Kötschaus kritische Ausgabe der Bücher des Origenes gegen Celsus auf Grund des erhaltenen Archetypus aller vorhandenen Handschriften, des für Buch 1—3 von Kötschau, für Buch 4—8 von Neumann verglichenen codex Vaticanus 386 saec. XIII—XIV. Etwa gleichzeitig wird als fasciculus I der Scriptores Graeci qui Christianam impugnaverunt religionem der griechische Celsus erscheinen: *Κέλσου ἀληθὴς λόγος*. Der litterarische Kampf des Heidentums gegen das Urchristentum. Von K. J. Neumann.

In der Friedenszeit, deren die Kirche sich unter Philippus Arabs erfreute, im Jahre 248, hat Origenes in einer ausführlichen Widerlegungsschrift ein altes Buch ans Licht gezogen, in dem vor etwa 70 Jahren ein hochgebildeter Platoniker einen Angriff auf das Christentum unternommen hatte. Diese Widerlegung zu einer Zeit, in der kein Angriff die Kirche bedrohte, giebt zu denken und erklärt sich am leichtesten aus den Befürchtungen, welche die Christen eben im Jahre 248 an die Feier des tausendjährigen Bestandes des römischen Reiches knüpfen mußten, an die Steigerung der religiösen Empfindungen der Heiden durch das Fest und die eigenen Beklemmungen der Christen gegenüber dieser Feier des tausendjährigen heidnischen Reiches. Trotz ihrem Umfange sind die Bücher des Origenes gegen Celsus eine rasch hingeworfene Gelegenheitsschrift, welche die Spuren der schnellen Abfassung noch verrät, wenn auch die Meinung Heines (S. 199) nicht zu halten ist, Origenes hätte, als er an die Widerlegung herantrat, noch nicht einmal die ganze Schrift des Celsus gelesen. Die Lektüre des ganzen Celsus war an einem Tage bequem zu leisten. Die Widerlegung des Origines hat uns den Celsus teils im Wortlaut teils in einem Referat erhalten, das sich dem Wortlaut aufs engste anschließt; nur selten kürzt das Referat, und Übergehungen, an denen es leider nicht ganz fehlt, sind auch nicht häufig. Ein Widerherstellungsversuch ist daher berechtigt, wenn er bei der Citiermethode des Origenes auch keine so vollständige Rekonstruktion des Wortlautes bieten kann, wie sie für das erste Buch Kaiser Julians gegen die Christen erreichbar war. Nach einem ersten, wenig planmäßigen und wenig glücklichen Versuche einer Fragmentsammlung, den Jachmann 1836 unternahm und aus dem heute kaum etwas zu lernen ist, hat Keim 1873 eine Wiederherstellung des Celsus in deutscher Übersetzung unternommen, deren große Verdienste bei allen ihren Mängeln rückhaltlos anzuerkennen sind. Sie bot zum erstenmal eine Anschauung des Ganzen in seinem Zusammenhange und seinem Charakter; dagegen ist, auch abgesehen von dem gezwungenen, nicht immer verständlichen Deutsch der Übersetzung und von Mißgriffen im einzelnen, zu betonen, daß Maß und Art der Erhaltung aus ihr nicht in genügender Weise erkennbar sind. Manchen Fortschritt im einzelnen wies 1878 der französische Celsus Aubés auf; freilich läßt jede Rekonstruktion in Übersetzung ohne vorausgegangene Herstellung des griechischen Textes sich die mannigfachen Fingerzeige entgehen, welche die griechische Form für die Wiederherstellung bietet. Die Fragmentsammlung und die Rekonstruktion des griechischen Celsus, die Verf. vollendet hat, zeigt, daß von der Schrift des Celsus allerhöchstens der zehnte Teil verloren ist; und von dem Erhaltenen besitzen wir etwa drei Viertel im Wortlaut.

Der *ἀληθὴς λόγος* des Celsus ist in den letzten Jahren Marc Aurels geschrieben. Er setzt VIII, 69 (*ὑμῶν δὲ κἂν πλανᾶταί τις ἔτι λανθάνων, ἀλλὰ ζητεῖται πρὸς θανάτου δίκην*) das Reskript Marc Aurels über Volkserregung durch Einführung einer neuen Religion, vom Jahre 177, frühestens 176, bereits voraus; nach VIII, 71 (*ἂν οἱ νῦν βασιλεύοντες ἡμῶν σοὶ πεισθέντες ἁλῶσι, τοὺς αὖθις βασιλεύοντας πείσεις*) regieren zur Zeit des wahren Wortes zwei Kaiser. Celsus hat während der Samtherrschaft des Mark Aurel und Kommodus zwischen 177 und 180 geschrieben. Sein Zeitgenosse ist jener Celsus, dem Lucian seinen *Ἀλέξανδρος ἢ ψευδόμαντις* gewidmet hat, und die Frage, ob der Freund Lucians mit dem Verf. des wahren Wortes identisch sei, kann noch immer nicht zur Ruhe kommen. Der Freund Lucians ist (Luc. Alex. 61) Epikureer, während der *ἀληθὴς λόγος* seinen Verfasser, trotz Origenes, nicht als Epikureer, sondern als Platoniker ausweist; auch die Bücher *κατὰ μάγων* (Luc. Alex. 21; *κατὰ μαγείας* Orig. c. Cels. I, 68) passen schwer zu den Äußerungen und Stimmungen des wahren Wortes. Wer die Identität der Person zu halten sucht, sieht sich genötigt, sowohl den Epikureismus des lucianischen Celsus als auch den Platonismus des Christenfeindes abzuschwächen. Der *ἀληθὴς λόγος* umfaßt, wie auch die Rekonstruktion ergiebt,

ein Buch (auf acht Bücher hat der Scholiast zu Luc. Alex. 1, dem Jachmann nicht hätte folgen sollen, nur auf Grund der acht Bücher des Origenes geraten); ein anderes, *ἐν ᾧ διδάξειν ἐπηγγείλατο, ὅπῃ βιωτέον τοῖς βουλομένοις αὐτῷ πείθεσθαι,* hatte er (Orig. c. Cels. VIII, 76) in Aussicht genommen. Orig. IV, 36 erwähnt noch zwei andere Bücher eines Celsus gegen die Christen und läßt die Frage nach der Identität ihres Verfassers mit seinem Celsus offen (*εἴ γε οὗτός ἐστι καὶ ὁ κατὰ Χριστιανῶν ἄλλα δύο βιβλία συντάξας*). Eigene Kenntnis dieser *ἄλλα δύο βιβλία* verrät Origenes nirgends, und wir müssen wenigstens mit der Möglichkeit rechnen, daß Origenes eine litterarische Notiz, die sich in Wirklichkeit nur auf den *ἀληθὴς λόγος* und auf das andere im *ἀληθὴς λόγος* in Aussicht gestellte Buch bezog, unrichtig gedeutet hat.

Den Spuren Keims, der S. 274 f. die Heimat des Celsus im Occident, in Italien, speziell in Rom sucht, ist Pélagaud gefolgt: Der Abfassungsort des *ἀληθὴς λόγος* sei Rom (Pélagaud S. 177), auch der Jude des Celsus sei kein orientalischer, die Juden, die Celsus kenne, seien vielmehr die römischen (S. 169). Die alte, auch von Aubé (S. 242) vertretene Ansicht, welche das wahre Wort in den Orient, speziell nach Ägypten, nach Alexandria setzte, fußte auf der genauen Bekanntschaft des Celsus eben mit Ägypten. Und die Ansicht, die den Celsus in den Orient weist, kann in der That dadurch bestimmter begründet werden, daß eben der Jude des Celsus kein römischer Jude ist, sondern demjenigen Kreise des orientalischen Judentums angehört, der die Logoslehre rezipiert hatte. Orig. c. Cels. II, 31 sagt der von Celsus eingeführte Jude: *εἴ γε ὁ λόγος ἐστὶν ὑμῖν υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἡμεῖς ἐπαινοῦμεν.* Auf die Einleitung (bei Orig. I, 1—27) folgen in der Schrift des Celsus zunächst (I, 28—II, 79) Einwendungen gegen das Christentum vom Standpunkte des Judentums, die eben dem Juden in den Mund gelegt sind, und von Buch III an der eigene Angriff des Celsus, dessen Gliederung Kötschau am besten dargelegt hat. Für den Angriff des Juden ist in erster Linie Justins Dialog mit Tryphon zur Vergleichung heranzuziehen; den Dialog des Jason und Papiskus citiert Celsus selbst IV, 52; für talmudische Parallelen, bes. für Panthera vgl. Laible und Dalman, Jesus Christus im Thalmud, Berlin 1891. Der direkte Angriff des Celsus aber wendet sich nicht nur gegen das Christentum, sondern auch gegen das Judentum, wenn diesem auch ein relativer Vorzug eingeräumt wird. Dieser Angriff gegen das Judentum ist in den großen Zusammenhang der antijüdischen Polemik erst einzureihen; mit einem bloßen Hinweise auf Apion, wie ihn Pélagaud S. 422 bietet, ist wenig gethan. Allgemein anerkannt ist die Kenntnis, die Celsus von Genesis und Exodus besaß. Kenntnis von prophetischen Stellen, sowie von Psalmen versucht Aubé S. 218 f. aufzuzeigen. Ein Hinweis auf Jona und Daniel findet sich VII, 53; für Henoch vgl. V, 52 ff. Daß Celsus sich um genaue Kenntnis vom Christentum bemüht hat, ist seit Mosheim anerkannt, eine Kenntnis, die auch für die heutigen Kirchenhistoriker noch von Wert ist; am erfolgreichsten hat Harnacks Dogmengeschichte den *ἀληθὴς λόγος* zu verwerten verstanden. Auf christliche *συγγράμματα* verweist Celsus II, 74. Die Art seiner Benutzung neutestamentlicher Schriften paßt durchaus zu der Stufe der Kanonbildung, die durch die Akten der Märtyrer von Scili für das Jahr 180 festgelegt ist. Unsere Evangelien hat Celsus gekannt und benutzt, und mit Recht hat man bemerkt, daß der synoptische Typus bei ihm überwiegt, Kenntnis der Apostelgeschichte wird bestritten, die Bekanntschaft mit paulinischen Ideen, aber nicht mit den paulinischen Briefen selber zugegeben; Keim S. 224 ff.; Aubé S. 220 ff.; Pélagaud S. 407 ff.; Holtzmann S. 111. Genauer Erklärung bedarf II, 27 *τινάς τῶν πιστευόντων φησὶν ... μεταχαράττειν ἐκ τῆς πρώτης γραφῆς τὸ εὐαγγέλιον τριχῇ καὶ τετραχῇ καὶ πολλαχῇ καὶ μεταπλάττειν*; vgl. Weiß S. 52. Was die außerkanonische christliche Litteratur anlangt, so suchen Lipsius und Pélagaud eine Benutzung Justins nachzuweisen, die Keim ablehnt. Auf christliche Benutzung der Sibylle weist VII, 53 vgl. V, 61. Die genaue Bekanntschaft des Celsus mit dem Gnosticismus hat schon Mosheim betont, und neue Funde, wie der von C. Schmidt (zu V, 62) bestätigen sie. Ausdrücklich genannt ist VIII, 15 der *οὐράνιος διάλογος* und VI, 25 das *διάγραμμα* der Ophiten. Das Verhältnis des Celsus zu Marcion bedarf noch eingehender Untersuchung. Die Kritik, die Celsus am Christentum übt, ist nicht die der Irreligiosität, sondern die einer bestimmten Religion gegen eine andere. Celsus ist ein frommer Heide platonischer Richtung; wenn er auch Plato selber kennt und citiert, so ist sein Platonismus doch natürlich der seiner Zeit, wie er uns z. B. bei Plutarch entgegentritt; es bedarf indessen noch eines systematischen Studiums der Platoniker des zweiten Jahrhunderts n. Chr., um dem Platonismus des Celsus genau seine Stellung anzuweisen. Für die Wür-

digung des Christentums, die wir bei Celsus finden, ist nicht nur das von Belang, was er vom Christentum wußte oder zu wissen glaubte, sondern ebenso das, was er von ihm nicht erfahren oder wenigstens nicht erfaßt hat. Celsus besitzt schlechterdings keine Vorstellung von den Bedürfnissen der Zeit, denen das Christentum entgegenkam; er würdigt an ihm gerade die Seiten nicht, um deretwillen es von den Mühseligen und Bedrängten mit Aufatmen begrüßt wurde. Sein Platonismus ist eine Religion vornehmer, selbstgewisser Leute. Eben die Feststellung dessen, was dem Celsus von Geist und Kraft des Christentums entgangen ist, ist ungemein lehrreich für die Beantwortung der Frage, wie es dem Christentum so rasch gelungen ist, auch dem frommen Heidentum den Boden abzugraben. Celsus unterschätzt auch die Bedeutung der Kirche, obwohl der Zusammenschluß der Gemeinden zur Gemeinschaft der großen Kirche ihm bekannt ist; V, 59 erwähnt er die Leute *ἀπὸ μεγάλης ἐκκλησίας*, V, 61 *τοὺς ἀπὸ τοῦ πλήθους*, und ebenso weiß er, daß nicht alle Christen dieser Gemeinschaft angehören: *εἴ γε κοινωνοῦσιν* III, 12 bezieht sich, wie hiermit bemerkt sei, auf die Kirchengemeinschaft im strengsten Wortverstande. Aber diese Kirche tritt ihm nicht sowohl in der einigenden Bedeutung ihres Bundes als vielmehr in ihrem Gegensatze zu den gnostischen Sekten vor Augen, er sieht in dem Kampfe der Sekten nur ein Zeichen der Schwäche und unterschätzt die Kraft der Kircheneinheit. Immerhin erscheint ihm das Christentum bereits bedeutend genug, um seine Wiedergewinnung zu wünschen; er schließt nicht, wie er I, 1 begonnen hatte, mit dem Vorwurf heimlicher und ungesetzlicher Verbindungen, sondern mit der Hoffnung auf eine Verständigung.

Der *ἀληθὴς λόγος*, dessen vollständige Würdigung die historische Einleitung des griechischen Celsus versuchen wird, hat auf die Stellung des römischen Staates zur Kirche gar keinen Einfluß ausgeübt. Auch in der klassischen Litteratur finden sich zunächst keine Spuren der Kenntnis oder Benutzung; in der christlichen dagegen hat man solche Berücksichtigung bei Minucius Felix und im Apologeticum Tertullians finden wollen; vgl. Keim S. 157 ff. für M. F., Aubé S. 189—194 für T. Erst Origenes hat die Blicke wieder auf das wahre Wort gelenkt. Die neuplatonische Polemik ist auf Celsus naturgemäß zurückgegangen; gewisse Grundgedanken und Einzeleinwürfe des wahren Wortes finden sich bei Porphyrius wieder, in dessen Spuren Julian wandelt; und die *λόγοι φιλαλήθεις* des Hierokles weisen schon in ihrem Titel auf den *ἀληθὴς λόγος* hin. Die Unterschiede sind einmal durch die eigentümliche religiöse Färbung des Neuplatonismus und sodann dadurch bedingt, daß sich inzwischen der Kanon des NT. abgeschlossen hatte und die Bekämpfung des Christentums zu einer Bekämpfung seiner heiligen Schriften werden konnte. Dem späteren christlichen Altertum erscheint der litterarische Kampf des Heidentums nicht mehr in Celsus, sondern in Porphyrius verkörpert; die Verbrennung der Bücher des Porphyrius gegen die Christen hat eine Verordnung Theodosius II. vom J. 448 (bei Mansi V, 417) angeordnet. Aber nur des Porphyrius, nicht auch des Celsus oder des Julian. Die Wiedergabe der theodosischen Verordnung im codex Iust. I, 1, 3, 1 *θεσπίζομεν πάντα, ὅσα Πορφύριος ὑπὸ τῆς ἑαυτοῦ μανίας ἐλαυνόμενος ἢ ἕτερός τις κατὰ τῆς εὐσεβοῦς τῆς Χριστιανῶν θρησκείας συνέγραψε, παρ᾽ οἱῳδήποτε εὑρισκόμενα πυρὶ παραδίδοσθαι* enthält zwar in den Worten *ἢ ἕτερός τις* eine Verallgemeinerung des Verbrennungsbefehles; aber eben diese Worte fehlen der echten Fassung der theodosischen Verordnung an beiden Stellen, wo sie überliefert ist (bei Mansi V, 417. 420) und sind erst nachträglich von den Redaktoren des justinianischen Kodex eingefügt worden, 529 oder jedenfalls 534 n. Chr.

K. J. Neumann.

Censur s. Bücherzensur oben S. 523, 17.

Census s. Schatzung.

Central-Amerika. — Litteratur: Polakowsky, Die centralamerik. Republiken (in Ztschr. f. Erdkunde, Berlin Bd 24 bis 26); Otto Stoll, Reisen und Schilderungen von Guatemala 1886; Marr, Reise nach Centralamerika, 2 Bde 1870.

Dieses Gebiet kann seit wenigstens 1839, wenn nicht schon länger, als ein genau abgegrenzter geographischer Begriff gelten, nicht aber als Bezeichnung für ein politisch zusammengefaßtes Land. Wohl erklärte sich dasselbe infolge der seit 1810 in den damaligen spanischen Kolonien Amerikas ausgebrochenen Unabhängigkeitskämpfe 1821 für unabhängig, und es konstituierte sich nach kurzer Verbindung mit dem mexikanischen

Kaisertum Iturbides die „Republik der Vereinigten Staaten Central-Amerikas". Es kam in derselben aber schon bald zu Bürgerkriegen, 1839 erfolgte die förmliche Auflösung der Union der schon vorher nur föderativ verbundenen Gebieten. Wohl wurden mit Waffengewalt einzelner militärischer Politiker und mittels Verhandlungen der 5 getrennten Staaten die verschiedensten Unionsversuche immer wieder unternommen, allein ohne jeden durchgreifenden Erfolg.

Diese Versuche haben ihren inneren Grund an der Gleichartigkeit der kulturellen und nationalen Verhältnisse dieser Staaten, besonders an deren innerer Unfertigkeit bis in das letzte Jahrzehnt. In Bezug auf die Bevölkerung wiegt das Element der Eingebornen oder Indianer und der Farbigen, d. i. Mulatten und Mestizen, weit vor, wobei letztere zu einem besonders einflußreichen Volksteil nächst den immerhin beherrschenden Weißen (wohl nur 6—7 Prozent der Gesamtheit) geworden sind. Die Mestizen oder Ladinos bilden etwa 33 Prozent der Angehörigen dieser Staaten, während die vorhandene Gesamtzahl von Weißen oder, ungenau benannt, Europäern nur dadurch zuwege kommt, daß in dem Staate Costarica die weißen Abkömmlinge der Spanier, d. i. Creolen, die große Mehrheit bilden. Es werden im ganzen zur Zeit rund 230 bis 240000 Weiße einschließlich der Fremden in diesen Staaten weilen. Die Mulattenbevölkerung ist am stärksten in Nicaragua, wo auch die in der Küstenniederung lebenden unzivilisierten Indianer am zahlreichsten sich erhielten. Im übrigen waren die in den höher gelegenen Landstrichen wohnenden Indianer schon im 16. Jahrhundert eine gesittete Bewohnerschaft unter wohlgeordneter Regierung: es waren die Mayavölker, von deren Königspalästen und Tempeln noch an sechs Orten bedeutende Reste vorhanden sind (auch die Sprachen jener Stämme werden zum Teil noch heute gesprochen, das Maya und das Quiché in Guatemala). Weitaus die meisten dieser Indianer nahmen die katholische Konfession an und betreiben mit Eifer und Erfolg Bodenkultur; doch wird unter den Indianern der Niederung noch Heidenmission von katholischer Seite getrieben, wenn auch ohne Lebhaftigkeit. Die übrigen Bewohner gehören ohnedies, soweit es nicht Fremde sind, fast durchweg der katholischen Kirche an.

Im einzelnen nun besteht das 444300 qkm große Gesamtgebiet, welches mindestens 3050000 Menschen bewohnen (die Indianer sind z. Z. nicht zu kontrollieren), aus folgenden fünf Staaten:

Guatemala	125100	qkm	1500000	Bew.
Salvador	21100	„	670000	„
Honduras	120000	„	340000	„
Nicaragura	124000	„	320000	„
Costarica	54100	„	220000	„

In Bezug auf die Rechte der Konfession besteht in mehreren der Republiken verfassungsmäßig das Recht freier Kultusausübung, wie in Costarica und Guatemala, oder es wird volle Toleranz geübt, wie in Nicaragua und Honduras; nur in Salvador ist die katholische Kirche allein berechtigt; allerdings ist auch in Costarica der Katholizismus Staatsreligion. Der Erzbischof hat seinen Sitz in Guatemala.

In diesem Staate und in Costarica giebt es die meisten Fremden, so daß es in beiden auch zur Bildung von protestantischen Gemeinden (in der Stadt Guatemala, in San José de Costarica) kam. Es werden in den fünf Republiken etwa 2200 Deutsche sein, die meisten bewohnen San José de Costarica, in dem geordnetsten und am lebhaftesten aufstrebenden Staate. Allerdings ist hier, wie noch mehr in den anderen Staaten, auch in dem gleichfalls sich bestens entwickelnden Honduras die Schule erst im Begriffe, allgemeiner und eifriger gepflegt zu werden. W. Götz.

Centurien, Magdeburger s. Flacius.

Cerdo. — Der syrische Gnostiker Cerdo (*Κέρδων*), den Irenäus (1, 27, 1) einen Simonianer nennt und Epiphanius (41, 1) auch mit Satornil in Verbindung bringt, lehrte nach Iren. 1, 27, 1 u. 3, 4, 3 in Rom zur Zeit des Hyginus (ca. 136—140); Euseb. (Chron. ed. Schoene 1, 168) bezeichnet als Ankunftsjahr 137. Nach wiederholten Zurechtweisungen und Anknüpfungsversuchen zerfiel er mit der Gemeinde, auf Grund der Lehre, daß der im Gesetz und von den Propheten verkündigte Gott nicht der Vater Jesu Christi sein könne: denn jener sei bekannt, dieser unbekannt; der eine gerecht, der andere gut. Diesen Bericht des Irenäus erweitern Pseudo-Tert. 16 und Epiph. 41 (vgl. Philastr. 44 und Theodoret h. f. 1, 24) nach Hippolyts Syntagma durch Bemerkungen

über C.s Doketismus und Leugnung der Fleischesauferstehung, Pseudo-Tertullian auch über seine kritische Haltung zum Lukasevangelium, den paulinischen Briefen, der Apostelgeschichte und der Apokalypse, wobei kaum zweifelhaft ist, daß hier auf den Meister die Lehren seines Schülers Marcion (s. d. A.) übertragen worden sind. Jedenfalls ist er nur als dessen Lehrer von Bedeutung geblieben. **Krüger.**

Cerinth. — Vgl. R. A. Lipsius, Zur Quellenkrit. d. Epiphanius, 115—122; A. Hilgenfeld, Ketzergesch. d. Urchristentums, 411—421; A. Harnack, Lehrb. d. DGesch. 1³, 234 f. (doch s. ThLZ 1894, Sp. 340); Th. Zahn, Gesch. d. nt. Kanons 1, 220—262; 2, 973—991, 1021 f.; J. Kunze, de historiae gnosticismi fontib. novae quaestiones crit., Lips. 1894, 60—67. 72.

Der Gnostiker Cerinth (*Κήρινθος*) trug nach Irenäus (1, 26, 1), den Hippolyt (Philos. 7, 33) ausgeschrieben hat, folgende Lehre vor: die Welt sei nicht vom ersten Gott, sondern von einer Kraft geschaffen worden, die von der höchsten Macht getrennt (*κεχωρισμένης τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα ἐξουσίας*) den höchsten Gott nicht kenne. Jesus sei nicht von einer Jungfrau, sondern als Sohn Josephs und Marias geboren, also wie alle anderen Menschen, nur sei er gerechter und weiser gewesen. Nach der Taufe sei auf ihn aus der über alles erhabenen Gottesmacht (*αὐθεντία*) der Christus in Taubengestalt herabgekommen, und nun habe er den unbekannten Vater gepredigt und Wunder gethan. Schließlich sei der Christus wieder fortgeflogen, Jesus habe gelitten und sei auferstanden, der geistige Christus aber sei vom Leiden unberührt geblieben. Gegen diesen in Asien lehrenden Cerinth (und gegen die Nikolaiten) habe Johannes sein Evangelium geschrieben (Iren. 3, 11, 1), und als Beweis des Abscheus, den der Apostel (in Wahrheit wohl der Presbyter) vor dem Häretiker empfunden habe, erzählt Irenäus (3, 3, 4) dem Polykarp die Geschichte von der Begegnung der beiden im Badhaus zu Ephesus nach. Endlich weiß er, daß C. das Markusevangelium (den übrigen evangelischen Berichten) vorgezogen habe: denn nur auf C. kann der Satz in 3, 11, 7 bezogen werden. Diesem in der Hauptsache glaubwürdigen Bericht fügt Hippolyt (l. c.) die nicht zu kontrollierende Notiz ein, C. sei aus der ägyptischen Schule hervorgegangen, wobei an die alexandrinische Religonsphilosophie gedacht sein wird. Im Syntagma muß Hippolyt, nach Ps.-Tertullian 10 zu schließen, behauptet haben, daß C. die Weltschöpfung und die (jüdische) Gesetzgebung auf Engelmächte zurückführte und auch den Judengott als Engel (non dominum, sed angelum) bezeichnete. Sind diese Notizen mit denen des Irenäus leicht zu vereinigen und ist der Satz Pseudo-Tertullians, C. habe Christum hominem tantummodo sine divinitate genannt, wohl nur Vergröberung der Quelle, so muß die geschwätzige Erzählung des Epiphanius (haer. 28; vgl. den ihn ausschreibenden Philastrius 36; auch August. haer. 8 und Theodoret. h. f. 2, 3) von C.s angeblichem Judaismus Erfindung, teilweise schon älterer Quellen, sein, soweit darin nicht was Irenäus und Hippolyt von den Ebioniten berichten, auf C. übertragen worden ist (vgl. haer. 28, 2 mit Iren. 1, 26, 2 und Ps.-Tert. 11). Die Behauptung endlich des römischen Presbyters Caius (Eus. 3, 28, 2), C. habe einen grobsinnlichen Chiliasmus gelehrt, ruht auf der Hypothese, C. sei der Verfasser der johanneischen Apokalypse gewesen, und wiederum diese Hypothese ist wie die noch weiter gehende der Aloger, wonach alle unter dem Namen des Johannes gehenden Schriften Werke C.s seien, lediglich aus der Abneigung der Kritiker gegen diese Schriften hervorgegangen. **Krüger.**

Chalcedon, Synode und Bekenntnis s. die Art. Eutychianismus und Synoden.

Chaldäa, Chaldäer s. Ninive und Babylon.

Chaldäische Christen s. Nestorianer.

Chalmers, Thomas, gest. 1847. — Memoirs of the life and writings of Th. Ch., by his son in law, t. Rev. W. Hanna, Edinb. 1849—52, 4 Bde (vgl. Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben 1855 Nr. 13); J. L. Watson, The life of Th. Ch., Edinb. 1881; Donald Fraser, Th. Ch., London u. Newyork.

Th. Chalmers, in mancherlei Beziehung die bedeutendste Persönlichkeit der schottischen Kirche seit der Reformation, wurde am 17. März 1780 in Ost-Anstruther, einem Städtchen der schottischen Grafschaft Fife, geboren. Seine Eltern gehörten dem schottischen

Mittelstand an, bei welchem calvinistisch strenge Gläubigkeit und presbyterianische Kirchlichkeit festere Wurzeln als irgendwo sonst gefaßt, seine Jugendzeit aber der Periode, wo dennoch der sogenannte Moderatismus die Oberherrschaft in der schottischen Kirche gewonnen hatte und die in sich abgeschlossene Orthodoxie einer rationalistischen Richtung und modernen Bildung, der alte Eifer für Selbstständigkeit des presbyterialen Kirchentums einer mit den weltlichen Gewalten Hand in Hand gehenden staatskirchlichen Politik weichen mußte. Unter solchen Einflüssen reifte auch Chalmers heran, nachdem er schon im zwölften Lebensjahr die Universität St. Andrews bezogen hatte um dort Theologie zu studieren (die erste Hälfte des schottischen Universitätsstudiums entspricht dem der obersten Klassen unserer Gymnasien). Einen gewissen innern Kampf bereiteten ihm dort die Fragen des Skeptizismus und Materialismus. Mit Vorliebe aber betrieb er neben der Theologie Mathematik, Chemie, Physik, ferner Moralphilosophie und Politik. Während er 1799 vom Presbyterium von St. Andrews die Licenz zum Predigen erlangt hatte, setzte er die mathematischen und naturwissenschaftlichen Studien fort, wurde 1802 Assistent eines Professors der Mathematik an jener Hochschule und begann weiterhin selbstständig Vorlesungen zu halten. 1803 wurde er Pastor in Kilmany und setzte nun die Vorlesungen noch von dort aus in dem benachbarten St. Andrews fort, bewarb sich auch um einen Lehrstuhl fürs gleiche Fach in Edinburg. Ferner suchte er durch eine nationalökonomische Arbeit (Inquiry into the extent and stability of national resources 1808) dem Vaterland zu dienen. Unter der Gefahr, die England durch Napoleon drohte, hielt er begeisterte patriotische Predigten, ja dachte an Eintritt in ein Freiwilligenkorps. Als Geistlicher wirkte er wohlthätig durch sittlichen Ernst und ein warmes humanes Herz.

Da wurde er zu einer tieferen Einkehr in sich selbst und die christliche Heilswahrheit geführt, und hiermit über den Standpunkt eines hochgesinnten Weltmannes hinaus zu strenger Religiosität und weiter zur entschiedenen positiv evangelischen Frömmigkeit. Verschiedenes wirkte hierfür bei ihm zusammen: viermonatliche Krankheit, eine Reihe von Todesfällen in der nächsten Verwandschaft, Beschäftigung mit christlicher Apologetik, wozu die Ausarbeitung des Artikels „Christentum" für Brewsters Edinburgh Encyclopaedia (statt eines vorher beabsichtigten über Trigonometrie) ihn veranlaßte, die christliche Bewegung, welche damals unter dem Eindruck der Revolution und der das Land bedrohenden Gefahren im englischen Protestantismus überhaupt erwacht war, Schriften wie Pascals Pensées und ganz besonders Wilberforces Practical view of Christianity. Er bildete sich theologisch weiter an Schriften Calvins, Baxters u. a. Eifrig betrieb er von jetzt an fortwährend vor allem Bibellektüre und Gebet. Das Tagebuch, das er führte, giebt Zeugnis von einer gewissenhaften Selbstbeobachtung und Selbstzucht, wie sie vorzugsweise beim reformierten Typus der Frömmigkeit stattzuhaben pflegt. Das entscheidende Jahr des Umschwunges war für ihn 1810.

Was nun aber Chalmers eigentümlich blieb, das war die Verbindung dieses religiösen Standpunkts mit seiner allgemeinen geistigen Begabung und Bildung, seinem geraden, kräftigen, natürlichen Wesen, seinen allgemein humanen und patriotischen Tendenzen, die er als Christ nur um so gewisserhafter festhielt. Keiner that es ihm voran in einer Bildung, die man bisher nur dem Moderatismus zuzutrauen pflegte.

In dogmatischer Beziehung war er, wie seine gläubigen Landsleute insgemein, entschiedener Supranaturalist, scharf scheidend zwischen dem Gebiet menschlicher Erfahrung und Forschung und dem der göttlichen, biblischen Offenbarung, ohne Sinn für Spekulation oder tiefe Mystik. Auch sind die Hauptleistungen, durch die er hervorragte, nicht die wissenschaftlich theologischen, sondern die praktisch kirchlichen in Predigten, Schriften und pastoraler Thätigkeit. Überall aber zeigt er das streng und sicher voranschreitende Denken, wie es für den Mathematiker erforderlich ist. Damit verbindet sich in eigentümlicher Weise eine reiche, oft schwungvolle und glänzende Phantasie, die den Inhalt der Gedanken belebt. Öfters freilich gehen seine Ausführungen, indem sie den Gegenstand zerlegen und anschaulich machen wollen, auch stark in der Breite. Andererseits schien seine Rede, namentlich im Beginn, oft wie gehemmt durch Macht und Andrang innerer Bewegung und Begeisterung. Seine Aussprache war breit schottisch, sein Agieren unbehilflich. Am meisten wurde an seinen Reden die Unwiderstehlichkeit, mit der sie wirken, gerühmt.

Ein größerer Wirkungskreis öffnete sich ihm 1815 durch einen Ruf auf die Pfarrstelle der Tronkirche in Glasgow. 1819 ging er dort zur St. Johnskirche über. Dann wurde er zu akademischer Thätigkeit berufen: 1823 an die Universität Glasgow

auf den Lehrstuhl der Moralphilosophie, 1828 nach Edinburg auf den der Gottesgelehrtheit (Divinity).

Als Prediger zog Chalmers wohl zunächst die Gebildeten an: so ist namentlich nach den Predigten anzunehmen, die wir gedruckt von ihm besitzen. Auch zum Predigen in andern Städten, besonders in London, wurde er so öfters veranlaßt. Aber bald zeigte sich, wie er auch zum gemeinen und verwahrlosten Volk sich herabzulassen wußte, und er that es auch noch, nachdem er längst Professor geworden war. Unter den gedruckten Predigten und religiösen Vorträgen überhaupt aus der Zeit seines Pfarramts zeichnen sich zwei Reihen von Vorträgen durch den eigentümlichen Gegenstand aus, den jede in eigentümlich interessanter Weise behandelt: Discourses on the christian revelation viewed in connection with the modern astronomy 1817 (in späteren Ausgaben vermehrt, — besonders die Frage erörternd, wie mit den Ergebnissen der Astronomie hinsichtlich des Verhältnisses der kleinen Erde zum großen Weltall die Stellung zu vereinigen sei, welche diese nach der Offenbarung im göttlichen Ratschluß einnehme) und On the application of christianity to the commercial and ordinary affairs of life 1820 (durch und durch praktische christlich-sittliche Mahnungen und Betrachtungen).

Am eigentümlichsten und großartigsten in ihrer Art aber waren von jetzt an diejenigen Bestrebungen, in denen Chalmers sich die gesamte sittlich-religiöse Heilung und Rettung des Volkes im großen, zumeist der mächtig anschwellenden, dabei dem Pauperismus verfallenden und sittlich und religiös verkommenden und verwahrlosten städtischen Bevölkerungen durch kirchliche, gemeindliche Organisationen und freie Liebesthätigkeit zum Ziel setzte. Seine darauf bezüglichen Ideen suchte er zunächst seit 1819 in seinem Kirchspiel von St. John zu verwirklichen und wurde von jetzt ab unermüdlich thätig, sie in Schriften eindringlich auszuführen, auch vor der schottischen Generalsynode oder Assembly und vor staatlichen Kommissionen zu rechtfertigen. Von Schriften erschienen: The christian and civil economy of our large towns 1821, später noch umfassender: On the christian and economic polity of a nation; ferner: On political economy in connexion with the moral state and moral prospects of society, und zur Verteidigung dieser Schrift: the supreme importance of a right moral to a right economical state etc. 1832; endlich: on the sufficiency of the parochial system without a poor-rate for the right management of the poor 1841 (hervorgegangen aus Vorlesungen vor Studenten; hienach O. v. Gerlach: „Die kirchliche Armenpflege nach dem Engl. des Dr. Th. Ch. bearbeitet, Berlin 1847“). Chalmers geht in diesen Schriften zum Teil ausfürlich in volkswirtschaftliche Fragen und Erörterungen ein, z. B. über Steigen und Fallen der Preise im Handel, über Arbeitslöhne u. s. w.; er hat sich auch unter den Nationalökonomen seiner Zeit einen Namen gemacht. Sein Ziel aber ist immer das vorhin angegebene.

Das Armenwesen war in England längst Gegenstand staatlicher Institution, die einzelnen Gemeinden hatten sehr weitgehende gesetzliche Verpflichtungen zur Erteilung von Arbeit und Unterhalt an Bedürftige, die Armensteuern lasteten schwer auf ihnen. Die Armen aber, denen man solche Rechte zuerkannte, wurden, wie Chalmers klagt, dann in den Armenhäusern wie Verbrecher traktiert. Dasselbe System verbreitete sich auch über Schottland. Dagegen bestritt Chalmers ein Recht der Armen auf öffentliche Unterstützung, und machte es zugleich um so mehr zur Liebespflicht, sich ihrer nach allen Seiten hin anzunehmen. Die Liebespflicht fällt der religiösen, kirchlichen Gemeinde zu, während Recht und Gerechtigkeit Sache der bürgerlichen Gesetzgebung ist. Nur freie, dienende Liebe wird, wie Chalmers ausführt, auch wahrhaftig diejenige Hilfe leisten, welche der Pauperismus erfordert, eingehend in die individuellen Bedürfnisse, wirkend zugleich fürs materielle und sittliche Leben. Jedes Kirchspiel soll sich in kleine Bezirke gliedern, in denen Diakonen aus allen Ständen der Bevölkerung solchen Dienst üben, die Armen und Verwahrlosten aufsuchen und bei ihnen vor allem das eigene Interesse und die eigene Energie, Elternliebe, Sinn für Häuslichkeit, Reinlichkeit, Sparsamkeit u. s. w. wieder anzuregen suchen. Wo dies nicht ausreiche, möge man erst bei denjenigen Gliedern der Gemeinschaft, welche ihnen am nächsten stehen, bei den Verwandten und Nachbarn der Armen selbst, nach Rat und Beistand sich umsehen, dann etwa nach Geldhilfe besonderer Menschenfreunde; erst zuletzt soll man zu regelmäßiger Beihilfe aus kirchlichen Geldern schreiten, die durch freiwillige Beiträge zusammengebracht werden sollen. Der Staat möge nur da, wo die Selbstthätigkeit der Dürftigen durch allgemeine Kalamitäten gehemmt werde, mit allgemeinen Maßregeln, und nur da, wo

sie z. B. durch Blindheit oder Wahnsinn aufgehoben sei, durch ständige Anstalten zu Hilfe kommen. Mit jener Fürsorge fürs äußere Leben und Fortkommen soll sich dann, wie gesagt, immer das Absehen aufs sittliche und ewige Wohlergehen verbinden. Womöglich sollen die Verwahrlosten auch selbst noch zu lebendigen und thätigen Mitgliedern der Kirche werden. Aber Chalmers gab sich in dieser Beziehung keinen Täuschungen hin: man müsse sich darauf gefaßt machen, daß verhältnismäßig nur wenige durch Gottes Geist „christianisiert", die Menge nur zu einer gewissen Zivilisation und Versittlichung gebracht werde; werde doch diese auch den Weg zur Christianisierung bahnen helfen.

Die Thätigkeiten, welche Chalmers der Kirche und ihren Gliedern in dieser Beziehung zuwies, war aber nur ein Teil derjenigen allgemeinen Aufgabe, welche sie, und zwar als Landeskirche, dem ganzen Volk und Land gegenüber erfüllen sollte. Allen im Volk soll das Evangelium gebracht und dargeboten werden, — nicht etwa zugewartet, bis sie selbst darnach fragten und Bedürfnis fühlten. Eine Landeskirche will er deshalb, eine Kirche, deren Bezirke das ganze Land und die ganze Bevölkerung in sich befassen und wo in jedem Kirchspiel der Geistliche sich allen Inwohnern gegenüber zu Dienst verpflichtet wisse und von allen eine Anerkennung des ihm zu teil gewordenen öffentlichen Berufes erwarten dürfe; dem Gewissen und der freien Entscheidung der einzelnen Persönlichkeiten aber müsse überlassen bleiben, ob sie seinen Dienst wirklich annehmen, oder beharrlich das Christentum von sich abweisen, oder etwa bei irgend einer von der Landeskirche verschiedenen christlichen Gemeinschaft ihre geistliche Nahrung suchen wollen. Eine solche Kirche soll aufgerichtet und erhalten werden durch die Regenten der Nation. Dies ist schon für den äußeren Unterhalt einer so großartigen Anstalt erforderlich, der durch bloße Privatwohlthätigkeit schwer aufzubringen wäre. Und falsch ist, daß die Regierenden um Religion sich nicht zu kümmern haben; sorgen sie doch auch für Schulen, ja für Volksvergnügen; wie viel mehr für das religiöse Leben, bei welchem sichs um die höchste Wohlfahrt handelt und welches auch dem Pauperismus und der Entsittlichung des Volks gegenüber so wichtig für den Staat ist.

Jener Versuch, den er mit seiner Armenpflege in Glasgow machte, hatte merkwürdigen Erfolg. Sein Kirchspiel St. John zählte etwa 10000 Einwohner in 2000 Familien und war im ganzen sehr arm. Er teilte es in 25 Distrikte unter je einem, ihm in der geistlichen Arbeit zur Seite stehendem Ältesten und einem für die äußeren Notstände arbeitenden Diakonen. Chalmers selbst wollte jede Familie wenigstens einmal in je zwei Jahren besuchen. Zwei neue Schulen wurden errichtet für 700 Kinder mit geringem Schulgeld. Die umfassende Armenpflege wurde ausgeübt mit sorgfältiger Prüfung der Verhältnisse und des würdigen oder unwürdigen Verhaltens der Einzelnen: die Geldausgaben für dieselbe sanken so mit der Zeit erstaunlich. Die Beiträge, welche dafür an den Kirchthüren eingingen, reichten dafür schon zum größten Teil aus. Dazu kamen weitere freiwillige Gaben. Dadurch wurde allen Anforderungen bürgerlicher und kirchlicher Armenpflege genügt. Das Unternehmen erhielt sich auch noch 14 Jahre lang nach Chalmers Abgang von jener Pfarrstelle, bis 1837. Dann wurde es doch aufgegeben, hauptsächlich weil ihm eine Hauptbedingung seines Bestehens nicht gewährt wurde, nämlich Exemtion der Kirchspielsgenossen von der allgemeinen Armensteuer, während diese doch den Armen des Kirchspiels selbst nicht mehr zu gute kam. Vergeblich wies Chalmers auf den gelungenen Versuch hin, um seinen Ideen Beifall und Nachfolge zu verschaffen. Der gewichtigste Einwand, den man ihn machte, war wohl der, daß solche Erfolge nur durch so begeisterte und begabte Männer wie ihn, nicht aber bei den gewöhnlichen Trägern des kirchlichen Amtes möglich wären.

Jene Ansichten über Wert und Bestimmung der Landeskirchen entwickelte er schon 1827 in einer Schrift on the use and abuse of literary and ecclesiastical endowments, dann besonders 1838 in Vorlesungen, die er in London hielt und gedruckt herausgab (On the establishment and extension of national churches), — im Gegensatz gegen eine Richtung, welche A. Smiths nationalökonomische Lehre vom Verhältnis und natürlichen Ausgleich zwischen Bedarf und Angebot auch aufs kirchliche Bedürfnis anwenden, d. h. es den einzelnen überlassen wollte, auf geistigem (auch wissenschaftlichem) wie auf materiellem Gebiete sich Mittel für die Befriedigung ihrer Bedürfnisse zu suchen und anderen je nach Bedarf darzubieten, — ferner solchen Vertretern des Freiwilligkeitsprinzips oder Freikirchentums gegenüber, die wie schottische und englische Dissenters, in der Hilfe, welche die Kirche vom Staat annehme, eine Entweihung des Heiligen und eine Gefahr für die Reinheit der religiösen Motive der Kirchenmit-

glieder sahen. Jener Richtung gegenüber erinnerte er, daß man im geistlichen Leben ganz anders als im physischen ein Bedürfnis, je größer es sei, um so weniger zu fühlen pflege, daß ferner, was volkswirtschaftliche Rücksichten betreffe, die sittliche Erziehung des Volks das wohlfeilste Verteidigungsmittel des Staates sei, — den andern gegenüber, daß die Träger der Staatsgewalt ja als sittlich-religiöse Persönlichkeiten auch selbst an den Interessen, um die es hier sich handle, Anteil nehmen müssen und daß ja in jenem Staatskirchentum niemand durch äußere Vorteile oder gar durch Zwang bestimmt, sondern nur eben die religiösen Mittel allen nahe gebracht werden sollten. Chalmers ist ebenso als klassischer Vertreter dieses Standpunkts zu nennen, wie als Vertreter des entgegengesetzten Vinet.

Weniger Bedeutung haben für uns Chalmers Arbeiten in wissenschaftlicher Theologie. Es erschienen von ihm: The evidence and authority of the christian revelation, aus jenem Artikel in Brewsters Encyklopädie hervorgegangen (Chalmers historische Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung, übersetzt von P. J. Oster, Frankfurt 1834), — Natural theology (hervorgegangen aus einer zu den „Bridgewaterbüchern" gehörigen Schrift, deutsch in: „Die Natur, ihre Wunder und Geheimnisse, oder die Bridgewaterbücher, Stuttgart 1838, Bd IX: Die innere Welt ꝛc."), — Sketches of mental and moral philosophy, — Lectures on the Romans; nach seinem Tode: Institutes of Theology, und Lectures on Butler etc. Es war die natürliche Theologie und Apologetik eines Butler und Paley, an welche er, wie damals die meisten schottischen und englischen Theologen, sich anschloß. In der Dogmatik gebrauchte er das supranaturalistisch gläubige, sehr mild calvinische Lehrbuch seines Landsmanns Hill. Zu selbstständigen exegetischen und biblisch theologischen Studien schritt er so wenig als die gleichzeitige gläubige englische Theologie überhaupt. Eine große Wirksamkeit übte Chalmers auch als akademischer Lehrer durch lebensvolle und logisch klare Behandlung der Gegenstände und durch den eifrig von ihm unterhaltenen Verkehr mit den Studenten. Eine Anerkennung wurde ihm als Mann der Wissenschaft zu teil durch seine Erwählung zum Mitglied der Edinburger Royal Society 1834 und bald nachher zu einem ihrer Vizepräsidenten, — durch Ernennung zum korrespondierenden Mitglied des Institut de France in dem genannten Jahr, — und durch die juristische Doktorwürde der Universität Oxford 1835.

Innerhalb der schottischen Kirche nahm Chalmers, während er vom Pfarramt zum Katheder übergegangen war, eine immer hervorragende Stellung ein. Er war namentlich auch als Mitglied der Generalsynoden (General-Assemblies) thätig, welchen die ganze oberste Leitung der Kirche zusteht. Das neue religiöse und kirchliche Leben, das in Schottland überhaupt angebrochen war, führte mehr und mehr zum Sieg der sogenannten evangelischen Partei über die „moderierte" in der gesamten Bevölkerung. Seit 1834 erlangte jene, zu deren Leitern Chalmers gehörte, auch die Majorität in der Generalsynode. Jetzt forderte Chalmers seine Kirche auf, als christliche Nationalkirche sich dadurch zu bethätigen, daß sie selbst die Mittel zur Befriedigung der gefühlten und auch der von vielen noch nicht empfundenen religiösen Bedürfnisse wirklich der ganzen Nation darbiete. Längst hatte er nach Vermehrung der kirchlichen Organisation verlangt, namentlich für die großen Städte. Für Glasgow wünschte er schon im Jahre 1817 mindestens 20 neue Kirchen. Jetzt, im Jahre 1834, legte er der Assembly einen Plan vor, nach welchem 200 neue Kirchen gebaut werden sollten, und zwar so, daß die Kosten nicht etwa nachher durch Vermieten der Kirchstühle gedeckt, sondern daß diese den Armen frei geöffnet würden. Der Plan wurde angenommen (church extension scheme) und erhielt eine Verwirklichung, der nichts ähnliches aus der neueren Zeit an die Seite zu stellen war. In sieben Jahren kamen durch kirchliche Sammlungen 306000 £ freiwilliger Beiträge zusammen, von denen 205 Kirchen gegründet werden konnten. Jenem Prinzip, daß es Sache des Staates sei, die Kirche mit äußeren Mitteln auszustatten, sollte damit nichts vergeben sein. Im Gegenteil, jemehr die Mitglieder der Kirche selbst gethan, desto mehr sollte in den Staat gedrungen werden, auch das seinige zu thun, damit das große Werk weiter geführt und sein Bestand gesichert werde. Die Assembly schickte deshalb Deputierte nach London; da fanden sie freilich bei Regierung und Parlament eine ungünstige Stimmung; war doch damals jene „voluntaristische" Bewegung im Gange, gegen welche dann Chalmers 1838 in den oben erwähnten Vorträgen auftrat.

Eben jetzt aber und eben im Zusammenhang mit jenem neu erwachten Geist und Leben der schottischen Kirche traten Vorgänge ein, welche zur thatsächlichen Sprengung

der Landeskirche führten, und gerade Chalmers, der stete Verfechter jener staatskirchlichen Prinzipien, mußte der Führer beim thatsächlichen Austritt aus der bestehenden Staatskirche werden. Denn gerade er hielt mit allen den alten schottischen Kirchenmännern und den Gegnern des Moderatismus zugleich daran fest, daß die in Presbyterien und Synoden selbstständig organisierte Kirche auch selbstständig alle die innerkirchlichen Angelegenheiten verwalten und eher auf jede Verbindung mit der weltlichen Gewalt verzichten, als Eingriffe derselben ins geistliche Gebiet dulden müsse; jene selbstständige Verfassung und Verwaltung galt für Sache göttlichen Rechtes, ein solcher Eingriff für Verletzung der ausschließlichen Oberhauptschaft Christi über die Kirche. Nun beschloß eben jene Assembly im Jahre 1834, und zwar gleichfalls auf Chalmers Antrag, daß bei der Besetzung der Pfarreien durch Patrone die Gemeinden, welche schon in alten Zeiten daneben ein gewisses Berufsrecht gehabt, unter der Herrschaft des Moderatismus aber verloren hatten, künftig ein Vetorecht gegen den vom Patron Präsentierten haben sollten. Die Gemeindeglieder sollten so, während sie zu neuer und aufopfernder Selbstthätigkeit angeregt wurden, auch zu ihrem eigenen Rechte kommen, den Lockungen der ihren Mitgliedern viel mehr einräumenden Dissentergemeinden vorgebeugt, auch einem durch den Fortschritt der bürgerlichen Freiheiten angeregten Drange genügt werden. Unter die Kategorie „göttlichen Rechtes" hat Chalmers jenes den Gemeinden einzuräumende Recht nicht gestellt, während dies viele andere thaten. Als aber die bürgerlichen Gerichtshöfe auf die Klage Präsentierter über Zurückweisung infolge des Veto das Gesetz der Assembly für nicht zu Recht bestehend erklärten und den Abgewiesenen nicht bloß die Einkünfte der Pfarrstellen zusprachen, sondern den kirchlichen Organen unter Strafandrohung geboten, sie zu ordinieren, somit einen geistlichen Akt mit ihnen vorzunehmen, da legte Chalmers mit der Majorität der Assembly hiergegen unbedingten Protest ein. Durch weitere Fälle und Streitpunkte wurde der Zwiespalt immer tiefer und verwickelter. Vergebens wandte sich die Kirche um Schutz gegen solche Eingriffe an Regierung und Parlament. Im Volk war steigende Unruhe und Aufregung infolge von Synodalverhandlungen und Gerichtsverhandlungen, Predigten, Druckschriften u. s. w. Chalmers gab 1840 Remarks on the present position of the Church of Scotland heraus. 1843 erfolgte endlich der förmliche Bruch auf der Assembly: 203 Mitglieder schieden aus und konstituierten sich als erste Synode der „Freien Kirche Schottlands" unter Chalmers Vorsitz. Er hatte schon vorher mit ruhigem Blick einen Plan für den neuen kirchlichen Aufbau entworfen, leitete jetzt die dafür erforderlichen Sammlungen, unternahm Reisen und andere Arbeiten für diesen Zweck und durfte noch erleben, daß über 600 Gemeinden mit etwa 600 Schulen als Glieder der Kirche organisiert waren, die jetzt in ihm den ersten ihrer „Väter" verehrte. Auch ein College der freien Kirche für Studierende der Theologie wurde sofort in Edinburg errichtet, er selbst Vorstand desselben. Aus seiner Lehrthätigkeit an demselben stammten namentlich jene Institutes of Theology.

Auf diesem Höhepunkt seiner kirchlichen Stellung und am Abend seines Lebens unternahm er noch eine neue Arbeit für die Armen und Verwahrlosten, — in beschränktem Kreis, um hier desto gründlicher zu wirken und andere zu gleichem Wirken an andern Orten anzuregen. Auf ein Eintreten der kirchlichen Armenpflege an die Stelle der bürgerlichen konnte er jetzt nicht mehr hoffen und hinarbeiten. Eine freie Thätigkeit aber für das, was wir innere Mission zu nennen pflegen, nahm er mit ungebeugtem Mut wieder auf. Sein Gedanke war, daß dieselbe je in Bezirken von etwa 400 Proletarierfamilien durch etwa 20 christliche Männer und Frauen, die in den Bezirk sich teilen, unter einem besonderen Prediger mit einem besonderen gottesdienstlichen Lokal geübt werden möge; auch eine Schule soll errichtet, ein Stadtmissionar beigezogen werden. Christliche Freunde sollten die für den Anfang nötigen Mittel beisteuern, dann aber dahin gestrebt werden, daß die Armen selbst, wie zu sittlicher Energie und christlichem Leben, so auch schon zu eigenen Beiträgen angeregt würden. Auf diese Weise fing Chalmers selbst seit 1844 in einem der verwahrlosesten Stadtteile Edinburgs, dem Westportdistrikte, zu arbeiten an. Er selbst eröffnete dort den ersten Gottesdienst im Speicher eines Lohgerbers; nach vier Jahren war eine Gemeinde von etwa 500 Kommunikanten gesammelt und aus ihrer eigenen Mitte wurde Geld zum Gehalt für einen Geistlichen aufgebracht (vgl. meinen Bericht in den Flieg. Blättern a. d. Rauhen Haus 1850 Nr. 17ff.; Tasker, the territorial visitors manual, Edinburg 1849). Sein Unternehmen bestand nach seinem Tode erfolgreich weiter und fand Nachfolge auch in andern Bezirken.

Wie sein Blick über die eigene Kirche und über die Gegensätze der schottischen und der protestantischen Kirchen überhaupt hinausreichte, zeigte in seinen letzten Lebensjahren das warme Interesse, das er für die Bildung der evangelischen Allianz aussprach.

Bis zum Schluß seines Lebens blieb er in voller geistiger Kraft. Unter Kämpfen und Arbeiten hielt er stets strenge Prüfung über sich selbst und sehnte sich nach Ruhe in Gott. Er ermahnt sich selbst: „Je einfältiger und kindlicher, desto besser." — Am Morgen des 31. Mai 1847 fand man ihn still entschlafen in seinem Bette. — Seine Schriften sind in 34 Bänden (darunter hinterlassene in 9 Bänden) gesammelt. Man hat über ihn geurteilt: er sei noch größer gewesen als Mann des Wirkens, denn als Schriftsteller, und am größten als Mensch und Christ. J. Köstlin.

Cham, s. die Art. Noah und Völkertafel.

Chamier, Daniel, gest. 1621. Litteratur: Bayle, Dictionnaire historique et critique Art. Chamier; J. Quick, Memoir of D. Chamier, with notices on his descendants. London 1852 in 8°; Ch. Read, D. Chamier, journal de son voyage à la Cour de Henri IV. et sa biographie, Paris 1858 in 8°; Bulletin de la Société d'histoire du Protestantisme français, Bd XXXVI S. 160 ff.; France protestante, 2. Ausg. von H. Bordier, Art. Chamier.

D. Ch., geboren im J. 1565 im Schloß Le Mont bei Mocas (Amtsbezirk St. Marcellin), gestorben zu Montauban 17. Oktober 1621, stammte aus einer adeligen Familie von Avignon, welcher Frankreich fünf Geschlechter von evangelischen Pfarrern zu verdanken hat. Sein Vater Adrian C., früher Advokat und Doktor des kanonischen Rechtes, war, wie so manche fromme Katholiken, durch eine Reise nach Rom zum Protestantismus bekehrt worden und hatte in verschiedenen Kirchen Süd-Frankreichs, zuletzt zu Montelimar, das geistliche Amt versehen. Daniel studierte die Humaniora auf der Universität Orange, welche damals dem Prinzen von Nassau, Statthalter der Niederlande, gehörte und war so reich begabt, daß er bereits im 16. Jahre zum Lehrer der Quarta am Kollegium von Nîmes ernannt wurde; er benutzte seinen Aufenthalt daselbst, um die hebräische Sprache an der dortigen Akademie zu lernen. In den Jahren 1583—1589 studierte er Theologie zu Genf unter Bezas und De la Fayes Leitung und verteidigte in seinem Kandidatenexamen zwei Dissertationen: „De Christi nativitate, circumcisione et baptismo" und „De numero sacramentorum Novi Foederis" Januar 1589 und Oktober 1590). Dann kehrte er in seine Heimat als „Proposant" zurück, bestand vor einer Provinzialsynode im Languedoc das durch die kirchliche Disziplin den Kandidaten zum geistlichen Dienst vorgeschriebene Examen und wurde zu Montpellier als Pfarrer ordiniert. Daß er in einem Examen vor der Synode seiner Provinz durchfiel, ist eine Legende. Nachdem er die Gemeinden von Vans, Aubenas und Bagnols in den Cevennen bedient hatte, wurde er zum Nachfolger seines Vaters nach Montelimar berufen (ca. 1595). Seine Beredsamkeit und die Festigkeit seines Charakters bewogen die Provinzial-Synode, ihn zur National-Synode von Saumur und zur politischen Versammlung von Loudun abzusenden (1596). Als letztere nach Châtellerault verlegt wurde, begab er sich dorthin. Bei den daselbst gepflogenen Verhandlungen in Bezug auf das Edikt von Nantes erwies sich C. den schlauen Diplomaten des abtrünnigen Königs gegenüber so fest entschlossen und unbiegsam, daß er dem Hofe im höchsten Grade mißfällig, seinen Glaubensgenossen aber um so teurer wurde. Man hat unrichtigerweise behauptet, er sei der Verfasser des Edikts, doch ist ihm nur der Erfolg zu verdanken, daß nicht mehr Beschränkungen in dasselbe aufgenommen wurden; aber bei den damaligen Tendenzen ist dies Ehre genug. Von da an wurde C. zu allen wichtigeren Synoden und politischen Versammlungen abgesandt, was ihn freilich verhinderte, sein Pfarramt regelmäßig zu versehen. Im J. 1598 überbrachte er der Synode von Montpellier das Edikt von Nantes. In den J. 1601 und 1602 verteidigte er glänzend in zwei Disputationen mit den Jesuiten Cotton und Gaultier die Sache des Protestantismus. — Im J. 1601 wohnte er der Nationalsynode zu Gergeau und der Versammlung von Ste. Foy bei. Im J. 1603 präsidierte er der N.-Synode von Gap, welche dem reformierten Glaubensbekenntnis einen Artikel (den 31.) beifügte, worin der Papst als der durch die heilige Schrift geweissagte Antichrist bezeichnet wurde. Im J. 1607 wohnte er der N.-Synode von La Rochelle bei und im selben Jahre wurde er von den Kirchen des Dauphiné an den Hof gesandt, um die zur Errichtung einer Akademie zu Montelimar erhaltenen Privilegien bestätigen zu lassen. Der König Heinrich IV., damals in Fontainebleau, welcher ihn, wie alle strenge Hugenotten, haßte

und dieselben als die „Tollen in der Synode" bezeichnete, ließ ihn während beinahe sechs Monaten eine Audienz abwarten. Die Akademie wurde indessen bewilligt und C. zum Professor ernannt; da sie aber kurz nachher nach Die verlegt wurde, zog er vor, bei seiner Gemeinde zu Montelimar zu bleiben. Im J. 1612 leitete er als „Moderateur" der N.-Synode von Privas die Verhandlungen über die Einigung der französischen Protestanten, um den Gefahren zu widerstehen, mit denen die Regierung sie bedrohte (s. die Urkunde der Union in Aymons Synoden Bd II S. 398). — Dieselbe Synode gestattete auch seine Ernennung zum Pfarrer und Professor zu Montauban, nachdem Duplessis-Mornay ihn vergebens für die Akademie von Saumur verlangt hatte. C. ging also nach Montauban, wo er bis zu seinem Tode wirkte (1612—1621). Er brachte die etwas verfallene Akademie in bessere Ordnung mittelst eines neuen Regulativs (in 64 Art.) und der Ruf seiner Gelehrsamkeit und Beredsamkeit zog bald zahlreiche Studenten dahin. Kurz darauf wurde er von der Synode von Vitré (1617) mit Mornay Daneau und zwei anderen beauftragt, einen Einigungs-Entwurf aller evangelischen Kirchen Europas auszuarbeiten, und nach der Dortrechter S. gesandt; durch königlichen Befehl wurde aber diese Reise verhindert. Im J. 1620 wohnte er der Versammlung von Milhau bei. Als die Truppen Ludwigs XIII. im J. 1621 Montauban belagerten, leistete C. mutig seinen Doppeldienst als Feldprediger und Stadtrat und teilte mit den Bürgern alle Entbehrungen und Gefahren. Am 17. Oktober dieses Jahres, als er bei Gelegenheit eines Sturmlaufes auf den Wall gestiegen war, wurde er durch eine Kugel tötlich getroffen. Die Katholiken frohlockten in schamloser Weise, während die Hugenotten seinen Tod, als wenn sie einen ihrer festesten Sicherheitsplätze verloren hätten, betrauerten.

D. Chamier war, wie P. Du Moulin und die meisten jener Gottesmänner in der französisch-reformierten Kirche des 16. und 17. Jahrh. ebenso standhaft in der That als weise und beredt im Rat und man darf dieses Motto auf ihn anwenden: „Wer weiß, der kann". Als Theologe nam er Calvins Prädestinationslehre bis zum Supra lapsum an; jedoch auf anderen Punkten, z. B. was die Engellehre und die Höllenfahrt Jesu betrifft, behauptete er, daß man Gottes Geheimnisse nicht tiefer als die heilige Schrift ergründen solle. Als Politiker hätte er gerne, wie früher Zwingli, alle protestantischen Kirchen Europas verbrüdert.

Seine Werke sind alle, ein einziges ausgenommen, polemischer Natur: Dispute de la Vocation des ministres en l'Église réformée, La Rochelle 1589, 8°; Epistolae jesuiticae, Genf 1599 u. 1601, 2 Bde 8°; La Confusion des disputes papistes, Genf 1600, 8°; Disputatio-scholastico theologica de oecumenico pontifice, Genf 1601, 8°; La honte de Babylon, Sedan 1612; La Jésuitomanie, Montauban 1618, 8°; Panstratiae catholicae, sive controversiarum de religione adversus pontificios corpus, Genf 1626, 4 Folianten, 2. Ausgabe, Frankfurt am Main 1627, 4 Fol. Dieses Hauptwerk wurde im Auftrage der Synode von La Rochelle ausgearbeitet. Die Synode von Vitré bewilligte 3000 Livres für die Druckkosten. Obgleich unvollendet, ist es das vollständige Zeug- und Rüsthaus der Polemik gegen Rom. Ch. nannte es Panstratia, weil er nicht nur den oder jenen kirchlichen Schriftsteller, sondern das ganze System mit allen seinen Argumenten und Folgerungen zu bekämpfen sich vorsetzt, und weil er demselben alle Zeugnisse aus der Bibel, den Kirchenvätern und der Geschichte entgegensetzen will. F. Sponheim hat einen Auszug aus der Panstratia herausgegeben unter dem Titel: Chamierus contractus, Genf 1643, Folio. Alsted hat einen Zusatz zum 4. Band und einen 5. Band von der Panstratia geschrieben, 1629. Corpus theologicum sive Loci communes, Genf 1653, Folio. Es ist eine reformierte Dogmatik, wie er sie wahrscheinlich auf der Akademie von Montauban gelehrt hat, darin, wie in der Panstratia, fehlt der Artikel von der Kirche. Journal du voyage de M. D. Chamier à la Paris et à la cour de Henri IV., 1607 (herausgeg. von Ch. Read, 1858). **G. Bonet Maury.**

Chamos s. Remosch.

Champeaux s. Wilhelm von Champeaux.

Chandieu, Anton von la Roche, geb. um 1534, gest. 23. Februar 1591, französischer Theologe, Diplomat und Dichter. Quellen: Jac. Lectius, De vita Ant. Sadeelis et scriptis epistola ad Archiepiscopum Cantuariensem, 1593 (mir nicht zugänglich). Auf

Grund des noch vorhandenen Tagebuchs ruht die treffliche, genaue, den Mann allseitig würdigende Biographie von A. Bernus, Le ministre Ant. de Chandieu. Bulletin de la société de l'histoire du Protestantisme français (1888) 37, 2 ff. (auch separat erschienen); La France protestante² III, 1049 ff.; M. Adam, Vitae theologorum; die Korrespondenz Calvins im CR; Mémoires de Condé T. 1—3, wo Gelegenheitsschriften von ihm sind; Lettres missives de Henri IV, T. 2 und die Schriften über den französ. Protestantismus jener Zeit (s. den A. Coligny).

Er war der zweite Sohn von Guido de la Roche-Chandieu und Claudine Dumolard-Chabottes und wurde um 1534 in dem seinen Eltern gehörenden Schlosse Chabottes im Maconnais (Dep. Saone-Loire) geboren. Nach dem frühen Tode seines Vaters (1538) wurde die Erziehung des talentvollen Knaben dem tüchtigen Humanisten Matthias Granianus (Grandjean) in Paris anvertraut, der sich mit Sorgfalt seiner dankbaren Aufgabe widmete und wie die Folge zeigte, die schönsten Erfolge erzielte. Durch seinen Lehrer, der in Verbindung mit Calvin stand, wurde Ch. sehr früh mit der reformatorischen Bewegung bekannt; in Toulouse, wo er Rechtswissenschaft studierte, wurde diese Neigung durch ausgezeichnete Professoren (du Ferrier, Corras), welche auch dieser Richtung huldigten, bestärkt; er zog nach Genf, wo ihn Calvin ganz für die Reformation und Theologie gewann. Mit 21 Jahren kehrte er in seine Heimat zurück und widmete seine Dienste den Evangelischen von Paris. (Ob er schon 1555 oder erst 1558 durch Handauflegung die Weihe zum geistlichen Amte erhielt, ist nicht sicher festzustellen.) Dort hatte sich im September 1555 eine eigentliche Gemeinde konstituiert: ein Edelmann, de la Ferrière, in dessen Hause gewöhnlich die Versammlungen gehalten wurden, wünschte die Taufe seines neugebornen Kindes nach dem Ritus von Genf; man wählte Jean le Maçon, genannt La Rivière, zum ersten Geistlichen der jungen Gemeinde, sein Gehilfe wurde Chandieu (Ende 1556 oder Anfang 1557), und von 1556—1562 ist sein Name mit der Geschichte der protestantischen Gemeinde von Paris aufs engste verknüpft; der Titel Geistlicher (ministre) von Paris blieb ihm auch, nachdem seine Berufsthätigkeit dort schon lange aufgehört hatte. Ein tüchtiger Theologe, beredt, vielseitig gebildet, voll Glaubensmut und Energie, kühn und mit Feder und Wort gleich gewandt, durch seine gesellschaftliche Stellung den vornehmen Kreisen nahe gerückt, wirkte er in ausgezeichneter Weise als Geistlicher und Diplomat durch Wort und Schrift, nicht unähnlich seinem Freunde und Landsmann Beza. Als in der Nacht vom 4. September 1557 eine protestantische Versammlung in der Straße St. Jacques überfallen und gegen 140 Personen ins Gefängnis geworfen, über die protestantischen Versammlungen die schändlichsten Verleumdungen (Unzucht, Schlachten von Kindern ꝛc.) verbreitet wurden, veröffentlichte Chandieu zwei Verteidigungsschriften für seine Glaubensgenossen (Remonstrance au Roy und Apologie des bons Chrestiens contre les ennemis de l'église catholique, enthalten in der Histoire des persécutions, s. u.); eifrigst fahndete die Polizei nach ihm, durch Zufall geriet er in ihre Hände, wurde aber von Anton von Navarra „als zu seinem Hause gehörend" ohne weiteres aus dem Gefängnis geholt, Juni 1558. Um sich weiteren Nachstellungen zu entziehen, ging er nach Orleans, kehrte aber bald wieder nach Paris zurück. Wegen seiner sozialen Stellung, seinem angenehmen, bescheidenen und doch freimütigen Wesen wurde ihm öfters von dem Pariser Konsistorium der Auftrag zu teil, die Häupter der hohen Aristokratie für die „Sache" zu gewinnen oder in derselben zu bestärken; so trat er Sommer 1558 in Verbindung mit dem in Melun gefangenen Andelot (s. d. Art. Coligny), August 1558 war er bei Condé, März 1558 und Juli 1559 bei Anton von Navarra, ja im September 1559 machte er den Versuch, Katharina von Medici auf ihren Wunsch zu sprechen; derselbe mißglückte aber (s. den interessanten Briefwechsel der Pariser Geistlichen mit Calvin in A. Coquerel, fils. Précis de l'histoire de l'église réformée de Paris, Paris 1862). Ende 1558 verließ er die Hauptstadt, um die Kirche in Poitiers zu besuchen und dort Streitigkeiten zu schlichten; auch die Kirchen von Chartres und andern Orten wurden besucht, wie er überhaupt gern zu solchen Sendungen verwandt wurde (1560 in Tours; 1562 in Belleville); den Wunsch der Geistlichkeit von Poitiers, durch ein gemeinsames Glaubensbekenntnis die reformierte Kirche von Frankreich fest zu organisieren, brachte er nach Paris, und 26. bis 28. Mai 1559 tagte die erste französische Generalsynode in Paris, stellte ein Glaubensbekenntnis auf und ordnete die Disziplin. Chandieu hat an dem Werke sowie an den Zusätzen und Veränderungen desselben durch andere Synoden bedeutenden Anteil; als treuer Schüler Calvins brachte er in Lehre und Ordnung die Grundsätze seines Meisters zur Geltung und hielt dieselben auch später aufrecht, so be-

besonders in dem Streit mit Jean Morelli. Dieser hatte in seiner Schrift Traité de la discipline et police chrétienne das allgemeine Stimmrecht bei kirchlichen Wahlen verlangt; auf der dritten Generalsynode von Orleans, 25. April 1562, die Chandieu (als Moderateur) leitete, wurde diese Lehre als schädlich verdammt; der Streit währte fort, Chandieu schrieb als Entgegnung La confirmation de la discipline ecclésiastique observée ez églises réformées de France, 1566, die immer mehr Anklang fand und auf der achten Generalsynode in Nimes, 6. Mai 1572, wurde die Angelegenheit von Morelli, dem Pierre Ramus, du Rosier, Bergeron u. a. beigetreten waren, nach reiflicher Besprechung abermals als schädlich und verderblich verurteilt (s. Lechler, Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation, Leyden 1854; Aymon, Tous les synodes nationaux des églises réformées de France, Haye 1710). Der Verschwörung von Amboise scheint er nicht ganz fremd gewesen zu sein (sein Bruder war stark bei derselben beteiligt). Ende 1560, während des Prozesses gegen Condé, hielt er sich in Orleans auf; ein heftiger Fieberanfall, die Folge der Anstrengungen und Aufregungen, fesselte ihn längere Zeit ans Krankenbett. Am Religionsgespräch von Poissy nahm er keinen Anteil; Katharina hatte seine Anwesenheit abgelehnt; die Bemühungen der deutschen lutherischen Fürsten, besonders Herzogs Christoph von Württemberg, Anton von Navarra zur Annahme der Augustana zu bewegen, erbauten ihn keineswegs (s. seinen Brief an Calvin in Coquerel l. c. XVII). Der Ausbruch des ersten Religionskrieges traf ihn in Orleans; dort leitete er die dritte Generalsynode (s. o.) und erließ im Namen derselben ein Schreiben an den Kurfürst August von Sachsen mit der Bitte um Unterstützung (d. 4. Mai 1562, s. Ebeling, Archivalische Beiträge zur Geschichte Frankreichs unter Karl IX., Leipzig 1872). Der Frieden von Amboise (1563) fand die protestantische Gemeinde in Paris vernichtet; Chandieu bot allem auf in den folgenden Jahren, durch Briefe und mannigfache Anwesenheit die dortigen Protestanten zu sammeln und in einer Gemeinschaft zu erhalten. Die gleiche Thätigkeit entfaltete er in seiner Heimatprovinz; dort war ihm nach dem Tode seines Bruders (vermißt nach der Schlacht bei Dreux) der bedeutende Familienbesitz zugefallen; ohne an ein bestimmtes Amt gebunden zu sein, widmete er Zeit, Kraft und Vermögen dem Dienste seiner stets angefochtenen Glaubensgenossen, der Gründung und Erhaltung der dortigen Kirchen (z. B. Châtillon-sur-Seine, Mâcon, Autun, Lyon u. a. m.). — 20. Juni 1563 heiratete er Françoise de Félins-Banthelu, ihm gleichgesinnt in religiösen Fragen, die treue Gefährtin seiner Arbeiten und Erfolge, seiner Verfolgungen und Drangsale. Den zweiten Religionskrieg (Herbst 1567 — März 1568) brachte er in seinem Schlosse Pole zu, mannigfach belästigt von den feindlichen Streifscharen, der dritte (Aug. 1568) trieb ihn in die Verbannung. Glücklich gelangte er in die Schweiz, wo er bis zum Jahre 1570 sich teils in Genf, teils in Lausanne aufhielt; sein Vermögen wurde mit Beschlag belegt; seine Frau blieb mit den Kindern in Frankreich zurück, um von dem Vermögen zu retten, was möglich war. Oktober 1570 war er wieder zu Hause, und die zwei nächsten Friedensjahre gaben ihm reiche Gelegenheit, das Vertrauen, welches seine Glaubensgenossen in ihn setzten, in vollem Maße zu rechtfertigen. Bei der (siebenten) wichtigen Generalsynode von Rochelle, 2. bis 10. April 1571, war er der Abgeordnete für Lyonnais und Bourgogne, sein Name steht als der dritte auf dem noch erhaltenen Originaldokumente nach Beza und des Gallars; ebenso nahm er teil an der achten Generalsynode in Nimes (s. o.). Dem Mordstahl der Bartholomäusnacht entrann er glücklich, er flüchtete mit seiner Familie nach Genf, wo er, 5. September, glücklich anlangte. Bis Juli 1583 blieb er in der Schweiz, anfangs in Genf, seit Mai 1573 in Lausanne, von Juli 1579 an in Aubonne; er hatte die letztern zwei Orte zu seinem Aufenthalte gewählt, weil sie unter der Botmäßigkeit von Bern standen und die mächtige Republik sich erfolgreich dafür verwendet hatte, daß die abermals erfolgte Beschlagnahme seiner Güter aufgehoben wurde. Überall war er der beliebte Anwalt und Sprecher seiner Landsleute, deren viele als Flüchtlinge in der Schweiz lebten. Ein regelmäßiges Amt übte er nicht aus, sondern beschäftigte sich mit der Erziehung seiner zahlreichen Kinder und mit der Abfassung theologischer Werke; an der Akademie zu Lausanne hatte er theologische Vorlesungen übernommen (1579). Aber seiner heimatlichen Kirche vergaß er keineswegs, ihr widmete er mit Vorliebe Zeit und Kraft. Als der calvinischgesinnte Pfalzgraf Johann Casimir der Einheit, welche die Konkordienformel herbeiführen wollte, eine Vereinigung aller Evangelischen entgegenzustellen suchte und bei der neunten Generalsynode in Ste Foy, 2. bis 14. Februar 1578, dieselbe zur Sprache kam, wurde Chandieu mit Merlin und einigen andern zum Abgeordneten der französischen Kirche bestimmt; aber

weder jene Vereinigung noch die Reise Chandieus nach Deutschland kam zu stande. An der von Beza und andern damals abgefaßten Harmonie des confessions de foi wirkte er dagegen eifrig mit. Noch einmal wurde diese Vereinigung angeregt auf der zwölften Generalsynode in Vitré 1583 und Chandieu, der bei derselben nicht anwesend war, sondern erst später nach Frankreich zurückkehrte, abermals mit der Vertretung Frankreichs beauftragt, „als eine in der ganzen Christenheit bekannte Persönlichkeit", aber er lehnte ab, ohne daß uns die Gründe dazu bekannt sind. Der Abend seines Lebens führte ihn in das Getümmel des 1585 ausbrechenden achten Religionskrieges; der Traktat von Nemours, 7. Juli 1585, in welchem Heinrich III. sich und sein Reich eigentlich der Ligue preisgab, trieb die Hugenotten zu den Waffen; Chandieu brachte im Juni seine Familie nach Genf in Sicherheit, er selbst war beim Heer Heinrichs von Navarra, dessen Feldprediger er am 1. Januar 1585 geworden war. 1587 rückte er mit dem König von Rochelle aus den Feinden entgegen; in Pons hielt er die Predigt, nach welcher Heinrich vor seinem Heere die bekannte Buße that wegen der Verführung eines Mädchens; wenige Tage nachher sprach Chandieu mit Gabriel d'Amours das Gebet und stimmte den 118. Psalm (la voici l'heureuse journée), den alten Schlacht- und Todesgesang der Reformierten, an. Der glänzende Sieg Heinrichs wurde schlecht benützt und weit aufgewogen durch die Niederlage, welche die deutschen Hilfstruppen bei Vilmory, 27. Oktober 1587, durch den Herzog von Guise erlitten. Im Januar 1588 sandte Heinrich seinen Prediger, der den Strapazen des Lagerlebens nicht gewachsen und November 1587 in Nérac schwerkrank gelegen hatte, in die Schweiz und nach Deutschland, um seine dortigen Gesandten zu unterstützen und die protestantischen Kantone und Fürsten zu neuer Hilfeleistung zu gewinnen. Über Genf, Bern, Basel, Straßburg reiste Chandieu nach Heidelberg, Frankfurt und Cassel, überall ehrenvoll aufgenommen und eifrig für seinen König und seine Kirche thätig. Mai 1588 kehrte er nach Genf zu seiner Familie zurück; sein Leben verfloß nun in der friedlichen Thätigkeit des Hauses, theologischer Arbeiten, einer umfangreichen Korrespondenz und eines Predigtamtes, welches ihm die Stadt anvertraut hatte (daß er auch Lehrer der hebräischen Sprache an der Akademie gewesen sei, ist nicht sicher verbürgt). Dem segensreichen, allseitig anerkannten Wirken machte ein rascher Tod unerwartet ein Ende; Chandieu starb tiefbetrauert von seinem Freunde Beza, von den Genfer und französischen Protestanten, an einer Lungenentzündung am 23. Februar 1591 (s. Bullet. 1, 279).

Chandieu entfaltete eine außerordentlich große schriftstellerische Thätigkeit; der gewandte feurige, in der Schrift und den Kirchenvätern gleich belesene, glaubenstreue Mann trat für seinen calvinischen Glauben stets warm ein meistens in Streitschriften gegen Katholiken und Lutheraner, wie sie das Bedürfnis der Zeit und die theologische Entwicklung des Jahrhunderts hervorrief; sie erschienen unter verschiedenen Pseudonymen: Zamariel, Theopsaltes, La Croix und seit 1577 Sadeel. Die wichtigsten sind außer den schon erwähnten die gegen Claudius de Sainctes, über das Abendmahl 1567; gegen den Jesuiten Turriani über die wahre Kirche und die Berufung der Geistlichen 1577 ff.; gegen den Hirtenbrief des Erzbischofs von Bordeaux vom Jahre 1585, eine energische Verteidigung des reformierten Glaubens; meditationes in psalmum 32, 1578; de unico Christi sacerdotio 1581; de veritate naturae humanae Christi 1585; de verbo Dei scripto 1580; de vera peccatorum remissione 1580; de spirituali manducatione corporis Christi 1589; de sacramentali manducatione corporis Christi 1589. Die meisten dieser Schriften, welche sich durch Klarheit und Schärfe des Urteils auszeichnen, wurden öfters aufgelegt, manche ins Französische und Englische übersetzt; Gesamtausgaben erschienen 1592, 1599 und öfters, ein Beweis der Achtung, in welcher Chandieus Gelehrsamkeit stand; dogmatisch vertrat er die strenge calvinische Lehre, ohne daß aber neue dogmengeschichtlich wichtige Gesichtspunkte von ihm aufgestellt wurden. Eine wichtige kirchengeschichtliche Quellenschrift ist die 1563 anonym von ihm herausgegebene Schrift: Histoire des persécutions et martyrs de l'église de Paris depuis l'an 1557 jusque au temps de Charles IX.; er schildert darin die erste Zeit seines Pariser Aufenthaltes (1557—60), der eigenen Person und Thätigkeit in edler Bescheidenheit nur selten gedenkend. Auch als Dichter ist Ch. nicht unbedeutend und gegen die verleumderischen Angriffe P. Ronsards verteidigte er poetisch seine Religion 1563 (s. Bullet. 37, 578 ff.); seine schöne Ode sur les misères des églises françaises, s. Bordier, Le chansonnier huguenot 1870 p. 398; vgl. ferner: Bullet. 29, 417 ff.

Theodor Schott.

Channing, William Ellery, gest. 1842. — Channing's Works, 6 voll., Boston 1848 und London 1865, deutsche Uebersetzung in Auswahl von Sydow und Schulze, Berlin 1850—1855, 15 Bde; William Henry Channing, Memoirs of William Ellery Channing with extracts from his Correspondence and Manuscripts, Boston und London 1848, 3 Bde, 11. Aufl. 1876. Vgl. Channing, sa vie et ses oeuvres, mit einer Vorrede von Ch. de Rémusat, 1857, erweitert 1861; C. T. Brooks, W. E. Channing, A Centennial Memory Boston 1880; Elizabeth Palmer Peabody, Reminiscences of W. E. Channing, Boston 1880; Ph. Schaff in A religious Encyclopaedia I, S. 430 ff.; New-York 1882.

William Ellery Channing, der berühmteste, einflußreichste unitarische Theologe Amerikas, wurde zu Newport im Staate Rhode Island, den 7. April des Jahres 1780 geboren und starb zu Bennington in Vermont am 2. Oktober 1842. Sein Vater war ein angesehener Rechtsgelehrter und ein gemäßigter Calvinist, seine Mutter eine gebildete und fromme Dame. Er zeigte früh einen ernsten religiösen Sinn und entschied sich für das geistliche Amt. Er studierte seit 1796 im Harvard-College (der ältesten wissenschaftlichen Anstalt von Nordamerika) in Cambridge bei Boston mit ausgezeichnetem Erfolg die verschiedenen Zweige des damaligen Kursus uud widmete seine Mußestunden besonders der Lektüre von Shakespeare. Nach Vollendung seiner Studien brachte er eine Zeit lang als Hauslehrer in Richmond in Virginien und dann in seiner Vaterstadt Newport zu. Hier verkehrte er viel mit Dr. Samuel Hopkins, einem der angesehensten damaligen calvinischen Theologen von Neu-England aus der Schule von Jonathan Edwards (s. d. A.). Im Jahre 1802 erhielt er die Lizenz zum Predigen, und manche seiner Freunde glaubten damals, er werde sich auf die Seite der strengsten Orthodoxie stellen. Er gestand indes später, daß er damals ein Arianer war, jedoch mit den ethischen Grundsätzen von Dr. Hopkins. Seine Kanzelvorträge erregten sofort große Aufmerksamkeit durch ihr Feuer, ihren feierlichen Ernst und eleganten Stil. Am 1. Juni 1803 wurde er als Pastor einer kongregationalistischen, puritanisch-calvinischen Gemeinde in Boston ordiniert und installiert.

Als der bis dahin schlummernde Zwiespalt zwischen sozinianischen, liberalen und orthodoxen Ansichten in der kongregationalistischen Geistlichkeit von Neu-England hervortrat, stellte sich Channing an die Spitze der liberalen Partei und wurde der Vorkämpfer und das Haupt der amerikanischen Unitarier, die in kurzer Zeit in Boston sehr zahlreich wurden, aber über diese Stadt hinaus nie großen Fortschritt in Amerika gemacht haben. Die unitarischen Kirchengebäude und Gemeinden in Boston und der Umgegend waren ursprünglich calvinisch-orthodox, aber wegen der Kirchenverfassung der Kongregationalisten, wo jede Gemeinde selbstständig dasteht und keiner höheren kirchlichen Behörde verantwortlich ist, konnten die Unitarier ohne eigentlichen Austritt oder Exkommunikation eine besondere Sekte bilden. Channing bekämpfte mit großem Eifer die orthodoxe Trinitäts- und Versöhnungslehre und brachte dagegen die alten sozinianischen Argumente in neuer Form vor. Er war aber andererseits auch ein Gegner des Unitarianismus von Priestley und Belsham und suchte einen vermittelnden Standpunkt einzunehmen. In Christo sah er die vollkommene Offenbarung Gottes an die Menschen und zu gleicher Zeit das Ideal der Menschheit; er glaubte an seine Sündlosigkeit und an seine Wunder, besonders an seine Auferstehung. Ja er konnte sagen, daß er der Lehre von der Präexistenz Christi allezeit geneigt gewesen sei. Er war begeistert für sittliche Ideale und sozialen Fortschritt. Er nahm thätigen Anteil an der Bekämpfung der amerikanischen Sklaverei, an der Förderung der Mäßigkeitssache, der Gefängnisreform, der Bibelverbreitung. Seine Kirche war immer gefüllt.

Die letzten Jahre seines Lebens brachte Channing abwechselnd den Winter in Boston, den Sommer in Newport zu. Er starb, allgemein geachtet, und wurde in Mount Auburn bei Boston begraben, wo ihm ein Monument errichtet ist. Im Jahre 1880 feierte man unter großer Beteiligung das Jubiläum seiner Geburt. Am 19. Oktober 1881 wurde in Boston eine Channing-Memorial-Kirche eingeweiht.

Channing ist einer der beredtesten und geistvollsten amerikanischen Schriftsteller. Die wichtigsten unter seinen Schriften sind die über die Beweise für das Christentum (Evidences of Christianity 1821), über die Sklaverei (1841) und Reden und Abhandlungen über den sittlichen Charakter Jesu, über Milton, Fénelon, Selbstbildung und die Hebung der arbeitenden Klassen. **Ph. Schaff †.**

Chantal, Jeanne Françoise Fremiot de, geb. 1572 gest. 1641 s. Visitantinnen.

Character indelebilis ſ. Sakrament.

Charakter. — Vgl. vor allem Kant, Anthropologie in pragmat. Hinſicht § 87; ſodann die neueren chriſtlichen Sittenlehren in den betreffenden Abſchnitten insbeſondere die von Rothe 1845. 1867, Ch. F. Schmid 1861, Wuttke 1861. 1875, A. v. Öttingen 1873, Scharling 1892, ferner die Gedanken und Erfahrungen über Ewiges und Alltägliches (verfaßt von Frau Ch. Duncker) herausg. v. Naſemann 1877 Bd 1 S. 98ff.

Χαρακτήρ von *χαράσσειν* = eingraben, einprägen herſtammend, bedeutet teils das Werkzeug des Eingrabens, teils das Reſultat, und ſteht in dieſer zweiten Bedeutung ſchon bei den Alten bildlich wie unſer „Gepräge“ für die einer Sache, einem Subjekt oder einem Verhalten zukommende Eigentümlichkeit oder ein Ganzes von Eigentümlichkeiten, womit es ſich von anderem unterſcheidet und anderem gegenüber darſtellt, — ſo auch ſchon für Stil, Redeweiſe, ferner für Denkungsart; vgl. Theophraſts „*ἠθικοὶ χαρακτῆρες*“. Im neueren Sprachgebrauch wird das Wort ganz ſpeziell mit Bezug aufs ethiſche Gebiet gebraucht, nämlich für feſt ausgeprägte, perſönliche, ſittliche Eigenart; vgl. zur Definition des Begriffs unter den neueren Ethikern vor allen Kant a. a. O., der das Wort allerdings zunächſt in weiteren Sinn nimmt, auch Naturell und Temperament darunter befaſſend, davon aber dann beſtimmter den „Charakter als Denkungsart“ unterſcheidet oder als „diejenige Eigenſchaft des Willens, nach welcher das Subjekt ſich ſelbſt an beſtimmte praktiſche Prinzipien bindet“, — indem es alſo hier „auf das ankomme, was der Menſch aus ſich ſelbſt mache“ (während es z. B. der Reinhardſchen Moral noch an einer ſcharfen Faſſung des Begriffes fehlt). Mit dem Charakter in dieſer Bedeutung des Worts haben wir es hier zu thun.

Das Sittliche iſt weſentlich Sache des Willens, der Selbſtbeſtimmung. Weſentlich alſo um den Willen handelt ſichs beim Charakter, und zwar, indem wir von feſtem Gepräge oder habitueller Art und Beſchaffenheit reden, nicht um vereinzelte, wechſelnde Selbſtbeſtimmungsakte, ſondern um den Willen, ſofern er eine beſtimmte und ſtete Richtung angenommen, an gewiſſe Prinzipien und Regeln ſich feſt gebunden, gewiſſe Grundmotive zu den ſeinigen gemacht hat und demgemäß nun auch in den einzelnen Akten konſequent ſich ſelbſt beſtimmt und nach außen darſtellt.

Der Wille nun iſt Wille im wahren Sinn des Worts nur, ſofern er eben ſich ſelbſt beſtimmt oder frei iſt, ſofern er alſo auch das feſte Gepräge, das er angenommen hat, nicht etwa ſchon von Natur beſitzt, oder durch fremde Einwirkung empfangen, vielmehr ſich ſelbſt gegeben hat. Es kommt hier, wie Kant ſagt, „nicht auf das an, was die Natur aus dem Menſchen, ſondern was der Menſch aus ſich ſelbſt macht.“ Aber indem wir mit unſerer Selbſtbeſtimmung gewiſſen Prinzipien beharrlich uns hingeben oder den Willen in gewiſſer Richtung erhalten und üben, gewinnt dieſer durch ſich ſelbſt jene Feſtigkeit. Man kann dann den Charakter eine zweite Natur nennen: die einzelnen Akte gehen aus ihm mit einer gewiſſen notwendigen Konſequenz hervor.

Von der ganzen urſprünglichen Naturanlage des Menſchen muß demnach der Charakter weſentlich unterſchieden werden, und zwar nicht bloß von der intellektuellen und äſthetiſchen Begabung und Dispoſition, ſondern auch von derjenigen, welche aufs Begehren und Streben und Wirken nach außen ſich bezieht. Dahin gehören mannigfache und verſchiedenartige Kräfte und Regungen des Seelenlebens, welche Vorausſetzung, Mittel und Material für Willen und Charakter bilden, an ſich aber noch etwas Vorſittliches ſind. So die verſchiedenen Temperamente, vermöge deren die einen Seelen von Eindrücken und Empfindungen im tiefſten Innern ergriffen, durchdrungen, ja durchwühlt werden, hierbei aber ihrerſeits teils gewaltig aus der Tiefe heraus nach außen ſich zu entladen und zu reagieren, teils vielmehr mit der Fülle und Laſt ihres Sinnens und Trachtens ſich in ſich abzuſchließen pflegen (Choleriker und Melancholiker), vermöge deren wiederum andere (Sanguiniker und Phlegmatiker) nicht ſo im tiefen Grund, ſondern mehr nur auf der Oberfläche des Seelenlebens ſich erregen laſſen und hierbei ihrerſeits teils der leichten Erregung in leichter Bewegung nach außen hin entſprechen, teils ebenſo ſchwer und nur allmählich ſich ſelbſt in Bewegung ſetzen, wie ſie nur ſchwer jenen Eindrücken ſich öffnen. So die natürlichen Sympathien und Antipathien, ein unwillkürlicher Zug zum Austauſch der Gefühle und gegenſeitiger Mitteilung dem einen und vielleicht zu ebenſo abſtoßendem Verhalten dem andern gegenüber, auch überhaupt eine natürliche Neigung, ſich ſelbſt weit aufzuſchließen und andere, wie man ſagt, ins Herz aufzunehmen, oder eine Neigung, vielmehr in ſich ſelbſt und in einen kleinen, begrenzten Gemeinſchaftskreis ſich zurückzuziehen. So auch eine gewiſſe natürliche

Energie und Beharrlichkeit des Begehrens, Drang nach Selbstständigkeit, Kraft und Trieb, weithin zu wirken und sich geltend zu machen, oder vielmehr ein Mangel an Spannkraft, ein Bedürfnis, an andere sich anzuschließen, eine Beschränktheit der geistigen Sinne aufs Nächstvorliegende bei vielleicht um so größerer Feinheit und Zartheit der psychischen Organe und Fähigkeit im Dulden und Ausdauern. Bei allen diesen Anlagen und Kräften ist insoweit noch ganz dahingestellt, ob sie in sittlich guter Weise, oder vielleicht nur zur Befriedigung der Selbstsucht dessen, der sie besitzt, werden gebraucht werden; denn auch z. B. ein von Natur leicht mitfühlendes und, wie man sagt, von Natur gutes Herz kann doch mit einem Willen, der schließlich nur eine eigene Schmerzlosigkeit und Lust sucht, zusammen bestehen.

Von keiner solchen Naturbestimmtheit können wir es abhängig machen, daß der innere Mensch prinzipiell für oder gegen Gottes Willen oder die sittlichen Grundforderungen und Ziele sich entscheide und demnach einen gottgemäßen guten, oder einen gottwidrigen, bösen Grundcharakter annehme, — daß er, wie die Heilsoffenbarung es fordert und möglich macht, im Glauben durch Gnade ein festes Herz gewinne (Hbr 12, 9), daß er durch den Geist stark und in wahrhafter, selbstverleugnender Liebe festgewurzelt und gegründet werde (Eph 3, 16 f.), daß er zur Mannhaftigkeit und Vollkommenheit in Christo heranreife (Eph 4, 13; 1 Ko 16, 13), daß er so auch bereitstehe, jede individuelle Pflicht, die seine besondere Begabung und Stellung und Aufgabe in der Welt mit sich bringt, getreulich wahrzunehmen und mit Entschlossenheit und Ausdauer zu erfüllen: und eben dies macht ja das Grundwesen eines christlich guten sittlichen Gepräges oder Charakters aus.

Aber allerdings behalten jene natürlichen Dispositionen für Willen und Willensleben und so auch für den Charakter ihre hohe Bedeutung. Wo wahrer Wille oder Vermögen der Selbstbestimmung fürs Gute und Böse vorhanden ist, wie hierzu die Erlösung alle erheben will, da können jene den Willen in seiner Entscheidung nicht binden, aber doch in seiner ganzen Gestaltung beeinflussen. Nach den einen Seiten erleichtern sie die stete Hingabe an die von Gott gesetzten Aufgaben und Zwecke, sofern auch natürlichen Neigungen darin ein Genüge geschieht; nach andern Seiten hin bringen sie besonders schwere Versuchungen und Hemmnisse mit sich. Temperamentseinflüsse erleichtern oder erschweren das sittliche Festwerden überhaupt, im Guten und im Bösen, — lassen auch die aufs Sittliche bezüglichen Eindrücke und Affekte, die der Willensentscheidung zur Voraussetzung dienen, leichter in die Tiefe dringen oder nur auf der Oberfläche hingehen, — führen bald zu einem zähen Widerstand gegen sittliche Anforderungen, bald zu einer leidenschaftlichen Erregung, bei der wir nicht zur Entscheidung fürs Gute uns innerlich zu sammeln vermögen oder in der wir gar geradezu dem Bösen uns hingeben und in bösem Charakter uns befestigen. So muß nun der Wille am Naturell arbeiten, damit es nicht die Bildung des Charakters im ganzen störe und verderbe, noch auch die Erfüllung bestimmter einzelner Pflichten hemme, vielmehr dem guten sittlichen Wollen unterthan, in sich selbst harmonisch disponiert und für den Dienst auf speziellen Pflichtgebieten geschickt werde. Zum guten und festen Charakter gehört eben auch diese Durchbildung und Anbildung des Naturells. Er kann und soll ferner, wenn er einzelne natürliche Dispositionen nicht völlig zu durchdringen vermag, wenigstens ihnen gegenüber sich behaupten und durch Zucht, die er ihnen gegenüber übt, seine Geltung wahren; so ist ein maßhaltender und grundsätzlich milder Charakter möglich, während noch ein cholerisch heftiges Temperament sich regt, so charaktervolle Gewissenhaftigkeit und tiefer, ausdauernder sittlicher Ernst bei einem zur Flatterhaftigkeit geneigten leichtblütigen Temperament u. s. w. Andererseits üben jene natürlichen Elemente des Seelenlebens auch da, wo der Wille schon entschieden aufs gute sich richtet, nicht bloß ohne unser Wollen, ja oft ohne unser Wissen jene Einflüsse auf uns aus, sondern wir dürfen und sollen ihnen auch selbst einen gewissen Einfluß auf die habituelle Art, wie wir unsern vom Guten beseelten Willen wirksam werden lassen, gestatten und mit Rücksicht auf sie die Regeln für unser individuelles Verhalten bilden: denn wir sehen in ihnen eine natürliche Ausstattung, die speziell für besondere Formen und Gebiete des Handelns uns tüchtig macht, während doch in diesen allen eine und dieselbe sittliche Grundrichtung und Tugend, dieselbe Gottes- und Nächstenliebe u. s. w. sich bethätigen kann und soll. Dazu kommen Einwirkungen und Weisungen, die unserer äußerer Lebensgang und unsere individuelle Stellung in der menschlichen Gemeinschaft für unser Verhalten mit sich bringen. So wird unter diesen Einflüssen der Charakter bald mehr ein männlicher, heroischer, spröder und herber, bald mehr ein weiblicher, zarter

und milder werden, so bald mehr ein weltmännischer, bald mehr ein still häuslicher, bald mehr ein sich verschlossener, bald mehr ein offener u. s. w.: die verschiedenen Eigenschaften sind an sich bei gleicher Grundgüte des Charaters, d. h. gleich entschiedener sittlich guter Grundrichtung, möglich; möglich sind ebenso nach beiden Seiten hin Einseitigkeiten und sittliche Verirrungen.

Man kann hiernach den Charakter definieren „als das auf der Grundlage der Naturindividualität erworbene Grundgepräge des Willens“ (Scharling). Es entsteht so eine unendliche Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit von Charakteren. Sie kommt her teils von sittlicher und unsittlicher Selbstbestimmung, teils von Einflüssen verschiedenen Naturells und von verschiedenartiger Wechselbeziehung zwischen dem Willen und zwischen natürlichen Dispositionen und Lebenseindrücken. Sie bezieht sich teils auf jenen Mittelpunkt des Willenlebens, die tugendhafte Grundgesinnung, Gewissenhaftigkeit, Treue, teils auf jene verschiedenartigen Modifikationen der Ausprägung guten oder bösen Willens; ferner teils auf den Inhalt der Grundsätze, Regeln und Gewohnheiten, welche man sich zu eigen gemacht, teils auf die Festigkeit, die man darin sich angeeignet hat.

Die wahre sittliche Güte des Charakters aber liegt immer eben in jenem Willen, der den sittlichen Prinzipien sich hingiebt, das Naturell diesen dienstbar und hiermit zugleich auch für die ihm individuell zugewiesenen Aufgaben geschickt zu machen sich bemüht und in seiner guten Grundrichtung, wie in dem ganzen seiner Begabung und Stellung angemessenen individuellen Verhalten immer mehr fest zu werden strebt. Wo es an diesem guten Willen fehlt, wird nicht wahre Versittlichung des Naturells, sondern nur etwa eine feine und kluge Kultur desselben erreicht. Die Festigkeit des Charakters ferner, welche da erlangt werden mag, ist teils nur Sache des Naturells, teils hat der Wille sie in rein selbstischer und hiermit unsittlicher Tendenz sich gegeben, teils ist sie in Wahrheit geradezu Herrschaft des Lasters über den innern Menschen. Man pflegt die Frage aufzuwerfen, ob eine Festigkeit auch im Bösen, oder Charakterlosigkeit, d. h. Mangel an aller Festigkeit, schlimmer sei. Die Entscheidung müßte jedesmal davon abhängen, wie weit etwa einerseits bei jener doch auch noch ein gewisses sittliches Bewußtsein von der Verpflichtung zu einem steten, konsequenten Verhalten und ein entschuldbarer Irrtum in betreff der richtigen Grundsätze mitwirke, andererseits diese durch ungünstige Einflüsse des Naturells und der Lebenslage teilweis entschuldigt und nicht geradezu durch bewußte Gleichgiltigkeit gegen die sittlichen Forderungen und Widerwille gegen sittliche Zucht, Arbeit und Kampf verursacht werde. Eine Festigkeit im Bösen durch unbedingte Hingabe des Willens selbst ans Böse wäre geradezu teuflisch.

Auf Ausbildung und Befestigung des Charakters muß natürlich von Anfang an das christlich-sittliche Streben sich richten: vor allem aber wieder mit Bezug auf jenen Mittelpunkt. Die allseitige Ausprägung fordert, damit sie richtig sich vollziehe, schon eine gereifte Umsicht und Einsicht nicht bloß in die sittlichen Grundprinzipien, sondern auch ins eigene Naturell und in die Menschheit und Welt, in der wir Stellung zu nehmen und zu wirken haben. Von dem Verhalten und den Mitteln, welche dazu gehören, hat die Ethik bei der Lehre von der sittlichen Erziehung und Selbsterziehung zu handeln.

J. Köstlin.

Charismen s. Geistesgaben.

Charron, Peter, gest. 1603. — Toutes les Oeuvres de Pierre Charron, parisien, mit einer Lebensbeschreibung von Michel de la Roche-Maillet, Paris 1635 in 4°. Ein ausführlicher Art. bei Bayle. Sainte-Beuve, Causeries du Lundi, Bd XI; L'abbé Lezat, De la Prédication sous Henri IV. u. VI.

Unter den philosophischen und religiösen Denkern des 16. Jahrhunderts in Frankreich gebührt Peter Charron ein ehrenvoller Platz. Geboren 1541, Sohn eines Pariser Buchhändlers, der 25 Kinder hatte, studierte er die Rechte zu Orleans und zu Bourges und praktizierte mehrere Jahre lang als Advokat. Sein strebsamer Geist fand aber in diesem Berufe die Nahrung und die Beruhigung nicht, nach der er sich sehnte. Er trat daher in den geistlichen Stand und wurde bald ein geachteter kirchlicher Redner. Er predigte längere Jahre hindurch in verschiedenen Städten des südlichen Frankreichs und wurde zuletzt als Prediger der Königin Margareta angestellt. Im Alter von 47 Jahren kehrte er nach Paris zurück, gelobte in einen Mönchsorden zu treten, wurde aber wegen seines Alters zurückgewiesen. Er begann von neuem seine Wirksamkeit als Prediger; in

Bordeaux machte er die Bekanntschaft Montaignes, der von nun an durch seine freiere, zum Skeptizismus sich neigende Denkungsart einen bedeutenden Einfluß auf ihn ausübte. Seine 1594 veröffentlichte Schrift des trois vérités veranlaßte den Bischof von Cahors, ihn als Generalvikar anzustellen; das Jahr darauf wurde er von dieser Kirchenprovinz als Deputierter zur Versammlung des französischen Klerus abgesandt, wo er in solchem Ansehen stand, daß man ihn zum ersten Sekretär wählte. 1603 starb er zu Paris eines plötzlichen Todes. Charron hat nur wenige Schriften verfaßt, von denen eine namentlich ihn berühmt gemacht hat. Es sind folgende:

1. Traité des trois vérités, contre tous athées, idolâtres, juifs, mahométans, hérétiques et schismatiques; zuerst zu Bordeaux 1594, ohne Namen des Verfassers; dann 1595 zu Brüssel unter dem Pseudonym Benoît Vaillant und dasselbe Jahr zu Bordeaux, 8°, diesmal mit Charrons Namen (und öfter). Die Veranlassung zur Herausgabe dieses methodischen und in mancher Hinsicht gründlichen apologetischen Werkes muß wohl in dem Erfolg gesucht werden, den Mornays treffliche Apologie des Christentums gefunden hatte, deren Titel mit der Charrons Ähnlichkeit hat: de la vérité de la religion chrétienne contre les athées, épicuriens, payens, juifs, mahumédistes et autres infidèles (zuerst 1581). Die drei Wahrheiten, welche Charron aufstellt, sind: 1. gegen die Atheisten, daß es überhaupt einen Gott und eine Religion gebe; 2. gegen die Heiden, Juden und Muhammedaner, daß die christliche Religion die allein wahre sei, und 3. gegen Häretiker und Schismatiker, daß das Heil sich nur in der katholischen Kirche finde. Da er in diesem dritten Teile Mornays Buch von der Kirche angriff, wurde er in eine Polemik mit mehreren reformierten Theologen verwickelt, die durch seinen Tod unterbrochen wurde.

2. Eine Sammlung von 16 Discours chrétiens, über die Messe, die Erkenntnis Gottes, die Erlösung, die Gemeinschaft der Heiligen, Bordeaux 1600; Paris 1604, 8°.

3. Traité de la Sagesse, in drei Büchern, Bordeaux 1601, 8°, und sehr oft; Charrons Hauptwerk. Er will darin den falschen Schein der im gemeinen Leben gangbaren Irrtümer und Vorurteile bekämpfen, indem er von dem Gedanken ausgeht, die wahre Weisheit des Menschen bestehe darin, sich selbst, die Natur und Grenzen seiner Kräfte zu erkennen und nach dieser Erkenntnis sein inneres und äußeres Leben zu ordnen. Der Mensch hat zwar das Bedürfnis nach Wahrheit; da diese aber nur bei Gott sei, so könne er sich durch sich selbst nicht zur vollkommenen Auffassung derselben erheben. Daher bei Charron ein gewisses skeptisches Mißtrauen sowohl gegen das menschliche Wissen, als gegen das, was man in der Welt Tugend nennt. Merkwürdig ist, daß der nämliche katholische Priester, der den Satz durchgeführt hat, das Heil sei nur in seiner Kirche zu finden, sich hier mit großer Freiheit über die positiven Religionen, die christliche nicht ausgenommen, äußert; er sagt zwar, die Religion müsse einen göttlichen Ursprung haben und geoffenbart sein, wegen des natürlichen Unvermögens der menschlichen Vernunft, allein da alle Religionen sich einen solchen Ursprung zuschreiben, aber in ihrer äußeren Erscheinung diesem Vorgeben nicht immer entsprechen, und da sie sämtlich den Charakter der Nationen an sich tragen, unter denen sie entstanden sind, so fragt sichs, woran man die wahre erkennen solle? Nach Charron ist es schwer, aus dieser Ungewißheit herauszukommen; die wahre Frömmigkeit müsse daher in etwas innerem bestehen, in der Erkenntnis Gottes (wie kommt man aber zu dieser?) und seiner selbst, welche sich äußere durch freie, uneigennützige Tugend. In der Darstellung dieser letzteren folgt Charron, seiner eigenen Erklärung nach, vornehmlich Seneca und Plutarch; daher er auch als Haupttugenden die vier Ziviltugenden der alten Moralisten aufstellt und die von der Kirche gelehrten ignoriert. Diese Grundsätze fanden heftige Gegner; der Jesuit Garasse namentlich beeiferte sich, Charron als Atheisten zu verdächtigen. Die zweite Ausgabe des Werks, mit deren Besorgung Charron beschäftigt war, als er starb, sollte von der Sorbonne censuriert und von dem Parlament unterdrückt werden; der Präsident Jeannin expurgierte sie jedoch, und so erschien sie 1604 (Paris, 8°). Da sie in dieser verstümmelten Gestalt wenig Leser fand, so erschien der wahre Text 1607, mit Jeannins Bemerkungen (Paris, 8°). Nach dieser Ausgabe sind die hübschen Elzevirschen veranstaltet (zuerst Leyden 1646, 12°), sowie die von Didot (Paris 1789, 3 Bd, 8°). Die beste und vollständigste ist die von Renouard (Dijon 1801, 4 Bde, 12°). Einen Auszug nebst einer Apologie hatte Charron selbst noch kurz vor seinem Tode besorgt, unter dem Titel Petit traité de la Sagesse (Paris nach Charrons Tode 1606, 8°).

(C. Schmidt †) **Pfender.**

Chassidim s. Hasmonäer.

Chastillon (Odet von Coligny, Kardinal v.), gest. 22. März 1571. — Litteratur: Du Bouchet, Preuves de l'histoire généalogique de la maison de Coligny, Paris 1662 Fol.; Florimond de Rémond, Histoire de la naissance et des progrès et de la décadence de l'hérésie, Paris 1623; Bonet-Maury, Les Origines de la réforme à Beauvais, Paris 1874; Becquerel, Souvenirs historiques sur l'amiral Coligny, sa famille et sa seigneurie de Chatillon sur Loing, Paris 1876 France protestante (2. Ausg. von H. Bordier) Art. Chatillon, durch E. Chauvet von Beauvais ergänzt, 1884; Léon Marlet, Le Cardinal de Chatillon, Paris 1883; ders., Correspondance d'Odet de Coligny, cardinal de Chatillon (1. Teil, Paris 1885).

Odet von Coligny, zweiter Sohn des Kaspar von Chatillon, Marschalls von Frankreich, wurde im Schlosse zu Chatillon a. d. Loing am 10. Juli 1517 geboren. Er verlor seinen Vater, als er nur fünf Jahre alt war; aber seine Mutter, die keine andere war als Luise von Montmorency, Schwester des berühmten Herzogs, ließ ihre drei Söhne, Odet, Kaspar und Franz mit der größten Sorgfalt durch den Hellenisten Nikolaus Berauld erziehen.

Odet zeichnete sich früh durch seine Klugheit aus und war kaum 16 Jahre alt, als Papst Clemens VII. ihn mit dem Kardinalshut beschenkte. Im nächsten Jahre (1534) machte er seine erste Reise nach Rom, um an der Wahl von Paul III. teilzunehmen und bei dieser Gelegenheit wurde er als Diakonus ordiniert. Obgleich er nie die Priesterweihe erhielt, wurde Odet v. Coligny nacheinander zum Erzbischof von Toulouse (1534), dann zum Grafbischof von Beauvais (1535) ernannt. Das letztere Amt war mit der Pairswürde vereinigt. Seitdem war seine Lebensthätigkeit geteilt zwischen seinem Kirchensprengel, wo er manche Kirchen und Fabriken für die arbeitslosen Handwerker errichtete, dem Verkehr mit Künstlern und Schriftstellern, unter welchen Rabelais und Ronsard sich seiner besonderen Gunst erfreuten, und den Staatsgeschäften, für deren Behandlung er seltene Anlagen entwickelte. Als Kardinal und Pair von Frankreich wohnte er dem Konklave zu Rom (1550) für Julius' III. Wahl und den Ständen von Orleans bei und wurde vom Papst zum Großinquisitor von Frankreich ernannt (1560). Der mutige Widerstand des Pariser Parlaments, welches die Inquisition nicht zulassen wollte, befreite Odet von Coligny von diesem verhaßten Amt.

Während König Heinrichs II. Regierung, also bis 1559, schien Odet von Coligny gleichgiltig oder lieber neutral zwischen den beiden religiösen Parteien zu bleiben. Dennoch vermuten wir, daß manche Umstände, z. B. das Beispiel seiner Mutter, welche 1546 gestorben war, ohne irgend einen römischen Priester sehen zu wollen, und der Anblick des Heldentodes eines Anne du Bourg und so mancher Märtyrer des evangelischen Glaubens ihn schon heimlich der letzteren Partei näherten. Die Interessen der Familie von Chastillon, d'Andelot's Einfluß und vielleicht der geheime Wunsch, ein innig geliebtes Fräulein einst heiraten zu können, brachten Odet zu einem öffentlichen Bruch mit Rom.

In den ersten Tagen des April 1561 erklärte der Kardinal von Chastillon seinen Beitritt zur reformierten Kirche im Schlosse zu Merlemont bei Beauvais in Gegenwart der Herren von Merlemont, von Mouy und anderer protestantischer Edelleute. Um seinen neuen Glauben sofort durch den Empfang des Sakraments zu bestätigen, begab sich Odet nach Beauvais und nahm am Ostermontag (7. April) in einer Kapelle seines bischöflichen Hauses das heilige Abendmahl nach der calvinischen Weise mit allen Beamten seines Hauses und mehreren Bürgern der Stadt. Bei dieser Gelegenheit brach ein Aufruhr in Beauvais aus, in welchem mehrere Menschen umkamen, und der Bischof selbst Gefahr lief.

Seitdem nahm Odet von Coligny an der Seite seiner Brüder einen mutigen Anteil an allen wichtigen Thaten der Hugenotten. Er wohnte im Jahre 1561 dem Gespräch von Poissy bei und im folgenden Jahre übte er seinen Einfluß, der noch bei der Königin-Mutter groß war, aus, um den Ausbruch des Religionskriegs zu verhindern, dann begab er sich nach Meaux und Orleans, in letzterer Stadt schloß er mit Katharina von Medici den ersten Friedensvertrag. In den Jahren 1562 und 1563 wurde er vor das römische Inquisitionsgericht (Santo Officio) als Häretiker vorgerufen und von dem Pariser Parlament verfolgt und geächtet. Er flüchtete nach Lyon, dann in das Vivarais und das Languedoc, wo er den Feldzug mit dem Baron von Crussol mitmachte. Er verzichtete auf den Kardinalshut und ließ sich Graf von Beauvais

nennen. Nachdem der Papst ihn exkommuniziert hatte (31. März 1563), legte Odet alle seine Pfründen nieder zu Gunsten des Königs, und am 1. Dezember 1564 heiratete er im Schlosse zu Montataire (Oise) seine geliebte Isabella von Hauteville, ehemals Ehrendame der Herzogin von Savoyen. An den folgenden Religionskriegen nahm er einen lebhaften Anteil entweder als Unterhändler mit dem Hofe, oder selbst als Krieger; er wohnte der Schlacht von St. Denis bei (1568) und machte den berühmten Reitersturm mit, bei dem der Connetable von Montmorency verwundet wurde.

Am 23. September 1568, als er sich bedroht sah, durch geheime Sendlinge des Hofes in seinem Schlosse zu Brestes (Oise) gefangen genommen zu werden, floh er nach Senarpont, wo er an den König und die Königin-Mutter schrieb, um seine Flucht zu rechtfertigen. Bald nachher segelte er nach London (14. September), wo die Königin Elisabeth ihn und seine Gemahlin, M^me^ la Cardinale, gnädig aufnahm und ihn wie einen Fürsten ehrte. „Er war ein stattlicher Greis, von schöner Gestalt, mit langem, weißen Barte; er trug stets schwarze Kleidung, eine große Sagette aus Sammet oder Atlas, mit einem langen Mantel, ohne irgend ein Abzeichen seiner Kardinalswürde; er war übrigens von gutmütigem Charakter. Die Königin sah ihn niemals, ohne ihn zu grüßen und zu küssen. Sie wohnten in einem königlichen Hause, Sion an der Themse genannt, nahe bei Hampton-Court. Die Londoner, die sich über diese Pracht freuten, sagten, daß der Gesandte des Prinzen von Condé weit größer wäre als derjenige des Königs von Frankreich“ (Florimond de Rémond).

Während seines Aufenthalts in England leistete Odet von Coligny der Sache der Hugenotten die größten Dienste, denn er war ebenso klug im Rat als unerschrocken in der Schlacht. Dennoch litt er an Heimweh und bald nach dem Friedensvertrag von St. Germain wollte er nach la Rochelle zu seinen Brüdern eilen; aber während er sich in Canterbury zu der Schiffahrt vorbereitete, wurde er durch einen von der Katharina bestochenen Diener vergiftet. Er starb am 22. März 1571 und wurde in der Domkirche feierlich begraben.

Werke: Odet von Coligny hat nur ein Buch hinterlassen, die Constitutions Synodales (Paris 1554), eine Sammlung von kirchlichen Verordnungen an die Pfarrer seines Kirchensprengels von Beauvais gerichtet und mehrere Briefe in Handschrift, auf der Nationalbibliothek zu Paris und auf dem Record-Office zu London.

G. Bonet Maury.

Chatel, Abbé Ferdinand François, Stifter der Église catholique-française, gest. 1857. Aug. Theiner, Blicke auf die Kirche Frankreichs, 1. Artikel, ThQS. 1832. S. 651 ff., speziell S. 697 ff.; G. Reuchlin, Das Christent. in Frankr. 1837, S. 293 ff.; Ferd. Flor. Fleck, Die kath. franz. Kirche des Abbé Ch. zu Paris (in „Wissensch. Reise durch ... Italien u. Frankr.“ II, 2, 1838, S. 65 ff.); Fr. Kunstmann, Mitteilungen über die Sekte des Abbé Ch., Freiburger ZTh. III, 1840, S. 57 ff.; R. Holzapfel, Die Kirche des Abbé Ch. ZhTh. XIV, 1844, S. 103 ff.; M. J. Scheeben, Abbé Ch., Period. Blätter z. wissensch. Besprechung d. großen rel. Fragen d. Gegenwart III, 1874, S. 9 ff.; F. Nippold, Handb. d. neuesten Kirchengesch. I^3^, 1883, S. 300—302; Kath. Kirchenlexikon III^2^, 108—110.

Der jetzt verschollene Mann und seine unter dem Julikönigtum eine kurze Zeit blühende, bald verfallene kirchliche Gründung erinnern von selbst an Johannes Ronge und seine Stiftung einer „deutsch-katholischen“ Kirche; der Mann, wie sein Unternehmen, ist wie ein Vorspiel zu der Erscheinung in Deutschland. Wie die verhältnismäßig zahlreichen und eingehenden Spezialabhandlungen, die oben notiert sind, beweisen, hat Ch. zu seiner Zeit die Aufmerksamkeit der protestantischen nicht minder als der katholischen Theologen in Deutschland gefesselt. Gegenwärtig ist es schwer, das zu begreifen. Irgendwelche Originalität ist nicht zu bemerken. Ausgehend von einem Freiheitsbedürfnis, welches ebenso politisch wie religiös geartet war, hat Ch. den französischen Bischöfen, die sich nach der Restauration ganz dem Jesuitismus in die Arme geworfen, die schärfste Fehde angesagt. Eine geschickte, doch geistig unbedeutende, bald auch ziemlich würdelos gewordene Persönlichkeit, konnte er nur kraft einer ungemeinen Eitelkeit versuchen, einen romfreien, liberalen Katholizismus in Frankreich zu organisieren. Theologisch war er nur oberflächlich gebildet, von tieferen religiösen Bedürfnissen ist nichts bei ihm zu spüren. Im allgemeinen hat er einen Standpunkt vertreten, der als deistisch oder rationalistisch zu bezeichnen ist; doch sind auch Reminiscenzen des Vernunftkults im Sinne der Revolution nicht zu verkennen. Eine besondere Zuthat bildeten teils national-chauvinistische, teils sozialistisch-utopistische Momente. Mit dem alten Gallikanismus hat das Unter-

nehmen Ch.s nichts gemein, auch mit der von de Lamennais getragenen geistigen Bewegung berührt es sich wenig. Es handelt sich in der église catholique-française zwar nicht der ursprünglichen Idee, wohl aber der Ausgestaltung nach nur um einen jener petits cultes, die in Paris wie Blasen aufsteigen, eine Zeit lang mehr oder weniger Aufsehen erregen und dann ebenso plötzlich verschwinden, wie sie entstanden sind.

Geboren 1795 zu Gannat im mittleren Frankreich (Dép. de l'Allier), als Sohn unbemittelter Eltern, wurde Ch. zum Kleriker gebildet auf dem Seminar von Clermont Ferrand, war dann an der Kathedrale zu Moulins Vikar und in Monétay sur Loire Pfarrer, bis er Geistlicher zuerst eines Linienregiments, später (1823) eines Garderegiments in Versailles wurde. Schon in der letzteren Stellung trat er mit einer Zeitschrift auf, deren Titel le Réformateur ou l'écho de la religion et du siècle zeigt, daß er sich mit größeren Plänen trug. Die Revolution von 1830 zog eine Aufhebung der Stellen der Regimentsgeistlichen nach sich. Dadurch amtlos geworden, ließ Ch. sich in Paris nieder, um dort ganz für seine Reformideen zu wirken. Er hielt conférences in einem eigenen Betsaal und gewann Zulauf. Schon Anfangs 1831 konnte er zur feierlichen Begründung der „französisch-katholischen Kirche" übergehen und wieder ein Jahr hernach, Januar 1832, im Faubourg St. Martin, also in frequentester Gegend, ein Gebäude, das für 1000 Menschen Sitzplätze bot, als „Tempel" weihen. Die Einrichtung dieser gottesdienstlichen Halle ist öfter beschrieben (s. besonders Reuchlin). Am Hauptaltar zeigte ein Bild die Vernunft (als Frauengestalt), die die Religion, welche, ein Kreuz in der Hand, im Zusammensinken ist, stützt; neben der Vernunft sah man einen mächtigen Löwen als Symbol ihrer Kraft; über dem Altar wehte die Trikolore; Bilder von Fénélon und St. Vincenz von Paula schmückten die Wände. An den Seiten des Altars prangten die Worte gloire, patrie. Ch. suchte und fand Unterstützung bei dem neukonstituierten Orden der Templer in Frankreich (s. darüber besonders Theiner); doch hatte diese Verbindung nur kurzen Bestand. Etwa 1837 oder 1838 mag die Gemeinde ihren Höhepunkt erreicht haben. Zu Ostern 1838 sollen 3000 Personen in ihrem Tempel kommuniziert haben. Eine eifrige Agitation hatte Ch. auch außerhalb Paris Anhänger zugeführt. Ein Verzeichnis von 1837 giebt eine ziemlich große Zahl von Gemeinden, die über ganz Frankreich zerstreut sein sollten, an. Auch Spaltungen erlebte die französisch-katholische Kirche. Am meisten bekannt als ein Rivale Ch.s machte sich ein Abbé Auzou in Paris. Die Regierung Louis Philipps zeigte sich anfänglich willig, Ch. zwar nicht zu unterstützen, aber gewähren zu lassen. Sie erhob doch je länger je mehr Schwierigkeiten. Der Erzbischof von Paris versuchte es mit der Milde, ehe er Ch. exkommunizierte. Zuerst wurden die Gotteshäuser, die Auzou gegründet hatte, von der Regierung geschlossen. Gegen Ch. ging man langsamer vor, doch wurde auch seiner Gemeinde am 29. November 1842 ein Ende gemacht. Ch. wandte sich zwar an das Civiltribunal der Seine, dieses aber erklärte sich für unzuständig. Schon immer mit finanziellen Schwierigkeiten kämpfend, versank Ch. vollends in Armut. Er ging nach Belgien, wo er ohne Erfolg eine Gemeinde der bloßen „Naturreligion" zu organisieren versuchte. Die Revolution von 1848 veranlaßte ihn zur Rückkehr nach Paris, wo er 1857 als gänzlich Vergessener starb.

In mehreren Schriften hat Ch. seine Reformgedanken vertreten. Am wichtigsten sind seine Profession de foi de l'église cath.-franç., précédée de l'esprit de l'église romaine ou de l'éducation antinationale des séminaires, 1832; ferner Réforme radicale, Nouvel Eucologe à l'usage de l'église cath.-fr. (eine Gottesdienstordnung), 1833; Catéchisme à l'usage de l'égl. cath.-fr., 1837; als Hauptwerk bezeichnet Holzapfel, der seine Lehre (neben Fleck) am vollständigsten behandelt hat, Le Code de l'humanité ou l'humanité ramenée à la connaissance du vrai Dieu et au véritable socialisme, 1838. Ich berühre nur das Hauptsächlichste. In der Profession von 1832 hat Ch. noch die drei ökumenischen Symbole ausdrücklich anerkannt und wesentlich nur die Reformbedürftigkeit des französischen Klerus, seiner Lehranstalten &c. drastisch geschildert. Schon die Schrift von 1833 giebt die Symbole preis und schreibt im Namen der Vernunft den Glauben an den „einen, nicht den drei einen Gott" vor. Die oberste praktische Norm ist das „natürliche Gesetz, das ganze natürliche Gesetz, nichts als das natürliche Gesetz". Von der Bibel, der Person Christi, der Unsterblichkeit der Seele u. s. w. lehrt Ch. etwa wie der vulgäre Rationalismus, doch nicht ganz ohne pantheistische Momente. Verfassung und Kultus halten sich an die Formen der römischen Kirche. Die „franz.-kath. K." hat einen obersten Bischof, der den Titel eines Primas oder Patriarchen führt. Ch. behauptete, von einem während

der großen Revolution aus seinem Amte geschiedenen Bischof eine vollgültige bischöfliche Weihe erhalten zu haben; diese „Weihe" ist jedoch nie völlig aufgeklärt worden. Er nennt sich selbst titelmäßig „Gründer und Primas der franz.-kath. K." Eine ganze, genau gegliederte Hierarchie ist weiter vorgesehen. Der Cölibat der Priester wird für naturwidrig erklärt; doch bemerkt Ch. — und das ist sehr charakteristisch für ihn und das katholische Volk, auf welches er rechnete — ein verheirateter Klerus werde voraussichtlich als anstößig bei dem Vollzug des Gottesdienstes empfunden werden und deshalb sollten nur solche Gemeinden, die es ausdrücklich wünschten, beweibte Priester erhalten; er selbst blieb unverheiratet. Die „Sakramente" der römischen Kirche wurden sämtlich beibehalten, doch mit neuer „vernünftiger" Inhaltsbestimmung. Die reguläre Form des Kults blieb die Messe; vgl. das Ceremonial für gewöhnliche Sonntage bei Holzapfel S. 182 ff. Ch. bediente sich durchaus der französischen Sprache. Viele Chöre sind vorgesehen, möglichst ist alles in poetische Form gebracht, eine gewisse triviale Dichtergabe Ch.s ist nicht zu leugnen. Selbst bis ins Detail ist der Gang der Messe festgehalten. Auch der Heiligenverehrung weiß Ch. eine neue Idee unterzulegen. Der Genius in allen menschlichen Erscheinungen ist zu verehren. Große Denker, Volksfreunde, Helden sind zu feiern; 1836 hat Ch. nach Reuchlin eine Predigt auch zu Ehren Luthers gehalten. Die Feste der christlichen Kirche werden von Ch. beibehalten. Weihnachten wurde zu Ehren Christi, aber auch Ch.s gefeiert. Im Eucologe ist für dieses Fest ein Dank an Gott vorgeschrieben, der nicht nur „den vergangenen Geschlechtern den Weg aller Tugenden durch Gerechte gezeigt hat, die er ihnen erweckte", vielmehr auch jetzt so gnädig ist, „in gleicher Weise auch uns zu erleuchten durch das Wort eines Reformators, der offen und mutig mit Klarheit uns darthut, daß der Pfad, auf dem wir so lange blind gewandelt, sanft und leicht zu einem gefährlichen Abgrund führt, der uns in der Ferne als ein mit Blumen geschmücktes Ziel erscheint". Als besondere Feste der Ch.'schen Gemeinde sind zu erwähnen ein Vaterlandsfest, ein Napoleonsfest, ein Fest der berühmten Frauen u. a. Die dafür vorgeschriebenen Lesungen (Paraphrasen biblischer Perikopen) und Gebete sind geradezu lächerlich. Daß Ch. weltliche, kriegerische Musik reichlich verwendete, befremdet an sich das religiöse Gefühl in Frankreich nicht. Über die sozialen Ideen Ch.s, die einen kommunistischen Einschlag haben und wohl auf St. Simonistische Einflüsse hinweisen, s. Holzapfel S. 146 ff. **F. Kattenbusch.**

Chazaren s. Cyrillus und Methodius.

Chemnitz, Martin, gest. 1586 (Kemnitz, Chemnitius, Kemnicius, Kemnitius).

Litteratur. Die wichtigste und ausgiebigste Quelle ist Phil. Jul. Rehtmeyer: der berühmten Stadt Braunschweig Kirchenhistorie 3. Teil 1710 S. 273 ff. mit zahlreichen urkundlichen Beilagen, Briefen, Stammbaum u. s. w. Epistolae Chemnitii ad M. Ritterum, Frankfurt 1712 (in der Universitätsbibliothek Göttingen). Gasmeri oratio de vita, studiis et obitu M. Chemnicii 1588. Demnächst Ed. Preuß, examen concilii Tridentini per M. Chemn. scriptum, Berlin 1861 appendix: vita M. Chemnitii S. 925—958; C. G. H. Lentz, Dr. Martin Kemnitz 2c. — aus gedruckten und handschriftlichen Nachrichten, Gotha 1866; Herm. Hachfeld, Martin Chemnitz nach seinem Leben und Wirken, insbesondere nach seinem Verhältnisse zum Tridentinum. Unter Benutzung vieler, zum Teil wenig bekannter Handschriften, Leipzig 1867. Ferner J. A. Dorner in F. Pipers evang. Kalender 1862 S. 199 ff.; Theoph. Pressel: „Martin Chemnitz", Elberfeld 1862 in „Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der luth. Kirche", eingeleitet von K. J. Nitzsch, VIII. (Supplement-) Teil. Einzelnes an seinem Orte.

1. Leben. Martin Chemnitz wurde am 9. November 1522 geboren als drittes Kind des Paul Kemnitz, der in Treuenbrietzen Tuchmacher und Kleinhändler war (über sein einst adeliges Geschlecht s. Rehtmeyer l. c.) Für sein Leben haben wir eine wertvolle Quelle an seinen eigenen Aufzeichnungen, die bis zum Jahre 1555 reichen (herausgegeben von L. P. Zeisold, abgedruckt bei Lilienthal, Erläutertes Preußen Bd III Stück 29 und Rehtmeyer l. c. III, S. 277 ff.). In seiner Jugend, die er infolge frühen Todes seines Vaters in dürftigen Verhältnissen zubrachte, genoß er nur unzulänglichen Privatunterricht, und schließlich sollte der innerlich gerichtete Jüngling auf Betreiben des Bruders auch Tuchmacher werden. Endlich fand sich ein Verwandter aus Magdeburg, der ihn die dortige Schule von 1539—42 besuchen ließ. Nachdem er sich als Hauslehrer die Mittel dazu verschafft hatte, besuchte er erst die Universität Frankfurt a. O., dann 1545 Wittenberg. Die Empfehlung eines Verwandten verschaffte ihm Zutritt zu Melanchthon, auf dessen Rat er sich vorzugsweise auf das Studium der Mathematik

verlegte, das ihn zur Beschäftigung mit der Astrologie überleitete. Er widmete ihr, wie er selbst sagt, vielleicht zu viele Zeit, und damit hängt es zusammen, daß er Luther, den er noch predigen und disputieren hörte, wenig Aufmerksamkeit schenkte. Der jetzt ausbrechende Krieg machte auch diesem Aufenthalt ein baldiges Ende, und damit schloß sein Universitätsstudium. Was er später noch lernte, verdankte er dem Privatstudium. Er versuchte, im Mai 1547, sein Heil in Königsberg, wo der ihm verwandte Dr. Sabinus (Schüler), der Schwiegersohn Melanchthons, sich aufhielt. Dieser nahm ihn freundlich auf und verschaffte ihm die Aufsicht über einige polnische Edelleute. Jetzt nahm er seine astrologischen Studien wieder auf und versuchte sich im Stellen der Nativität. Dadurch in weiteren Kreisen bekannt geworden, erhielt er die Leitung der Schule im Kneiphof, und als die Universität ihre erste Magister-Promotion abhielt, wurde ihm auf Vorschlag des Sabinus die Ehre zu teil, mit zwei anderen promoviert zu werden. Um diese Zeit scheint er aber auf das Studium der Theologie sein Augenmerk gerichtet zu haben, denn als Sabinus eine Reise nach Wittenberg machte, begleitete ihn Chemnitz dahin und begehrte von Melanchthon eine Anweisung, wie das Studium der Theologie am besten einzurichten sei. Infolge der Pest gab er seinen Schuldienst in Königsberg auf und zog mit Sabinus nach dem Städtchen Salfeld. Dort beschäftigte er sich größtenteils mit theologischen Studien und las die Schriften des Lombardus und Luthers Postille. Dann, 1550, kehrte er wieder nach Königsberg zurück, aber mit dem Entschluß, Preußen ganz zu verlassen. Da trat aber die für seinen Lebensgang günstige Wendung ein, daß der Herzog, welcher wegen seiner astrologischen Kenntnisse viel auf ihn hielt, ihn zum Bibliothekar der herzoglichen Schloßbibliothek ernannte (April 1550). Dadurch gewann er eine gesicherte Lebensstellung, gab aber jetzt gerade den Gedanken, in der Wissenschaft, welcher er eine solche verdankte, seinen eigentlichen Lebensberuf zu suchen, auf, denn er war mittlerweile zu der Überzeugung gekommen, daß die Astrologie auf schwachen und unsicheren Fundamenten ruhe. Nach einigem Schwanken entschied er sich für das Studium der Theologie, von dem er sich eine Zeit lang wieder zurückgezogen hatte, zu dem ihm aber doch immer „propter alendam pietatem" ein Zug geblieben war. In diesem Studium ging er jetzt sehr gründlich und methodisch zu Werke. Er las alle biblischen Bücher in der Ursprache und nahm die alten und neuen Übersetzungen und Kommentare, so viele er auf der Bibliothek vorfand, zu Hilfe. Er machte sich mit den Schriften der Kirchenväter von der ältesten Zeit an bekannt, widmete aber insbesondere den theologischen Streitfragen der Zeit ein eingehendes Studium. Da er in Königsberg die „allerbesten Herrentage" hatte, hätte er nicht so leicht daran gedacht, diese Stadt zu verlassen, wenn nicht Andreas Osiander (s. d. A.) durch Aufstellung seiner Lehre von der Rechtfertigung Unruhen erregt hätte. Infolgedessen wurde ihm Königsberg verleidet; er nahm gegen Ende des Jahres 1552 seinen Abschied und wählte (April 1553) wieder Wittenberg zu seinem Aufenthaltsort. Dort wurde er Tischgenosse und eifriger Zuhörer Melanchthons. Es hatte allen Anschein, daß er akademischer Lehrer werden sollte, denn gleich das Jahr nach seiner Ankunft ward er in die philosophische Fakultät aufgenommen, und noch in demselben Jahre forderte ihn Melanchthon auf, über seine loci communes Vorlesungen zu halten. Diese fanden großen Beifall. Aber wenige Monate darauf erhielt er durch Vermittlung des Braunschweiger Superintendenten Joachim Mörlin, der ihn von Königsberg her kannte, einen Ruf nach Braunschweig als Koadjutor des Superintendenten und Prediger bei St. Aegidi. Er nahm den Ruf an, obwohl man sich in Wittenberg Mühe gab, ihn zu halten, und trat am 15. Dezember 1554 sein Amt an dem Ort an, welcher die bleibende Stätte seiner Wirksamkeit werden sollte, wo er sich auch im folgenden Jahre mit Anna Jeger vermählte.

Obwohl jetzt zunächst die Führung eines Kirchenamts sein Beruf war, so schloß dieser doch eine Thätigkeit, analog der akademischen, nicht aus, denn es lag in seiner Verpflichtung, wöchentlich lateinische Vorlesungen zu halten. Demzufolge nahm er seine, in Wittenberg gehaltenen, Vorlesungen über Melanchthons loci wieder auf. Gleichzeitig beschäftigte er sich eingehend mit dem Studium der hebräischen Sprache, um die alttestamentlichen Weissagungen auf Christum erklären zu können. Bald galt Chemnitz für einen der gelehrtesten Theologen seiner Zeit und sofort wurde ihm auch reichliche Gelegenheit gegeben, in fast allen Lehrstreitigkeiten, welche in seine Zeit fallen, seine Stimme abzugeben und durch Schriften in seine Zeit einzugreifen. Eine doppelte Wirksamkeit haben wir also bei ihm zu unterscheiden, eine praktische, die er in seinem Amt bethätigte, und eine, die über diesen ihm zunächst obliegenden Beruf hinausgriff.

Als Koadjutor arbeitete er in herzlicher Gemeinschaft mit seinem Superintendenten Mörlin. Zum Prediger fehlten ihm äußere und innere Begabung, aber er wirkte durch solide und verhältnismäßig schlichte Lehrhaftigkeit. Im Jahre 1567 ging er mit Mörlin auf einige Monate nach Preußen, um die durch die osiandrischen Wirren zerrissene Kirche zu reorganisiren. Ihren Bemühungen gelang es, das später sogenannte corpus doctrinae Prutenicum zustande zu bringen. Als Mörlin noch im selben Jahre dem Rufe des Herzogs Albrecht folgte, wurde Chemnitz die Superintendentur angetragen. Er entschied sich erst zur Annahme, nachdem er in einer Anzahl von Artikeln, welche er vorlegte, seine Stellung als Superintendent seinen Amtsbrüdern sowie dem Rate der Stadt gegenüber gesichert hatte. Zum Dank für seinen Entschluß trug der Rat im folgenden Jahre die Kosten seiner Doktorpromotion in Rostock, und verlieh ihm und seinen Kindern das Bürgerrecht der Stadt, freilich unter der lästigen Verpflichtung, alle weiteren Rufe abzulehnen. Seine strenge Handhabung der Kirchenzucht brachte ihn wohl einmal in Konflikt mit dem Rate, doch ließ sich dieser an seine Versprechungen erinnern. Auch sonst führte Chemnitz allerlei kirchliche Ordnungen ein, wie die, daß die Frauen ohne Schmuck sollten zum Abendmahle kommen, aber auch die, daß bei dessen Feier in allen Kirchen seidene Tücher und Becken untergehalten werden sollten.

Chemnitz erhielt zu mehrerenmalen Berufungen, im Jahre 1569 von den Ständen Österreichs eine Vokation als Superintendent; 1570 eine von Preußen als Coadjutor des samländischen Bischofs; 1579 lud ihn der Kurfürst von der Pfalz ein, als Professor primarius nach Heidelberg zu gehen, zum wenigsten auf ein paar Jahre lang, um die durch den Abendmahlsstreit beunruhigte Universität und Kirche wieder in guten Stand zu bringen. Er schlug alle diese Rufe aus und der Rat der Stadt war ihm dafür durch mannigfache Geschenke und Vergünstigungen, auch für seine Familie, dankbar. Um ihm aber das Bleiben zu erleichtern, versprach ihm der Rat da, wo er auswärts um Hilfeleistungen gebeten werde, einen zeitweiligen Urlaub.

Den wichtigsten Dienst außerhalb der Stadt Braunschweig leistete er dem Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel.

Nach dem 1568 erfolgten Tode Herzog Heinrichs des Jüngeren, der den protestantischen Glauben stets verfolgt hatte, war sein Sohn Julius zur Regierung gekommen und dieser, dem evangelischen Bekenntnis mit Wärme zugethan, hatte sofort beschlossen, die Reformation einzuführen und die beiden Theologen Jakob Andreä und Chemnitz eingeladen, ihm dazu behilflich zu sein. Beide stellten zu diesem Endzweck eine Generalvisitation an, die sie zu Ende des Jahres 1568 beendeten, worauf ein Konsistorium in Wolfenbüttel errichtet wurde, dem Chemnitz und Andreä als Ratgeber zur Seite standen. Noch während dieser Visitation wurde aber eine Lehrordnung von Chemnitz entworfen, und samt einer Agende bereits am 1. Januar 1569 ausgegeben. Diese Lehrordnung benennt zuerst als corpus oder forma doctrinae die heilige Schrift, das apostolische, nicänische und athanasianische Symbolum und die Augsburgische Konfession und zwar in dem Verstande, wie sie in der Apologie, den Katechismen Luthers, den Schmalkadischen Artikeln und anderen Schriften Luthers erklärt worden ist, sodann giebt sie in einem „kurzen, einfältigen und notwendigen Bericht“ von 14 Artikeln Deklarationen über die wichtigsten Gegenstände des christlichen Glaubens und des Kultus mit Beziehung auf die Irrtümer der papistischen Kirche. Gleichzeitig verfaßte Chemnitz „die fürnehmsten Hauptstücke (später: Handbüchlein der 2c.) der christlichen Lehre, wie darinn die Pastores examiniert und unterwiesen werden“ (lat. von Zanger: brevis et simplex forma etc., später enchiridion). Nachdem auf Antreiben Herzog Wilhelms von Lüneburg Chemnitz mit Gliedern des Lüneburgischen Ministeriums das corpus Wilhelminum zusammengestellt hatte, welches außer den in der Wolffenbüttler Lehrordnung genannten symbolischen Schriften noch des Urbanus Rhegius formulae caute loquendi und aus der Feder von Chemnitz einen „Wohlgegründten Bericht von den fürnehmsten Artikeln christlicher Lehre, so zu unsern Zeiten streitig worden sein“ enthielt, nachdem ferner der als Generalissimus berufene Nicolaus Selnecker seine Zuneigung zum corpus Philippicum fahren gelassen und den Herzog Julius davon überzeugt hatte, daß die im doctrinale genannten Schriften in extenso abgedruckt werden müßten, wurde das eigentliche corpus doctrinae Julium 1576 herausgegeben, welches ganz denselben Inhalt wie das corpus Wilhelminum hat, nur daß jene erste Lehrordnung von Chemnitz noch vorausgeschickt ist. In dasselbe Jahr fällt auch die Einweihung der Universitas Julia zu Helmstädt, deren geistiger Begründer und zunächst auch spiritus rector Chemnitz war. Seine Einweihungspredigt ist vorhanden.

Sehen wir von der litterarischen Thätigkeit vorläufig ab, so gehörte mehr als ein Jahrzehnt des öffentlichen Wirkens von Chemnitz dem Konkordienwerke. Jakob Andreä, von früher her mit ihm bekannt, hatte ihn von der ersten Zeit an, wo er den Plan einer Konkordie faßte, mit heranzuziehen gesucht. So lange aber Andreä an dem Gedanken einer Vereinbarung mit den Wittenbergern festhielt, konnte Chemnitz kein Vertrauen zu ihm fassen, zumal er auch von anderer Seite her vor Andreä gewarnt worden war. Er trat diesem erst näher, nachdem er solchen Gedanken entsagt hatte.

Wie nun aus den sechs christlichen Predigten von den Spaltungen, die Andreä 1573 an Chemnitz sandte, allmählich das Bergische Buch, die formula concordiae, geworden ist, wird im Art. Konkordienformel dargelegt werden. Daß schließlich noch alle Schwierigkeiten überwunden wurden, die der Annahme des bergischen Buches entgegenstanden, dankte man vor allem den Bemühungen von Chemnitz, den Reisen und Briefen, die er es sich hatte kosten lassen. Bevor aber das Konkordienwerk ganz zu seinem Abschluß gekommen war, widerfuhr ihm noch das Leid, daß er mit dem Herzog Julius von Braunschweig zerfiel und dieser sich von dem Konkordienwerk zurückzog. Das Zerwürfnis war dadurch entstanden, daß der Herzog (1578), aus Gewinnsucht, seinen Sohn Julius mit allen Gebräuchen der alten Kirche zum Bischof von Halberstadt hatte weihen, und zwei seiner Söhne hatte tonsurieren lassen. Darüber war das ganze protestantische Deutschland in Entsetzen geraten und Chemnitz hatte es für seine Amtspflicht gehalten, dem Herzog Vorstellungen darüber zu machen. Er hatte ihm in seinem Schreiben vorgeworfen, er habe seinen Söhnen das Wahrzeichen des Antichrists und des Ungeheuers aus der Apokalypse aufprägen lassen. Dieses Schreiben nahm der Herzog so übel auf, daß er ihn seines Amtes als Schulrat entließ, allen Verkehr mit ihm abbrach und seinem Sohne Paul die Bestätigung als Abt zu St. Aegydi in Braunschweig verweigerte (Urkundliches hierüber, insbesondere das Schreiben von Ch. bei Joh. Georg Leuckfeld, antiquitates Groeningenses 1727 S. 59 ff. und Anhang). Unter dem Eindruck dieses Ereignisses hatten die das Konkordienwerk betreibenden Fürsten den Herzog nicht zu den Konventen in Jüterbock (Jan. u. Juni 1579), auf welchen über die Vorrede und die Publikation der Konkordienformel beraten worden war, eingeladen. Darüber verstimmt, hatte der Herzog sich von dem Werk, das er bis dahin mit Feuereifer und mit großen Geldsummen gefördert hatte, zurückgezogen. Infolgedessen gelangte denn auch die Konkordienformel im Herzogtum Braunschweig nicht definitiv zur Annahme, sondern das corpus Julium blieb hier, wie schließlich auch an der Universität Helmstädt (s. u.), in Geltung, wodurch diese eine Sonderstellung in dem lutherischen Deutschland erhielt und so der geeignete Boden ward, auf dem die Theologie eines Calixt erwachsen konnte. Als endlich Chemnitz zum letztenmal (Febr. 1580) mit Andreä in Bergen zusammen war, um nochmals die Vorrede zu revidieren, so fehlte nicht viel, und er hätte sich auch noch mit Andreä entzweit, denn dieser, der gegen den Herzog nachgiebiger gewesen war, machte jetzt dem Chemnitz Vorwürfe, als dieser einigen Milderungen, nicht in der Sache sondern in der Form, das Wort reden wollte. Chemnitz gab nach, aber die beiden Männer, welche so eifrig zur Erzielung einer Konkordie zusammengearbeitet hatten, schieden kühl von einander. Freilich waren sie einander innerlich nie recht nahe gekommen. Durch diese Erfahrungen ließ Chemnitz sich nicht abhalten, dem Konkordienwerk weitere Dienste zu leisten. Da es von verschiedenen Seiten angefochten worden war, übernahm er in Gemeinschaft mit Selnecker und Kirchner den Auftrag, eine Apologie desselben abzufassen; es ist die aus 4 Teilen bestehende s. g. Erfurter Apologie, welche 1582 in Magdeburg gedruckt wurde. Sie aber gab Anlaß zu neuen Mißhelligkeiten. Die Helmstädter Theologen, die schon das gedruckte Exemplar der Konkordienformel bemängelt hatten, weil es nicht genau mit dem von ihnen unterschriebenen Manuskript stimme, griffen die Apologie an, besonders weil in ihr das Ubiquitätsdogma stecke. Um diese Angelegenheit zu erledigen, wurde von den drei Kurfürsten und dem Herzog Julius ein Kolloquium in Quedlinburg anberaumt, bei dem auch Chemnitz, von dem Kurfürsten von Brandenburg eingeladen, sich einstellte (Jan. 1583). Es war die letzte öffentliche Handlung, der er beiwohnte, und er mußte den Schmerz erleben, daß die Helmstädter nicht zur Einigung zu bewegen waren, sondern mit ihren Ausstellungen die Forderung einer Generalsynode verbanden. Damit war ihre Abschwenkung vollzogen.

Die Anstrengungen der letzten Jahre, insbesondere der Handel mit den Helmstädtern, hatten Chemnitzens Kraft erschöpft. Seine Kräfte und sein Gedächtnis nahmen mit dem Jahre 1583 schnell ab, und zugleich bemächtigte sich seiner eine düstere Gemütsstimmung. Nach einem halbjährigen Urlaube legte er am 9. September 1584

seine Stelle nieder. Er hätte jetzt gerne die Muße benützt, um seine loci communes noch einmal durchzusehen und seine Evangelien-Harmonie zu beenden, aber in der Fastenzeit des Jahres 1586 steigerte sich sein Übelbefinden. Am Donnerstag vor Ostern legte er sich infolge eines Fieberanfalls auf sein Sterbebett und wartete in stiller Ergebung auf seinen Tod, der des andern Tages eintrat, am 8. April 1586. Sein Tod erregte in allen Kreisen des protestantischen Deutschlands die schmerzlichste Teilnahme. Man ehrte gleichsehr seine Leistungen und Gelehrsamkeit wie seinen Charakter, und es geschah das von Freund und von Feind. Eine einzige Ausnahme machte ein Pamphlet, das fünf Jahre nach seinem Tode von einem Gegner der Konkordienformel ausging. Darin wurde ihm nachgesagt, daß jene trübe Gemütsstimmung ihren Grund in der Reue über seine Beteiligung an dem Konkordienwerk gehabt habe und wird ihm übermäßiger Eifer nach Geld und Gut vorgeworfen. Der Rat der Stadt Braunschweig, der ihm stets ein dankbares Gedächtnis bewahrte, hielt es für seine Pflicht, „eine Rettung der Ehren des Glaubens und Bekenntnisses D. Chemnitii" (1592) in Druck ausgehen zu lassen (bei Rehtmeyer l. c. S. 415 ff.).

2. Schriften. Seine litterarische Thätigkeit steht größeren Teils im Zusammenhange mit den Lehrstreitigkeiten seiner Zeit. Sein Freund Mörlin war es zunächst, der ihn zur Teilnahme heranzog. Man wird annehmen dürfen, daß er damals bereits einen festen dogmatischen Standpunkt einnahm und daß es der Mörlins war, der nicht Philippist sondern Lutheraner war.

Seine erste öffentliche Theilnahme bezog sich auf den adiaphoristischen Streit. Mörlin hatte die Hanseaten bewogen, als Vermittler in diesem Streit aufzutreten und Melanchthon zu einer offenen Erklärung über die Abendmalsfrage zu bewegen, und hatte Chemnitz eingeladen, die auf einem Konvent mit Abgeordneten von Lübeck, Hamburg und Lüneburg entworfenen und gegen Melanchthon gerichteten Artikel zu unterschreiben, und Chemnitz ließ sich durch sein Verhältnis zu Melanchthon nicht abhalten, es zu thun. Er unternahm auch im Januar 1557 mit Mörlin eine Reise nach Wittenberg, die aber keinen Erfolg hatte. Noch in demselben Jahre (im August) reiste er gemeinsam mit Mörlin zu dem Kolloquium in Worms. Auf diesem sollte noch ein Versuch gemacht werden, Protestanten und Katholiken untereinander auszugleichen und Mörlin war als einer der protestantischen Kolloquenten aufgestellt. Als dieser darauf bestand, daß die protestantischen Sekten und die Zwinglianer verdammt würden, wurde er mit anderen vom Gespräche ausgeschlossen. Die einzige Frucht für Chemnitz war die, daß er mit namhaften Männern beider Konfessionen bekannt geworden war.

Zunächst an diese Thätigkeit reiht sich dann seine Teilnahme am Sakramentsstreit. Diese Lehre näher ins Auge zu fassen, hatte Chemnitz schon früher den besonderen Anlaß, daß auch in Braunschweig der Zwinglianismus bei einigen Eingang gefunden hatte. Von Anfang an finden wir ihn entschieden der Lehre Luthers zugethan, die Sache rückte aber in ein neues Stadium ein, nachdem Calvin seine Lehre aufgestellt hatte und diese auch in Deutschland mehr heimliche als offene Anhänger fand. Norddeutschland wurde besonders von dem durch Hardenberg in Bremen erregten Streit bewegt. Zu diesem war Mörlin als Vermittler zugezogen worden und erklärte sich dann auf einem in Braunschweig 1561 abgehaltenen niedersächsischen Konvent mit Entschiedenheit gegen Hardenberg. Diesem Konvent wohnte zwar Chemnitz nicht bei, aber er sandte demselben ein Gutachten zu (anatome propositionum A. Hardenbergii de coena D., deutsch von Zanger), welches wesentlich zur Absetzung Hardenbergs beitrug. Damals hatte bereits die unredliche Taktik begonnen, bei aller Anhänglichkeit an Zwingli oder Calvin die Lehre doch für die lutherische auszugeben. Dieses unredliche Treiben deckte Chemnitz in dem Gutachten auf: er wollte, wie er sich ausdrückte, dem zwinglischen Wolf sein Schafskleid ausziehen. Von dieser Streitfrage nahm Chemnitz Anlaß in der im selben Jahre erschienenen Schrift: repetitio sanae doctrinae de vera praesentia corporis et sanguinis in coena. additus est tractatus complectens doctrinam de communicatione idiomatum (deutsch von Zanger) seine Lehre ausführlich darzulegen und exegetisch zu begründen. Es scheint mir auf einem Irrtume von Preuß S. 929 oder Lentz l. c. S. 115 zu beruhen, wenn Schmid in der 2. Aufl. noch eine Schrift vom Jahre 1560 nennt: vera et sana doctrina de praesentia corporis et sanguinis Christi in coena dom., denn weder sonst, noch bei Lämmel, der in nova literaria Germaniae etc. anni 1707 collecta Hamburgi Leipz. Frankf. 1708 S. 398 ff. ein Verzeichnis aller ihm bekannt gewordenen Schriften von Chemnitz giebt, oder bei Rehtmeyer habe ich diese Schrift auffinden können. Ebenso beruft sich Chemnitz 1569

im Vorwort der fundamenta nur auf eine acht Jahre vorher in Leipzig erschienene Schrift über das Abendmahl. Lämmel nennt noch de praesentia Christi in coena in 8° ohne Jahrzahl. Charakteristisch für ihn ist, daß er die Lehre von der substantiellen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi nicht dogmatisch prinzipiell erweisen will, sondern einzig auf die Einsetzungs- als die Testamentsworte des Erlösers begründet und die Streitfrage so formuliert, ob man irgend Ursache habe, von dem schlichten, wörtlichen Sinne derselben abzugehen, was verneint wird. Die Christologie spielt also nur insoweit herein, als behauptet wird, daß auch von ihr aus sich kein Grund ergebe, den Worten des göttlichen Testators einen andern als den nächstliegenden Sinn unterzulegen. Die gleiche Haltung bewahrt er, wo er die Christologie speziell bearbeitet, die damals, gerade umgekehrt wie in der alten Kirche, vom Abendmahlsdogma aus befruchtet wurde. Mit ihr befaßt sich seine wertvolle Schrift de duabus naturis in Christo, de hypostatica earum unione, de communicatione idiomatum et de aliis quaestionibus in de dependentibus etc. 1570, 2. Aufl. 1578 u. ö., in der er auf Grund der Schrift und der von ihm hochgeschätzten pia et erudita purior antiquitas die (altkirchliche) Lehre von der Person Christi, insbesondere die von der communicatio idiomatum entwickelt: die Vorarbeit und wesentliche Grundlage für den 8. Artikel der Form. Conc. Bezeichnend für seine theologische Art ist es, daß er die ganze Untersuchung streng intra terminos divinae patefactionis (= der heil. Schrift) halten, alles, was über sie hinausgeht, der schola coelestis vorbehalten will. Von da aus steht er ablehnend der systematischen Konsequenz der Württembergischen Christologie gegenüber, läßt c. 30 in der Hauptfrage nach der maiestas der menschlichen Natur Christi (bei ihm das 3. genus communic. idiom.) und nach seiner leiblichen Gegenwart im Abendmahle ebenso die absoluta omnipotentia, wie die generalis ubiquitas beiseite und entscheidet sich nur bis dahin, daß die menschliche Natur kraft der hypostatischen Einigung mit der Gottheit adesse possit et adsit, ubicunque quandocunque et quomodocunque vult. Leipz. Ausg. von 1580 S. 499. Wo aber Christus gegenwärtig sein will, darüber empfangen wir Aufschluß aus der Schrift, welche expressum verbum et specialem promissionem dafür giebt, daß Christus nach beiden Naturen im Abendmahle und in seiner Kirche gegenwärtig sei, sowie drittens bezeugt, daß ihm alle Geschöpfe unterworfen seien. Soviel sei daher zu behaupten, aber ein weiteres nicht festzusetzen. Im übrigen vgl. Art. communicatio idiomatum. Gleichzeitig erklärte er sich gegen den Kryptocalvinismus. Den Anlaß gab ihm dazu der Rat der Stadt Halle, der ihn um ein Gutachten über den „Wittenberger Katechismus" bat. Chemnitz gab ein solches (April 1571) ab und ließ im J. 1572 noch gesondert ein Bedenken wider den neuen wittenbergischen Katechismus ausgehen. In dem Gutachten weist er in heftigerer Sprache, als er sie sonst zu führen pflegte, nach, daß der Katechismus calvinisiere, „woraus eine christliche Obrigkeit sehe, was sie amtshalber zu thun habe". Chemnitz gab damit den Anstoß, daß man im Fürstentum Braunschweig die Vorgänge in Wittenberg genau verfolgte, und schließlich auf einem Konvent in Wolfenbüttel (August 1571) eine, wohl von Chemnitz verfaßte, „gemeine Konfession und Erklärung wider die Sakramentierer" ausgehen ließ, welche von sämtlichen niedersächsischen Ministerien unterschrieben wurde.

Ganz besonderen Ruhm aber hat sich Chemnitz durch seine Polemik gegen die katholische Kirche und die Jesuiten erworben. Die letzteren, die in Köln „bereits die ganze theologische Fakultät repräsentierten", hatten daselbst 1560 von dem protestantischen Katechismus eines Düsseldorfer Gymnasiallehrers Anlaß genommen, in einer censura de praecipuis doctrinae coelestis capitibus die Herrlichkeit der katholischen Kirche zu rühmen und hatten darin den den Protestanten anstößigsten Lehren mit Keckheit das Wort geredet. Es war die erste Aufsehen erregende Schrift, welche in Deutschland von den Jesuiten gegen den Protestantismus ausging, und Chemnitz war der erste protestantische Theolog, welcher davon Anlaß nahm, auf die von dem Jesuitenorden drohende Gefahr aufmerksam zu machen. Er erwiderte den Angriff in der nur kleinen Schrift: theologiae Jesuitarum praecipua capita 1562, deutsch von Zanger in späteren Ausgaben unter dem Titel: theologiae Jesuitarum brevis ac nervosa descriptio et delineatio ex praecipuis capitibus censurae ipsorum etc., in welcher er nach der Ordnung der evangelischen loci die darauf bezüglichen Aussprüche der Jesuiten zusammenstellte, nur mit einigen Begleitworten sie beleuchtend, insbesondere ihre Anführungen aus Augustin berichtigend. Nach einem völlig untüchtigen Gegner trat 1564 Jakob Payva de Andrada, ein portugiesischer Jesuit und Mitglied des Konzils von Trient

in zwei Schriften gegen Chemnitz auf, nämlich orthodoxarum explicationum de controversis religionis capitibus libri X und de societatis Jesu origine libellus contra Kemnitii cuiusdam petulantem audaciam. Erstere Schrift kam Chemnitz zugleich mit den Beschlüssen des Tridentiner Konzils in die Hände und da in jener Andradius erklärte, daß das Konzil ihn ausdrücklich zur Widerlegung des Buches von Chemnitz aufgefordert hätte, und da er in seiner Schrift gleich sehr die Beschlüsse des Tridentinums wie die Lehren der Jesuiten verteidigte, so erblickte Chemnitz darin eine höhere Weisung, sich gegen die tridentinischen Beschlüsse, also gegen den gesamten Lehrbegriff der römischen Kirche, zu wenden und diesen zu widerlegen, so zwar, daß er sich der Explikationen des Andrada zur Erläuterung und Deutung der Beschlüsse bediente. So entstand sein berühmtes „examen concilii Tridentini". Acht Jahre widmete er diesem Werke, das in 4 Teile zerfällt, von denen der erste 1565, der vierte 1573 erschienen ist. Mit großer Gründlichkeit ist darin die Schriftwidrigkeit der römischen Lehre dargelegt, ist der Beweis geliefert, daß die römische Kirche das Altertum gegen sich habe, daß man also nicht der protestantischen Kirche, sondern der römischen einen Abfall von dem alten katholischen Glauben vorzuwerfen habe. Wohl kein Buch aus jener Zeit hat der römischen Kirche mehr Abbruch gethan als dieses, und auch katholische Theologen gewannen vor ihm einen großen Respekt. Andradius vermochte durch seine Entgegnung der Wirkung des Buches keinen Eintrag zu thun (defensio Tridentinae fidei quinque libris comprehensa etc. 1578, vgl. über dies Werk, wie überhaupt über die Geschichte das examen: Dietr. Reimbold, historiae examinis conc. Trident. specimen Leipzig 1736 und Preuß l. c. S. 959—64: historia libri impressi). Es hat dasselbe nicht nur mehrere Auflagen erlebt, sondern ist auch von Georg Nigrinus in das Deutsche, von Mich. Vassorius in das Französische übersetzt worden. Neuerdings ist es von Ed. Preuß (nach der Frankfurter Ausgabe von 1578, mit Vergleichung der von 1707) neu herausgegeben worden Berlin 1861 (s. Litteratur). Eine verkürzte Wiedergabe und teilweise Übersetzung, die freilich oft den Rückgang auf den Grundtext nötig macht, bietet: Examen Concilii Tridentini, deutsch bearbeitet von Bendien in Verbindung mit Luthardt, Leipzig 1884. Übrigens s. Hachfeld, l. c.

Bieten schon diese polemischen Schriften, besonders auch das examen die eigne Dogmatik des Chemnitz, so besitzen wir doch auch von ihm loci theologici quibus Ph. Melanchthonis communes loci perspicue explicantur, allerdings erst 1591 von Polykarp Leyser, seinem Nachfolger, mit den Söhnen des Verf. in drei Teilen herausgegeben. Entstanden waren sie ihm aus seinen Vorlesungen in Braunschweig über Melanchthons loci. Bald zeichnete er seine Auslegung auf, kam aber nicht mehr dazu, sie für die Veröffentlichung zu vollenden. Sie geben sich als Kommentar zu den loci Melanchthons von 1543, die Stück für Stück abgedruckt sind. Dabei legt er Melanchthon, ohne je gegen ihn zu polemisieren, im Sinne einer maßvollen lutherischen Orthodoxie aus, doch so, daß er zugleich die eignen (ethischen) Interessen jenes besonders bei der Darstellung des Heilsweges zu wahren sucht (de lib. arb. c. 6 f.). Was seine Arbeit auszeichnet, ist formell das Streben, die aufeinanderfolgenden loci als zusammenhängende Glieder eines corpus doctrinae integrum aufzuzeigen, die einzelnen Lehrstücke übersichtlich zu zergliedern und dazu gelegentlich die dialektische Methode anzuwenden (de pecc. orig. c. 4 und de fide iustif.) bei streitigen Lehren den entscheidenden Punkt klar herauszustellen u. a. m., material aber die sorgfältige grammatica enarratio vocabulorum, der er großen Wert für die Sache beimißt (de iustif. c. 2) sein ausgedehnter und zwar nach einer gewissen Methode angelegter Schriftbeweis, wenngleich er seinem Grundsatze non tam numeranda quam ponderanda sunt testimonia (de trib. pers. c. 2) nicht immer treu bleibt, vor allem aber die grundsätzliche und reichliche Herbeiziehung der Dogmen- oder richtiger Ketzergeschichte (certamina), vor allem der alten Kirche (er urteilt von diesen geschichtlichen Überblicken iudicium recte formant, acuunt diligentiam et circumspectionem in traditione et conservatione sanae doctrinae de iustif. c. 1), schließlich die innige Beziehung der Lehre auf das Leben zugleich mit praktischer Nüchternheit vgl. de usu et utilitate loc. theol. a. E. semper cogitandum est, filium dei non eam ob causam prodiisse ex arcana sede aeterni patris et revelasse doctrinam coelestem, ut seminaria spargeret disputationum quibus ostentandi ingenii causa luderetur, sed potius ut homines de vera dei agnitione et omnibus iis, quae ad aeternam salutem consequendam necessaria sunt erudirentur. Ideoque praecipua cura esse debet in singulis locis: quomodo et qua ratione doctrina tradita accommo-

danda et referenda sit ad usum in seriis exercitiis poenitentiae, fidei, obedientiae et invocationis. Die letzten Teile sind weniger durchgearbeitet, für sie und die fehlenden Abschnitte treten die andern Werke (auch sein enchiridion s. o.) ergänzend ein. Vorausgeschickt ist den loci bezeichnenderweise eine von Chemnitz in Wittenberg gehaltene oratio de lectione patrum, d. i. eine kurze Patristik, eingeschaltet sind von den Herausgebern folgende z. T. vorher noch nicht gedruckte Traktate des Chemnitz 1. simplex et brevis resolutio scripti, in quo disputatur originale peccatum esse ipsam substantiam hominis a. 1569, höchst lehrreich für Form. Conc. art. 1 (1. Teil a. E.); 2. de controversia utrum vera et in ecclesia retinenda sit usitata propositio, quod bona opera renatorum sint necessaria gegen Andreas Musculus 1565; 3. epistola Chemnitii de coena domini ad — Timoth. Kirchnerum — in tertiam apologiam Bezae, sehr scharf, beide im 3. Teile. Dazu sind 4. am Schlusse seiner Thesen zu Disputationen über das ganze System gegeben. „Eine bisher unbekannte, interessante Widerlegung christologischer Thesen eines Patronus der calvinisierenden Wittenberger ist nach einem Autographum Chemnitz' unter dem Titel M. Ch. de incarnatione filii dei item de officio et maiestate Christi tractatus c. praef. Berlin 1865 von Herm. Hachfeld herausgegeben worden" (Hachfeld l. c. S. 41). Ferner hat Polyk. Leyser 1594 noch von ihm ein iudicium de controversiis quibusdam superiori tempore circa quosdam A. C. articulos herausgegeben.

Auch sein exegetisches Hauptwerk hat er nicht vollendet, seine harmonia evangelica. Den schon früher gefaßten Plan ließ er hinter dem examen zurücktreten und ist später nur bis zum 51. cap., das die Bergpredigt enthält, gekommen. Polykarp Leyser gab mit den Söhnen dies Werk von 1593 an heraus, setzte es selbst fort bis zur ersten Hälfte des fünften Teiles, die drei letzten Teile fügte erst Joh. Gerhard hinzu (von c. 141 an). Entgegen Andreas Osiander, der von jedem Evangelisten die chronologische Reihenfolge streng eingehalten sein ließ und so dieselben Geschichten sehr oft zu verschiedenen stempeln mußte, andrerseits nicht einverstanden mit der kühnen Freiheit Calvins, legt Chemnitz als ἀκολουθία die Abschnitte der einzelnen Evangelisten zu Grunde, die eine ganz bestimmte Zeitangabe bieten und reiht die anderen ein; denn die Evangelisten hätten manches vorausgenommen, manches nachgeholt. Dazu bietet er ausführlichen, gelehrten Kommentar.

Endlich ist zu nennen — die „Postilla oder Außlegung der Evangelien" — geprediget durch weil. M. Chemnitium. Mit Vorrede Pol. Leysers, Frankf. 1593, Magdeb. 1594. Diese Predigten sind nachgeschrieben, zum Teil aber überarbeitet. Einfachheit, Klarheit und Lehrhaftigkeit wird ihnen nachgerühmt (ausführliche Proben bei Lentz l. c. S. 224 ff.) Über minder Wichtiges, Übersetzungen und handschriftlich noch Vorhandenes s. Rehtmeyer l. c. S. 529 ff., der die S. 800, 57 erwähnten Angaben Lämmels benutzt hat. Der bei R. genannte: „Vertrag zwischen den Predigern zu Halle 2c." ist gedruckt in coll. opusculorum historiam Marchicam illustrantium, Berlin 1730, 8. u. 9. Stück S. 92—122: pacificatio religiosa, das ist des Herrn D. M. Chemn. aufgerichteter Vertrag 2c. Geschehen 1579 und bei J. Chr. von Dreyhaupt, Beschreibung des Saalkreises 1749, Bd I, 1007 ff.

3. Theologische Charakteristik. Chemnitz war kein schöpferischer Geist, aber ein Mann wie geschaffen für eine Zeit, die auf eine produktive folgte und nun die Aufgabe hatte, zu bewahren und zu verarbeiten. Parta tueri war sein Streben (Hachfeld S. 42; loci, de iustif. a. A.) und seine bedeutende Wirkung in dieser Hinsicht ward gewürdigt in dem geflügelten Worte: si Martinus (Ch.) non fuisset, Martinus (Luth.) vix stetisset. Er nimmt in seiner Zeit eine Mittelstellung zwischen den Parteien ein; von Melanchthon ausgegangen und tief beeinflußt trat er in der Lehre doch auf seiten der streng lutherischen Partei und wurde wohl von den Philippisten als Abtrünniger bezeichnet. Zugleich aber hat er jederzeit Melanchthons Bedeutung in vollem Umfange gewürdigt (vgl. loci, bes. de usu et util. loc. theol.), ihn auch gegen Flacius in Schutz genommen und sich nie in die Extreme der Junglutheraner verirrt. So zeichnet ihn eine maßvolle Besonnenheit, sachlich und zugleich persönlich aus. Allen Neuerungen aufs entschiedenste abhold, suchte er nicht bloß die Sachen, sondern auch die Formulierungen festzulegen, ut ὑποτύπωσις sanorum verborum servaretur. Dem Flacius macht er zuerst seine καινοφωνίαι zum Vorwurf. Daher sucht er überall ein festes corpus doctrinae d. i. ein Ganzes christlicher Lehre zur Anerkennung zu bringen, in dem Sachen und Worte bestimmt sind. Das geschah am

besten durch Aufstellung autoritativer Bekenntnisschriften, was daher überall bei Chemnitz das erste ist. (Wenn nun auf diese Sammlungen der Name corpus doctrinae überging und man gar von corpora d. redete, so war dies eine Umbildung des Sprachgebrauchs ähnlich wie bei regula fidei.) In dem allen zeigt sich, daß Chemnitz vor allem praktischer Kirchenmann war und sein wollte.

Das zeigt sich auch in seiner Theologie. Sie ist nicht theoretisch interessiert, sondern rein bekenntnismäßig. Er beabsichtigt nicht, Probleme zu lösen, sondern brauchbare und unbedenkliche Formeln zu liefern. Das gilt auch von seiner Christologie, ja zeigt sich hier erst recht. Indem er in die Lehre durchaus nur das aufnehmen will, was die Schrift d. i. was Gott ausdrücklich sagt, verzichtet er gern auf systematisches Verständnis. Lehrte die Schrift, daß Christus nur seiner göttlichen Natur nach in der Kirche gegenwärtig sei, so würde Chemnitz es nicht wagen, aus bloßen Argumenten de praerogativis hypostaticae unionis etwas anderes festzustellen (de duab. nat. S. 480); umgekehrt aber würde er auch von einem beliebigen menschlichen Körper glauben, daß ihn die göttliche Natur unbeschadet seiner Natur an mehreren Orten zugleich gegenwärtig sein lassen könnte, si — in scriptura tale verbum dei haberem (S. 486). Dabei will er nur Traditionalist sein, auch in der Christologie nur den bisherigen kirchlichen Konsens über die Schriftlehre bieten.

Daß auch bei ihm die Verhärtung der reformatorischen Grundsätze, die schon viel früher begonnen hat, wahrnehmbar ist, kann man nicht leugnen. Schon jener puristische Biblizismus verrät eine äußerliche Fassung ebenso des Glaubensgehorsams (de duab. nat. c. 23) wie des Schriftprinzips. Zwar ist es ihm bewußt, daß der rechtfertigende Glaube ein andrer ist, als den das symb. Athanas. fordert (loci, postr. membr. de definit. fid. iustif.), andrerseits aber fordert er gerade mit Hinweis auf jenes die Kenntnis der gelehrten Christologie (de duab. nat. c. 1) und verlangt immer in seinen loci, daß man sein corpus doctrinae im Kopfe trage. Trotzdem zeichnet er sich noch aus durch ein inniges Verständnis der reformatorischen Grundgedanken (vgl. seine schönen Erörterungen über die Heilsgewißheit in loci, de fide iustif. letzt. Abschn. und examen loc. 3 sect. 9). Alles in allem genommen hat man ein volles Recht von ihm zu sagen, daß er seiner Kirche im engeren und weiteren Sinne zum Segen gewesen ist.

(Schmid) Johannes Kunze.

Cherbury s. Deismus.

Cherubim s. Engel.

Chiemsee, Bistum. Auf dem Herrenwörth im Chiemsee wurde vor der Mitte des achten Jahrhunderts, wahrscheinlich von Salzburg aus, ein Kloster gegründet. Um diese Zeit wird ein Priester Lupus als Leiter desselben erwähnt (Convers. Bagoar. 4, MG SS XI S. 7). Später stand ihm der Grieche Doddo oder Dobda, ein Regionarbischof Virgils von Salzburg, vor (Urk. Karls d. Gr. vom 25. Okt. 788, Böhmer-Mühlbacher Reg. imp. 289). Im Jahre 788 schenkte Karl d. Gr. das Kloster an die Kirche von Metz (s. d. angef. Urk.). In deren Besitz blieb es bis 891. Dann ertauschte es König Arnulf gegen Luxeuil und schenkte es an Salzburg (Urk. v. 28. Juni 891 B.M. 1811). In Salzburgischem Besitze ist es geblieben, wie es scheint, aber heruntergekommen; denn um das Jahr 1130 erneuerte es EB. Konrad I. (1106 bis 1147) als Stift für Augustinerchorherren (MB II S. 279 Nr. 1). Auf dem kleinen Frauenwörth bestand im 9. Jahrh. ein Nonnenkloster (s. Regin. chron. z. J. 894). Die Stiftung des Bistums Chiemsee ist ein Werk des EB. Eberhard von Salzburg (1200—1246). Er ließ sich von Friedrich II. Vollmacht dazu erteilen (MB XXXI, 1 S. 12 Nr. 604). Die Lateransynode von 1215 gab ihre Zustimmung (Mansi XXII, S. 1086; vgl. Ann. s. Rudb. z. 1215 MG SS IX, S. 780), Innocenz III. erteilte unter näheren Anordnungen am 28. Januar 1216 gleichfalls seinen Konsens (Potthast 5056). Daraufhin vollzog Eberhard die Stiftung durch zwei Urkunden vom 30. Dezember 1217 und 24. Februar 1218 (MB II, S. 394 Nr. 12 und Hund, Metropol. II, 1719, S. 160). Bischofssitz wurde das Chorherrenstift, Wahl und Investitur stand dem Erzbischof von Salzburg zu (s. d. a. Urk. und Potthast 5036). Der Sprengel war unbedeutend; er beschränkte sich auf die Thäler des Prien und des Achen mit seinen Zuflüssen. Das Bistum bestand bis zum Jahre 1807. Da es nie allgemeinere Be-

deutung gewonnen hat, so ist es überflüssig, hier die Liste der Bischöfe wiederzugeben. Man findet sie bei Gams, Series episcop. Regensb. 1873, S. 257 und Ebeling, Die deutschen Bischöfe, Leipz. 1858, I, S. 136 f. Hauck.

Chile. Auf den Feuerlands-Inseln wirkt die „Südamerikanische Mission unter den Heiden" in zwei Stationen. Litteratur: O. Kunz, Chile und die deutschen Kolonien.

Chile, Republik im Südwesten Südamerikas, vom 18. Grad s. Br. bis zur Südspitze des Erdteils (56. Grad) reichend, umfaßt über 753 000 qkm und zählt jetzt nach amtlicher Zählung und Schätzung nahezu 3,200 000 Bewohner. In den Hauptgebieten sind die Chilenen zumeist zu einer Art Ladinos oder Mestizen geworden. Doch haben sich etwa zwölf Tausend Auswärtige seßhaft gemacht, oder sie finden wenigstens hier erwünschten Erwerb. Denn der Staat ist in allen Zweigen des Wirtschaftslebens wie des Unterrichtswesens lebhaft fortschreitend. Die kirchlichen Verhältnisse entsprechen dem wohlgeordneten Stande dieses Landes: es giebt einen Erzbischof in der Hauptstadt, außerdem drei Bischöfe, wie der übrige Klerus vom Staat unterhalten, wie auch der Katholizismus Staatsreligion ist. Aber die zugleich bewiesene rechtlich gesicherte Toleranz gestattete auch den protestantischen Deutschen die fest verbundene Ordnung von Parochien oder Kirchengemeinden. Solche bestehen in der Hauptstadt Santiago, in Valparaiso, Valdivia, Osorno, Puorto-Moutt für eine bezügliche Bevölkerung von nahezu 8000 Seelen, deren große Mehrzahl naturalisiert ist. Die Verfassung der Republik sicherte dem Staat die Zivilehe und das Zivilstandsregister, so daß die Vorrechte der katholischen Kirche wesentlich nur in dem finanziellen Unterhalt der Geistlichkeit von seiten des Staates beruhen. Entsprechend dieser Stellung der Staatsgewalt ist auch die Volksschule weltlichen Charakters, weshalb nicht nur zwei staatliche Seminarien für Lehrer, sondern auch zwei solche für Lehrerinnen bestehen. Die Zahl der „Gymnasien" (meist sechsklassig, zum Teil aber auch nur aus drei Klassen bestehend) ist beträchtlich, da solche nicht nur in den Hauptstädten der 23 Provinzen eingerichtet wurden, sondern auch in anderen Städten. Schon der starke Bedarf von Lehrkräften bringt es mit sich, daß man solche vom Auslande zuzieht, so daß auch in dieser Hinsicht das deutsche Element stark vertreten ist, wie in Bezug auf Ärzte, Ingenieure, besonders in der Kaufmannschaft und im Grundbesitz, und zwar nicht nur in der Hauptstadt Santiago (zweihunderttausend Einw.) und ihrer Hafenstadt, sondern auch in nördlichen und südlichen Hauptorten. Die Vermehrung deutscher evangelischer Kirchengemeinden steht daher mehrerenorts in Aussicht. W. Götz.

Chiliasmus. — Corrodi, Kritische Geschichte des Chiliasmus, Frankf. 1781, 2. Titelausgabe, Zürich 1794, 4 Bde; H. Schmids Artikel „Chiliasmus" in der Allgemeinen Encyklopädie von Ersch und Gruber; A. Harnacks Artikel „Millennium" in der Encyclopaedia Britannica; Chiapelli, Le idee millenarie dei Christiani, Napoli 1888 (dazu die bekannten Lehrbücher der Kirchengeschichte von Kurtz, von Möller und Kawerau, und der Dogmengeschichte von A. Harnack); — Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Christi, 2. Bd, Leipzig 1886; F. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, 2. Aufl. von F. Delitzsch und G. Schnedermann, Leipz. 1897; Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1895; Bousset, der Antichrist in der Ueberlieferung des Judentums, des NT.s u. der alten Kirche, Göttingen 1895, S. 164 f.; derselbe: Die Offenbarung Johannes (in Meyers Kommentaren zum NT.), Göttingen 1896 (dazu die bekannten Lehrbücher der neutestam. Theologie von B. Weiß, Beyschlag u. H. Holtzmann); — Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 1. Teil, Berlin 1851, S. 240 ff.; Münscher, Lehre vom tausendjährigen Reich in den drei ersten Jahrhunderten (Henkes Magazin VI, 2 S. 233 ff.); Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg 1896; Wadstein, Die eschatologische Ideengruppe Antichrist, Weltsabbat, Weltende u. Weltgericht in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesamtentwicklung Leipzig 1896 (auch in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie enthalten. Jahrgang 38—39), dazu Zöckler in Luthardts ThLB 1897 Nr. 12; Ittameier, G. A. Seidenbecher ein Opfer des Chiliasmus im 17. Jahrhundert, ZkWL, herausgeg. von Luthardt 1884); M. Busch, Wunderliche Heilige, Leipzig 1879.

A. **Entstehung und Geschichte.** Der Chiliasmus ist eine geschichtliche Erscheinung, deren Begriff und Wesen sich mit Sicherheit nur aus der Geschichte selbst bestimmen läßt. Die Zeitdauer der 1000 Jahre, auf welche zunächst die Etymologie führt (*χιλιασμός, χίλια ἔτη*), bildet bloß ein untergeordneies und nicht immer streng festgehaltenes Moment desselben. Aber das Grundmerkmal in allen seinen Gestaltungen der Entstehungszeit ist die Idee eines herrlichen Friedens- und Wonnereiches, in welchem

Christus nach der glorreichen Wiederkehr, als am Schluß der zeitlichen Weltordnung die verklärten und auferweckten Frommen auf Erden um sich sammeln und persönlich unmittelbar regieren werde. Sichtbare Wiederkunft Christi zur Errichtung einer irdischen Theokratie als Mittelpunkt der im Wesen des Christentums begründeten vollen Weltherrschaft und Vorbereitungsstufe für die Welt des Jenseits; Vernichtung der antichristischen und Unterwerfung der für das Göttliche bildsamen Weltmächte; Unterscheidung einer doppelten Auferstehung, der Frommen für das tausendjährige Reich (*ἡ πρώτη ἀνάστασις, ἡ ἁγία ἀνάστασις, ἡ ἀνάστασις τῶν δικαίων*), der übrigen Toten zum allgemeinen Endgericht; Vollkommenheit des im Genuß teils geistiger teils sinnlicher Güter sich bethätigenden Glückes; Mitherrschaft der Verklärten über die unverklärte Menschheit: — das sind hiernach die Hauptmomente dieses Begriffs, welcher indes bei den spätern Chiliasten nach der Natur der dem ganzen Vorstellungskreise von den letzten Dingen eigenen Dehnbarkeit selbst in Bezug auf Grundgedanken nicht unwesentliche Modifikationen erlitten hat. Jedenfalls schließt der Chiliasmus die Vorstellung von einer diesseitigen Vollendung der Kirche rein auf dem Wege der geschichtlichen Entwickelung aus. Das tausendjährige Reich ist nicht die Darstellung eines idealen Weltzustandes, in welchem das Christentum vor und unabhängig von der persönlichen Gegenwart Christi die ursprünglich in der Welt angelegten göttlichen Keime entfaltet, sondern die „außergeschichtliche Hineinpflanzung" des verklärten Jenseits in die Unfertigkeit des ringenden Diesseits. Eben deshalb ist dem Chiliasmus der Charakter des Übernatürlichen wesentlich. Aber dieses Jenseitige tritt „nur in dem Maß abrupt auf, als die immanente weltumbildende Kraft des Christentums noch zurück und die Spannung des christlichen Geistes mit der Gegenwart unter dem Druck der beengenden Welt" geschärft ist. So läßt sich sagen, daß das tausendjährige Reich in gewissem Sinne „das Resultat der unausgesetzten Wechselwirkung zwischen der diesseitigen Lebenssphäre und dem jenseitigen Reich Christi" darstellt. Unter allen Umständen bildet der Chiliasmus nur eine Entwicklungsform der Apokalyptik, ohne ihren Inhalt zu erschöpfen, und hat die Apokalyptik zugleich als Teil in sich, wiefern dieselbe als Glaube an die nahe Zukunft des Herrn die Vorausverkündigung und Berechnung derselben sich zur besonderen Aufgabe macht, ohne daß sich jedoch das eine oder das andere zu seinem Wesen rechnen ließe. Mit der Kirchenlehre teilt er die Hoffnung auf die sichtbare Wiederkunft des Herrn, durchbricht aber ihre Schranke, indem er zwischen den Eintritt dieser Widerkunft und den Endabschluß des irdischen Weltäon noch den Mittelzustand des tausendjährigen Reiches einschiebt.

Der Chiliasmus ist viel älter als die christliche Kirche. Die Idee einer tausendjährigen Weltperiode, welche auf die Besiegung der feindlichen Mächte folgt und mit der Auferstehung der Toten verbunden ist, kommt schon im Parsismus vor (vgl. diese RE 2. Aufl. XI, 239; Bousset, Offenb. Jo S. 5). Der Prophetie des AT.s liegt diese Anschauung noch fern. Sie verheißt einfach ein Reich des Messias, in welchem nach Wiederherstellung des jüdischen Staats und Vereinigung aller Völker in der gemeinsamen Anbetung Jahwes das Glück der gebesserten Nation sich auch durch äußeren Wohlstand und Frieden der verklärten Natur kundgeben würde. Aus diesem Zukunftsbild griff der Äußerlichkeitsgeist des späteren Judentums, welcher die Aussprüche der Propheten ohne Unterscheidung zwischen Sache und Bild ins Sinnliche deutete, unter dem Druck der bürgerlichen Lage mit Vorliebe die politische Seite heraus. Aber diese Zukunftshoffnung erhielt doch auch einen mehr transcendenten Charakter. Die Idee des Weltgerichts und Weltunterganges, der Totenauferstehung, des Jenseits gewinnen Einfluß und Gestalt. Ein Gegensatz zwischen dem Diesseits und Jenseits, zwischen der altjüdischen Hoffnung auf ein glückliches Leben der Frommen im heiligen Lande und den neuen Vorstellungen von einem himmlischen Reich, vor welchem die gegenwärtige Welt vergeht, bildet sich heraus. Im Interesse der Überwindung dieses Gegensatzes mag die Idee von einem Zwischenreich, in welchem alle irdischen Erwartungen befriedigt werden und auf welches erst der definitive Zustand des jenseitigen Lebens folgt, mag der Chiliasmus entstanden sein. Er ist nicht die durchgängige Stimmung des Judentums im Zeitalter Christi. Nach dem Danielbuch (z. B. c. 2, 44) und den Ps Sa 17, 4 ist das messianische Reich das einstige ewig dauernde Definitivum selbst. Aber er liegt bereits vor in der Weissagung von den zehn Wochen im Buche Henoch 93. 91, 12—19, ferner im 4. Esrabuch 7, 28 f., in der Apk des Baruch 40, 3. Am meisten entwickelt ist der Aufriß der Endzeit im 4. Esrabuch: letzte Drangsal, Ankunft des Messias, Krieg der Völker gegen den Messias und Niederlage derselben, Herabkommen des himm-

lischen Jerusalems, Sammlung der zerstreuten Israeliten, vierhundertjähriges Reich des Messias, siebentägige Totenstille, Erneuerung der Welt, allgemeine Auferstehung, letztes Gericht, ewige Seligkeit und ewige Verdammnis. Mit solcher Apokalyptik hängt zusammen die Berechnung der Weltperioden und ihres Gesamtverlaufs; die später auch in der Kirche so beliebt gewordene Rechnung auf 6000 resp. 7000 Jahre findet sich schon bei den Übersetzern des Pentateuch, welche Lagarde (Altes und Neues über das Weihnachtsfest Bd 4 seiner Mitteilungen 1891, 315) um 280 v. Chr. ansetzt, sodann im Henochbuch c. 33.

Christus, der Herr, ist kein Chiliast gewesen. Zwar verkündigt auch er Mc 1, 15, daß die Zeit für das Kommen des Gottesreiches voll sei. Aber von einem Provisorium, das er zu stiften hätte, von einem Unterschied zwischen seinem und seines Vaters Reich weiß seine frohe Botschaft nichts. Seine Wiederkunft ist keine andere als die zum Endgericht selbst, das er selbst vollzieht und bis zu welchem das Unkraut, vermischt mit dem Fruchtgetreide, wachsen soll (Mt 13, 30. 41 f. 16, 27; c. 24; 25, 11 f. und 31 ff. „Die Auferstehung der Gerechten" Lc 14, 14 erfolgt also nicht in einer anderen ihm vorangehenden Weltperiode. Vielmehr redet von ihr der Herr entweder in dem Sinne, daß eine wirkliche, nicht bloß scheinbare Auferstehung zu neuem Leben bloß den Gerechten zu teil wird, oder er nennt, worauf Mt 25, 31 ff.; Jo 5, 28 ff. und Akt. 24, 15 hindeuten, ohne die Gleichzeitigkeit der Auferstehung der Ungerechten zu leugnen, nur die der Gerechten, weil auf sie allein der Gedankenzusammenhang leitet. Mit dem Endgericht verbindet sich die Welterneuerung Mt 19,28. Zur Schilderung der Herrlichkeit des Himmelreiches knüpft er an das im israelitischen und allgemein menschlichen Bewußtsein Gegebene an, er liefert greifbare Vorstellungen von der einstigen Vollendung, und statt in mystischen Andeutungen sich zu gefallen, läßt er tröstlicherweise die Seinen nicht darüber im Zweifel, daß dem Ort wie der Beschaffenheit nach ein Zusammenhang zwischen höchster irdischer Freude und dem Glücke der messianischen Zeit vorhanden ist (Mc. 10, 40. 13, 27; Mt 5, 4; 8, 11; 22, 1—14; 25, 1—13; Lc 13, 29; 14, 15—24; 22, 16 und 30). Aber wie er überhaupt den Undank seines Volkes erntete, weil er ihre sinnlichen Hoffnungen nicht erfüllte, so hat er auch in einem besonderen Falle den Sadducäern klar gemacht (Mc 12, 24 f.), daß sie weder die Schrift noch die Kraft Gottes kennen, wenn sie glauben, Gott könne und werde im Jenseits nur die irdische Weltordnung wiederholen und keine neue, übersinnliche an ihre Stelle setzen, und noch in der Abschiedsstunde hat er diese Übersinnlichkeit der einstigen Freuden des Gottesreiches seinen Jüngern zu verstehen gegeben, wenn er ihnen verhieß, er werde im vollendeten Gottesreich mit ihnen das Gewächs des Weinstocks als „ein neues", das heißt nicht aufs neue, sondern als ein verklärtes trinken Mc 14, 25.

Daß trotzdem in der ältesten Christenheit einzelnes aus dem jüdisch-apokalyptischen Messiasideal in die christliche Zukunftshoffnung überging, erklärt sich daraus, daß sie zum größten Teil aus früheren Juden bestand. Schon von dem Apostel Paulus darf man wenigstens dieses behaupten, daß er durch seine Lehre von dem dereinst wieder endenden Reiche Christi (1 Ko 15, 25 ff.) den chiliastischen Erwartungen in der Kirche Vorschub geleistet hat. Aber der Haupthebel für ihren Aufschwung wurde die Apokalyptik der Offenbarung Johannis (20, 4 ff.). Es war nur durch das gänzliche Mißverstehen des Fortschritts in der Anlage der prophetischen Scenen und Gesichte möglich, daß die orthodoxe Auslegung seit Augustinus als Anfangspunkt der tausend Jahre, innerhalb deren die Herrschaft der Erwählten mit Christus dauern soll, nicht die Wiederkunft Christi, sondern irgend einen Punkt der Vergangenheit gelten lassen wollte. Schon die Stellung des Abschnitts hinter dem Sturz des Antichristen und seines Heeres (19, 19 ff.) schließt diese Deutung aus. Ebensowenig gestattet die Kap. 20, 4 ff. verkündigte erste Auferstehung, im ausdrücklichen Gegensatz zu dem Nochnichtwiederleben der anderen Toten (V. 12 ff.), die allegorische Deutung auf eine erste Stufe der Seligkeit nach dem Tode im Himmel (Hengstenberg) oder den Geistesprozeß der Wiedergeburt (Augustinus) oder das geistige Wiedererstehen der zeitgeschichtlichen Kirche in irgend welchem Sinne. Sie kann nur die leibhafte Auferstehung leibhaft Gestorbener sein. Aber immerhin bleibt bei der Schwierigkeit, Bild und Sache mit Sicherheit zu scheiden, der Chiliasmus der Apokalypse eine Hieroglyphe, welche trotz der in neuester Zeit auf sie verwendeten intensiven Forscherarbeit noch ihrer befriedigenden Lösung harrt. Die in dieses Reich der Heiligen eröffneten Blicke sind auffallend kurz. Daher auch wo sich die spätere Apokalyptik ausdrücklich an diese Schilderung anlehnt, doch ihre chiliastischen Hoffnungsbilder fast durchweg aus den prophetischen Gesichten des Alten Testaments oder

durch unbewußte Vermischung aus dem Gemälde vom neuen Jerusalem (Apok. 21, 1 ff.) entlehnt sind.

Von der judenchristlichen Form streifte die spätere Entwickelung mancherlei ab. Heidenchristen übersetzten sie in die Sprache ihrer Mythe vom goldenen Weltalter. Neue Inspirationen und Apokalypsen gaben dem Chiliasmus eine oft sehr individuelle Gestaltung. Die Theosophie des 17. Jahrhunderts brachte ihn in die engste Beziehung zu ihrem Gottes- und Weltbegriff. Insbesondere der Realismus der durch Oetinger ausgebildeten Theosophie erbaute sich seine reiche Wunderwelt massiver Begriffe mit Vorliebe auf dem Boden der Eschatologie. Endlich die neuere „gläubige" Schriftforschung schöpfte ihn selbstständig aus dem tiefergefaßten heilsgeschichtlichen Organismus des Alten und Neuen Testaments. Drei Hauptperioden lassen sich in der Geschichte des Chiliasmus unterscheiden: 1. In den ersten Jahrhunderten bildete er, wenn auch nicht ausnahmslos, einen Grundbestandteil des Kirchenglaubens, bis ihn ein tiefeingreifender Umschwung der öffentlichen Verhältnisse und Stimmung aus der Reihe der kirchlich legitimen Vorstellungen in die Stellung der Häresie verdrängte. 2. Seit der Reformation lebte er als Lieblingsdogma religiös aufgeregter Sekten und Schwärmer, welche in ihn ihre durch die Gegenwart unerfüllten Ideale oder selbstsüchtigen Wünsche flüchteten, mit neuer Macht auf. 3. Tiefer ins Leben der Kirche drang er wieder seit Mitte des 18. Jahrh. Überall waren es zugleich gewaltsame äußere Erschütterungen, welche ihm nach dem Grundsatz, daß das Walten Gottes in der Geschichte, ähnlich wie seine Offenbarung in der Schrift, prophetisch die Zeichen der Zukunft in sich trage, Gestalt und Farbe liehen.

1. In seiner Ursprungsperiode empfing der Chiliasmus außer vom Judenchristentum die kräftigsten Impulse aus der Bluttaufe der Verfolgungen. Wie das Märtyrertum als die Aussaat, wurde das Reich Christi als der große Erntetag der Kirche geachtet. Gegen die Drangsale der Gegenwart suchte man Trost bei der Gewißheit der nicht fernen Belohnung mit tausendjährigen Freuden in der Welt des einst so gequälten Fleisches. Wir treffen ihn nicht bloß bei Cerinth (Eus. h. e. 3, 28; 7, 25, doch vgl. o. S. 777, 39), in dem Testament der 12 Patriarchen (Jud. c. 25; Benj. c. 10) und bei den Ebioniten (Hieronym. in Jes. 60, 1; 66, 20), sondern auch in den kirchlichen Kreisen des nachapostolischen Zeitalters an. Die ältesten sicheren Denkmäler des kirchlichen Chiliasmus sind nächst der biblischen Apokalypse der dem Apostelschüler Barnabas zugeschriebene Brief (c. 15) und die Fragmente des Papias (bei Irenäus, adv. haer. V, 33, 3 ff. und Eusebius h. e. III, 39). Anklänge an den Chiliasmus hat man auch im 1. Clemens-Brief (c. 50, 3), im Hirten des Hermas (vis. I, 3) in der Didache (c. 10 und 16), im 2. Clemensbrief, in der Apokalypse Petri und im altrömischen Symbolum, das mit dem Bekenntnis zur ἀνάστασις σαρκός schließt, hören wollen. Der Märtyrer Justin um die Mitte des zweiten Jahrhunderts kennt (dial. c. Tryph. c. 80) zwar Rechtgläubige, welche die Hoffnung einer irdischen Vollendung der Kirche nicht teilten, erblickt aber für seine Person darin den Ausdruck der vollkommenen Rechtgläubigkeit. Thatsache ist, daß, wie in den Briefen der apostolischen Väter Ignatius und Polykarp, so in den apologetischen Schriften des Tatian, Athenagoras nnd Theophilus von Antiochien sich keinerlei chiliastische Andeutung findet; wobei freilich zweifelhaft bleibt, ob dieses Stillschweigen seinen Grund nicht vielmehr in vorsichtiger Verhüllung als Leugnung der politisch nicht gefahrlosen Lehre hatte. Die Gnostiker und die Aloger waren Gegner des Chiliasmus. Aber bei Melito von Sardes (Eusebius h. e. V, 24, 5) und im Briefe der Christen von Lyon (Eusebius h. e. V, 1 ff.) scheint er durch. Und Irenäus (advers. haer. 5, 32 ff.) glaubte wie Papias sein Bekenntnis zum 1000jährigen Reich sogar auf die Aussage solcher, welche noch das Angesicht von Aposteln gesehen, gründen zu können. Die erste Abneigung der Kirche gegen den Chiliasmus weckte seine schwärmerische Übertreibung durch den Montanismus, aus dessen Banden sich auch Tertullian, welcher den Reichsgenossen nur geistige Freuden verbürgen wollte (adv. Marc. 3, 24), nicht vollständig loszureißen vermochte. Der älteste kirchlich-litterarische Bestreiter des Chiliasmus im Abendland scheint der Römer Cajus (s. S. 638, 42) gewesen zu sein. Aber seine Polemik schlug nicht durch. Hippolytus von Rom (z. B. in Dan. ed. Bonwetsch 1897 S. 244, 1—10) bleibt der Eschatologie des Irenäus treu. Bedeutender wurde der Widerspruch der Alexandriner. Origenes (de princip. 2, 11) konnte nach seinem platonischen Idealismus, welchem der Sitz des Bösen die Materie, daher völlige Entkörperung das Endziel der Erlösung ist, in einem irdischen Reich Christi voll sinnlichen Ergötzens nichts als das Märchen

Jüdischgesinnter und von Buchstabenmenschen erkennen. Allein auch dieser Widerspruch wirkte doch vorerst nur auf die Gebildeten. Die christlichen Sibyllinen huldigen zwar nicht nominell aber faktisch dem Gedanken des tausendjährigen Reiches, den sie mit den heidnischen Hoffnungen vom goldenen Zeitalter vermischen. In Ägypten entstanden, als ein bibelfester Bischof Nepos gegen die ideale Ausbeutung der prophetischen Verheißungen Einsprache erhob (ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν), unter Gemeinden wie Lehrern heftige Bewegungen. Die drohende Spaltung verhütete der milde Bischof Dionysius von Alexandrien durch friedliche Verständigung über den geistigen Sinn der prophetischen Schriftstellen (περὶ ἐπαγγελιῶν δύο συγγράμματα). Aber noch Methodius, Bischof von Tyrus, auch hierin der Widerpart des großen Origenes, verteidigte den Chiliasmus wie andere Schwärmereien (sympos. decem. virginum 9, 5, dagegen Harnack, Dogmengeschichte 1. Bd, 2. Aufl. 1888 S. 704). Sein letzter Nachklang in der orientalischen Kirche ist die Streitschrift des Bischofs Apollinaris von Laodicea gegen Dionysius aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts (Basil. epist. 263; Epiph. haeres. 77, 37; Hieron. de vir. inl. 18) und der „Hierotheus" des edessenischen Mönches Bar Sudaili um 500. Dann hat im Morgenlande die religiöse Begeisterung, welche im Chiliasmus zum Ausdruck gekommen war, an der Pflege des mystischen Lebens sich genug gethan. Länger behauptete er sich als Volksglaube im Abendlande und namhafte Kirchenväter, wie Kommodian, Lactantius (institutt. divin. 7, 14 ff.) und Victorinus, Bischof von Pettau, schilderten ihn in den sinnlichsten Farben. Noch Hieronymus (in Jes. 1. 18 praef. — in Jerem. 19, 10 ff.), immer den Spott auf den Lippen, wagte, obwohl er sich an den spiritualisierenden Tichonius anlehnte, keinen Verwerfungsspruch gegenüber der Wolke altorthodoxer Verteidiger und der erklärten Gunst der öffentlichen Meinung. Erst mit Augustin (de civit. dei 20, 7. 9), nachdem er selbst sich dem einst gepflegten Ideal eines geistigen Weltsabbats in der Gemeinschaft des Herrn abgewandt, entschied sich das kirchliche Schicksal dieser Lehre, die bemerkenswerterweise trotz ihrer Beliebtheit niemals im Bekenntnis oder in der Glaubensregel der Kirche zum deutlichen Ausdrucke gelangt war. Es wurde Grundsatz, daß die Kirche das Reich Gottes auf Erden sei. Man sieht, nicht der allgemeine Fortschritt der religiösen Durchschnittsbildung, nicht die Erhebung über die partikularistischen Voraussetzungen, sondern die veränderte politische Stellung der Kirche war es, was den Fall des Chiliasmus herbeiführte. Bereits mit dem Aufhören des äußern Drucks, mehr noch mit dem christlichen Bekenntnis der Staatsgewalt, wonach, was man sich einst vom Chiliasmus versprach, Sieg und Herrschaft über die christusfeindliche Weltmacht, der natürliche Gang der Dinge zur Wahrheit machte, war ihm der Lebensnerv durchschnitten, wozu kam, daß er von der Kirche nicht sowohl nach seinem teleologischen Grundgedanken, als in der Äußerlichkeit seines ebionitischen Zerrbildes verworfen wurde. Nur als solches hat er seine Stelle in den Ketzerverzeichnissen des Philastrius (c. 59) und Augustinus (c. 8). Das Mittelalter pflanzte die traditionell gewordenen Formeln interesselos fort. Denn so wenig es jetzt auch an den furchtbarsten Katastrophen in Natur wie im Völkerleben fehlte, so lag es doch in der Gesamtstimmung der Zeit, daß weder jene Katastrophen noch die wachsende Entartung der Kirche chiliastische Zukunftshoffnungen wecken konnten. Der herrschende Weltsinn war vorerst mit dem Weltsieg der Kirche vollständig befriedigt. Der Klerus hatte sein tausendjähriges Reich in der Herrlichkeit der über Kaiser und Könige triumphierenden Kirche. Den reformatorisch Gesinnten aber erschien zur Vollendung der Kirche nicht sowohl die Einpflanzung eines neuen jenseitigen Lebens, als die Ausgestaltung, Läuterung und Verinnerlichung des vorhandenen Bedürfnis. Die Erwartung des Weltendes am Schluß des ersten christlichen Jahrtausends war nichts als eine Folge der seit Augustinus üblichen Auffassung der Apokalypse (20, 4 ff.), wonach man die Dauer des mit der Kirche identischen tausendjährigen Reichs von den Anfängen des Christentums an berechnete. Die apokalyptischen Parteien, welche, sich anschließend an die Verheißung des ewigen Evangeliums, das nahe bevorstehende Zeitalter des heiligen Geistes verkündeten, konnten die hiermit erwartete Wiedergeburt der Kirche, nach ihrer ganzen Richtung auf Entweltlichung, nicht von der Wundermacht des in äußerer Herrlichkeit wiederkehrenden Christus, sondern nur von der Rückkehr zu apostolischer Armut erwarten: der Abt Joachim von Floris († 1202) in Verbindung mit der Kontemplation und der Begeisterung der Liebe; die Spiritualen durch kleinliche Nachbildung des Lebens Christi; die Apostoliker durch brüderliche Gemeinschaft unter dem Regiment eines von Gott gesandten heiligen Papstes. Wiefern daher beim Anbruch dieses dritten Welt-

alters eine Wiederkunft Christi statthat, ist sie nach Peter de Oliva (postilla in apocalypsin 1297) nur die innere Wirksamkeit des heiligen Geistes. Später ist der Joachimismus im politischen Sinne ausgenutzt worden. Bei den böhmischen Taboriten ist ein auf joachimitischen Einflüssen beruhender revolutionär-kommunistischer Chiliasmus nachweisbar. Was sonst im Mittelalter an Propheten und Sehern auftauchte, überschritt nicht die allgemeine Linie der Apokalyptik oder gefiel sich in rechenkünstlerischer Vorausbestimmung des nahen Weltendes.

2. Diese Lage der Dinge änderte sich mit der Reformation. Der Chiliasmus trat in sein zweites Zeitalter. Die neu eröffnete Quelle der Schrift und die aus dem Mittelalter herübergekommene Überzeugung, daß die Apokalypse als prophetisches Kompendium der Kirchengeschichte die Entwickelung des göttlichen Reiches bis in das Einzelnste vorbilde, ließ in ihr auch für die Zeichen der tieferregten Zeit das Verständnis suchen. In dem fortschreitenden Verfall des „antichristlichen" Papsttums erblickte man die sichern Vorboten für die Nähe des Herrn. Wo nicht der Haß gegen die römische Babel, weckte die aufkeimende Idee von der unsichtbaren Kirche Propheten des tausendjährigen Reichs. Die enthusiastisch-sozialistischen Ideen mittelalterlicher Weltverbesserer wirkten fort. Unvollkommene oder für unzureichend geachtete Reformen reizten zu Versuchen, durch radikalere Wiedergeburt der verderbten Welt dem Kommen des Herrn die Bahn zu brechen, dessen unmittelbare Nähe separatistisch abgeschlossene Sekten an den Wundern der in ihrer Mitte sich verwirklichenden Heiligkeit spürten. Wie vor alters, entzündete sich an dem Märtyrertum der verfolgten Protestanten die eschatologische Gewißheit der nahenden Erlösung. Tausend Vorgänge am Himmel und auf Erden, Planetenkonstellationen, Lufterscheinungen, Naturwunder, Staatsveränderungen erschienen der gläubigen Phantasie als apokalyptische Vorbedeutungen, deren Zeichensprache Visionen, Träume, Gesichte im einzelnen deuteten oder verstärkten. So trifft man überall seit der Reformation Schwärmer in Menge, welche bald mehr tumultuarisch, bald still zuwartend, wie Martin Cellarius † 1564, das güldene Zeitalter der verjüngten Welt unter der Friedensherrschaft Christi nach dem Sturz des Papsttums und der Weltreiche weissagten. Die Reformatoren teilten den Glauben an die Nähe des Weltendes ohne chiliastische Zukunftsneugier. Vielmehr als die Anabaptisten sich durch Abthun der Obrigkeiten und des kirchlichen Lehramts auf die nahe Offenbarung Christi rüsteten, endlich in Münster nach den Eingebungen des Geistes (1534) das neue Zion mit Güter- und Weibergemeinschaft aufrichteten, verwarfen beide protestantische Kirchen, die lutherische in dem Augsburger Bekenntnis (art. 17), die reformierte in der helvetischen Konfession (c. 11), diese Karikatur des wahren Chiliasmus als jüdische Träumerei. Die spätern Dogmatiker blieben bei dieser Verwerfung, welche im Grunde den Chiliasmus in jedweder Form traf, stehen, indem sie das tausendjährige Reich der Vergangenheit überwiesen. Noch weniger hatte das katholische Dogma für den Chiliasmus Raum. Vielleicht das einzige nennenswerte, aber selbst von den Schwingungen der Reformation mächtig berührte Werk mit chiliastischer Endaussicht ist das des Bischofs Berthold von Chiemsee (onus ecclesiae 1524. c. 61 ff.). Spätere Anklänge der Art finden sich nur bei einzelnen mit ihrer Kirche innerlich Zerfallenen, z. B. bei dem katholischen Sektierer Pöschl † 1837. (Vgl. Schwane's Artikel „Chiliasmus" im katholischen „Kirchenlexikon" 2. Aufl. von Kaulen 1883.) Der Hauptherd der nachreformatorischen Apokalyptik wurden die Sekten der reformierten Kirche besonders in England und Holland. Bei den Lutheranern zeigten sich erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts tiefergehende Bewegungen. Unter den Chiliasten des 16. Jahrhunderts ist der eigentümlichste der Wiedertäufer David Joris aus Delft, zuletzt in Basel († 1556), welcher die Katastrophe von Münster mißbilligte, weil erst mit ihm, als dem Christus-David, das Weltalter des heiligen Geistes zur Aufrichtung des Reiches Christ auf Erden angebrochen sei. Aber selbst bei einzelnen Sozinianern stößt man auf chiliastische Gedanken.

Während die Theosophie der an Paracelsus sich anschließenden Rosenkreuzer und Jakob Böhmes durch ideale Schilderungen des wiederkehrenden Paradieses mit ewiger Jugend und Güterfülle apokalyptische Hoffnungen weckte, und Valentin Weigel († 1588) den Heiligen auf Erden die selige Herrschaft des Christus in uns ohne Prediger und Schulgelehrsamkeit verhieß, öffnete sich dem eigentlich sogenannten Chiliasmus der weiteste Spielraum im 17. Jahrhundert. Die das Leben der Völker auf das tiefste erregenden politischen Erschütterungen, die Religionskriege in Deutschland, die Mißhandlungen der Hugenotten in Frankreich, die Revolutionen in England verpflanzten ihn aus den Konventikeln der Sekten auf den Markt des Lebens. Neben aufgeregten Schwärmern,

welche unter wilden Deklamationen gegen Babel und oft sehr speziellen politischen Weissagungen die Welt durchzogen, wurden gelehrte und besonnene Männer zu Propheten, weil sie die Not der Zeit zu weissagen trieb. Die Sekten erhielten immer neue Spannkraft durch den Druck der im Buchstaben erstarrenden Schulwissenschaft und Kirche. In Deutschland predigte nicht lange nach Anfang des 17. Jahrh. ein Apokalyptiker Ezechiel Meth das NT. des heiligen Geistes, ohne Möglichkeit der Sünde für die Wiedergeborenen. Der vertriebene Böhme Paul Felgenhauer, ein Phantast von pantheistisch-kabbalistischer Färbung, warb als im Angesicht der Wiederkunft Christi für seine unsichtbare Kirche der philadelphischen Brüder (bonum nuntium Israeli de Messia 1655; prodromus evangelii aeterni). Vorzüglich fruchtbar an Propheten solcher Art war die Diaspora der böhmischen und mährischen Brüder. Ihr gefeiertster Anwalt, der um das Schulwesen wohlverdiente Bischof Comenius, welcher eine Reihe solcher apokalyptischer Weissagungen gesammelt hat (lux in tenebris 1657 ed. 3. 1665) starb im Glauben an die unmittelbare Nähe des tausendjährigen Reichs. Der Theologe Alsted, † 1638, berechnete den Anfang des tausendjährigen Reiches auf 1694. Als Frankreich durch Aufhebung des Edikts von Nantes die Hugenotten bürgerlich wie kirchlich rechtlos machte, befeuerte der gewaltige Peter Jurieu (Professor zu Sedan, später in Rotterdam) ihren Bekennermut durch chiliastische Ausdeutung der Propheten (l'accomplissement des prophéties 1686). Die Inspirierten der sevennischen Berge nahmen ihre Unglücksweissagungen, Friedensbilder und Konvulsionen mit sich durch einen großen Teil Europas. In den Niederlanden verteidigte der ehemalige Prediger Serarius († vor 1670, assertion du règne de mille ans, de Judaeorum conversione) das Reich Christi gegen gelehrte Angriffe aus dem Buchstaben der Prophetie und Apokalypse. Die Labadisten (Deklarationsschrift 1671) erkannten in der Vollkommenheit ihrer Geisteskirche die verheißungsvollen Anfänge des Friedensreiches Christi, mit dessen nahem Anbruch der Aufbau Jerusalems und die Bekehrung der Welt eintreten werde, während die Phantastereien der feurigen Antoinette Bourignon, welche sich zur Wiederherstellung des Christentums gegen Welt- und Schulbildung berufen fühlte, einen einflußreichen Bewunderer und Förderer an dem talentvollen Peter Poiret (économie divine [1687] 4, 12. 14) fanden. Auch an Breckling † 1711 hatte der Chiliasmus eine Stütze. Von ihm und dem ungarischen Baron von Weltz (um 1650) angeregt war Gichtel († 1710). In England hatte besonders Joseph Mede (clavis apocal. 1627) die Neigung für apokalyptische Zeichendeutung und Rechenkunst geweckt. Auf die independentischen „Heiligen" zur Zeit Cromwells übte der Chiliasmus großen Reiz aus. Die ekstatische Jane Leade († 1704) sammelte für das in der Kürze zu eröffnende Priesterkönigreich Christi, in welchem ihre Gläubigen als Engelsbrüder, im Besitz der aus Gott stammenden magischen Kraft, durch Herstellung aller Dinge in ihre ursprüngliche Vollkommenheit größere Wunder thun würden, als einst die Propheten und Apostel. Die geologische Begründung des Chiliasmus durch die Naturforscher Thomas Burnet (telluris sacra theoria 1680. 89. l. 4 — de statu mortuorum et resurgentium c. 10) und William Whiston († 1752) blieb wirkungslos weniger durch das Mißtrauen gegen ihren religiösen Skeptizismus als durch das Bizarre der behaupteten Erdrevolutionen.

Der lutherischen Kirche, deren Orthodoxie den Chiliasmus abgelehnt hatte (vgl. Johann Gerhard, loci theol. ed. Cotta Tom. XX pag. 95 sq. ed. Preuss, Tom IX, 1875 „Chiliasmus", sowie den Prozeß gegen Seidenbecher † 1663) trat derselbe hauptsächlich durch den deutschen Pietismus näher. Schon die zahlreichen Weigelianer hatten den Ideen ihres Meisters ein bestimmtes chiliastisches Gepräge aufgedrückt. Mehr noch als durch seine Lehre von dem bevorstehenden fünften Weltreich erbitterte der auch von England her angeregte Wilhelm Petersen (Wahrheit des herrlichen Reiches Jesu Christi 1693) durch die Wiederaufnahme der seit alters übel berufenen Schwärmerei von der Wiederbringung aller Dinge (1700 ff., 3 fol.) wie durch die neuen Offenbarungen, deren er sich rühmte. Angeregt vom Spenerschen Pietismus war der deutsch-reformierte Chiliast Horche, † 1729. Spener selbst kam durch seine „Hoffnung künftiger besserer Zeiten" (1693) in den Verdacht eines feinen Chiliasmus, welchen er, ebenso wie Lampe, † 1729, ohne Zweifel nach Apk 20 in den Grundzügen festhielt, während Joachim Lange (apokalyptisches Licht und Recht, 1730, Fol.) ihm einen schärfer apokalyptischen Inhalt gab, nach dem Gesichtspunkt, daß die Perspektive der Apokalypse wesentlich nur in die Zukunft reiche. Durch die Berleburger Bibel und die übersetzten Schriften der Jane Leade wurde der Chiliasmus alsdann seit Anfang des 18. Jahrh. bei den Erweckten Deutschlands in allgemeinern Umlauf

gebracht. Chiliastisch gesinnt war die Eva von Buttlar, † nach 1717. Daut hatte 1711 seine „Geistliche Betrachtungen“ herausgegeben, die voller chiliastischer Ideen sind. Im Jahre 1726 entstand die Ronsdorfer Sekte, eine von Elias Eller gegründete chiliastisch-philadelphische Gesellschaft. Und Sam. König, † 1750, trug von der Kanzel herab wie in Privatkollegien mit Nachdruck seine Ansichten vom tausendjährigen Reiche vor.

3. Den mächtigsten Vorschub leistete dem Chiliasmus in neuerer Zeit der ehrwürdige Prälat Johann Albrecht Bengel, welcher dadurch, daß er die Apokalyptik mehr dem Bekenntnis der Kirche näherte, zugleich die dritte Periode des Chiliasmus eröffnete. Seine „erklärte Offenbarung“ (1740) und 60 Reden fürs Volk (1748), die Frucht eines halben Lebens, machten die Apokalyptik zur Lieblingsstudie der kirchlich gestimmten Frömmigkeit. Wollte auch die Erwartung, daß der Chiliasmus in kurzem Glaubensartikel sein würde, nicht alsbald zur Wahrheit werden, und beruht es auf einem sehr enggefaßten Begriff der Rechtgläubigkeit, wenn Delitzsch (die biblisch-prophetische Theologie 1845, S. 6 f.) die chiliastische Anschauung der Endzeit für die Überzeugung eines jeden gläubigen Christen der Gegenwart erklärt, so verstummte doch der Widerspruch unter dem lauten Beifall derer, welche das neue System als Lichtstrahl besonderer göttlicher Vorsehung begrüßten, verteidigten, popularisierten, weiterbildeten. Selbst Gegner, wie Pfeiffer, welche im Grundriß der apokalyptischen Arithmetik nicht alles feuerfest fanden, billigten die chiliastische Voraussetzung. Der geistvolle Prälat Oetinger in Murrhardt († 1782) brachte sie im Zusammenhang mit seiner theosophischen Lieblingsidee von der Geistleiblichkeit. Minder sinnlich als er und der württembergische Pfarrer Matth. Hahn († 1790) entwickelte sie der unter Bengels Schülern einflußreichste Crusius (hypomnemata ad theol. prophet. I. S. 570 ff.). Der treuherzige Stilling (Siegesgeschichte der christlichen Religion 1799. Nachtrag 1806), auch sonst mit den Zuständen des Jenseits nicht unbekannt, schöpfte aus dem Antichristentum des französischen Jakobinismus und der naturalistischen Aufklärung den Stoff für historiologische Nachbesserung; indes der geniale Lavater (Aussichten in die Ewigkeit, 6. Brief) in die gemeinsame Anschauung sein gläubiges Siegesgefühl und einen größern Reichtum an Poesie hineintrug. Auch bei Heß (Briefe über die Offenbarung Johannis, 1808, 1809, gedruckt 1843) läßt sich die Einwirkung der chiliastischen Grundideen Bengels nicht verkennen. Neuen Zündstoff warfen in die apokalyptische Zeitstimmung die politisch-kirchlichen Erschütterungen seit der französischen Revolution. Oder man befreundete sich mit ihr durch die Liebhaberei für das magnetische Hellsehen und die visionäre Apokalyptik Swedenborgs. Gnostiker wie dieser und zugleich Chiliast war Schönherr († 1826). Die Hauptlager des neueren Chiliasmus wurden England, Amerika, Deutschland. In England entstand zwischen 1820 und 1830 die chiliastische Sekte der Darbysten. Von dort aus etablierten seit 1832 auch die Irvingianer ihre apostolische Kirche mit dem Feldgeschrei, daß das Reich der Herrlichkeit nahe sei. In dem Salzseethal von Deseret in Nordkalifornien legten die Heiligen der letzten Tage oder die Mormonen (seit 1827) den Grund zu dem neuen Zion, von wo die Wiederverklärung der Natur zur verlorenen Paradiesesunschuld erfolgen soll. Die vom Amerikaner Miller gegründete chiliastische Sekte der Adventisten erwartete den Tag des Herrn für das Jahr 1847. Andere Auserwählte pilgerten, wie schon der württembergische Pfarrer Friedrich anriet (1800), nach dem gelobten Land, um bei der Eröffnung des Reichs sogleich zur Hand zu sein, so die grusinischen Separatisten, bestehend aus württembergischen Ansiedlern der russischen Provinz Grusien 1843, der Gründer der amenischen Gemeinde und böhmische Judenchrist Israel Pick 1859, Christoph Hoffmann und die von ihm gegründeten deutschen Tempelgemeinden 1868. Auch die vom Pfarrer Clöter angeregten baierischen Chiliasten und seine 1878 gegründete deutsche Auszugsgemeinde sind hier zu nennen. In Deutschland rüstete sich der Chiliasmus aber auch mit allen Bildungsmitteln der nach Vertiefung ringenden Schriftforschung und Spekulation. Die Schule Bengels (Leutwein, Rühle von Lilienstern, Sander) fuhr fort, vor und nach ihrem großen Entscheidungsjahr aus den Zeichen der Zeit die Zukunft des Herrn zu deuten. In Württemberg, besonders im Kornthal, im Wupperthal u. a. wurde das tausendjährige Reich zeitweise zu einem Grundartikel des Christentums, welchen man fleißigst in Schriften, Pfarrkreisen, auf Kanzeln oder in Konventikeln abhandelte. Bei Rothe (theol. Ethik, 2. Aufl. III. S. 189 ff.) bildet der Chiliasmus ein organisches Endglied im System seiner an Oetinger sich anschließenden Theosophie. Mehr auf exegetischem Grunde, vornehmlich auf dem Gegensatz zu dem „Spiritualismus“ der modernen Schriftauslegung ruht er bei v. Hofmann (Weissagung und Erfüllung II. S. 372 f.), Delitzsch (die biblisch-prophetische Theologie S. 6 ff.), Kurtz (Lehrbuch der

heiligen Geschichte, 5. Auflage, S. 293 ff.), Hebart (die zweite sichtbare Zukunft Christi 1850. S. 164 ff.), Joh. Tob. Beck (Vorlesungen über christliche Glaubenslehre, 2. Teil. 1887. S. 721), Auberlen (der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis, 2. Aufl. 1857. S. 372 ff.), Löhe (Predigt über Phil 3, 7—11) und Volck (der Chiliasmus, Dorpat 1869), wogegen bei andern sich dogmatische und exegetische Gründe vielleicht das Gleichgewicht halten. Es gilt dies von Thiersch (Vorlesungen über Katholizismus und Protestantismus, 2. Aufl. I. S. 192 f.), K. J. Nitzsch (System der christlichen Lehre, 6. Aufl., S. 409 f.), Peter Lange (positive Dogmatik 1851, S. 1271 ff.) und Ebrard (christliche Dogmatik II. S. 738 ff.). Unter den neuesten Theologen lehnen je nach ihrer verschiedenen Stellung zum Schriftprinzip, speziell zur Offenbarung Johannis, die einen dies eschatologische Lehrstück gänzlich ab, während die anderen wenigstens auf einen verfeinerten Chiliasmus nicht verzichten wollen (vgl. Zöckler in seinem „Handbuch“ 3. Aufl. 3. Bd 1890. S. 195 f.). Und so wird es wohl noch lange bleiben.

B. Lehren. I. Zeit und Dauer des tausendjährigen Reiches. So alt als der Chiliasmus, sind die Versuche, Zeit und Dauer seines Reiches festzustellen. Ebenso mächtig als gemeine Neugier, trieb dazu Glaube und Frömmigkeit, im besonderen das Streben, über die Verzögerungen der gehofften Wiederkunft Christi hinwegzutrösten. Fehlgeschlagene Erwartungen reizten nur zu gesteigerter Zuversicht. Wenn Apokalyptiker, wie Dolcino (1303, 1304) und Whiston (1715, 1766), harmlos für den Tag des Herrn, dessen Erfüllung säumte, neue Termine festsetzten, so kam selbst dem besonnenern Bengel kein Zweifel, daß, möchten auch in seinem apokalyptischen Gebäude einzelne Fensterscheiben springen und das System sich durch das resultatlose Vorübergehen des angenommenen Entscheidungsjahres in einem Hauptpunkt als irrig erweisen, doch den Berechnungen zuletzt noch durch die Geschichte der Stempel der Wahrheit aufgedrückt werden würde. So reiht sich von Hippolytus bis auf die Gegenwart Glied an Glied die Kette der apokalyptischen Wahrscheinlichkeitsrechnungen. Seit der Reformation brachte man sie auf die Kanzel. Im 18. Jahrhundert entstanden die kühnen Systeme apokalyptischer Chronologie, deren durch Scharfsinn wie gläubiges Vertrauen bedeutendstes das von Bengel ist. Da aber überall beim Mangel fester Ausgangs- und Haltpunkte das meiste auf das Glück der Divination und Kombination ankam, konnte nicht fehlen, daß diese Systeme in Ziffern wie Sachen weit auseinander gingen. „Je nachdem man das Ende der Welt früher oder später wünschte, mußten sich die Zahlen so oder anders fügen. Man stempelte in der Apokalypse Tage zu Jahren, unterschied bürgerliche und prophetische Zeitmaße.“ Nicht minder willkürlich war der Ausgangspunkt. Neben dem Buch Daniel und der Apokalypse, welche als chronologische Hauptregulatoren dienten, wurde das hohe Lied, die jüdische Buchstabenrechnung, die Astronomie, Naturphänomene u. a. in den apokalyptischen Schmelztiegel gebracht. Die gewöhnlichste Annahme der Kirchenväter war, daß die Zukunft des Herrn mit dem Schluß des sechsten Weltjahrtausends bevorstehe. Konkreter bestimmten Ungenannte bei Philastrius (haeres. 106) nach Analogie der Tage des Jahres und nach Jes 61, 2 als Eintrittszeit das Jahr 365 nach Chr., Hippolytus das Jahr 500, Jurieu das Jahr 1785, Bengel das Jahr 1836, Stilling in späteren Schriften das Jahr 1816, Sander das Jahr 1847, die „sechs Perioden der christlichen Kirche (1851)“ den Zeitraum 1879 bis 1887.

Mehr Übereinstimmung herrschte über die Dauer, für welche die Apokalypse (20, 4. 6 f.) die exakte Formel, das Sechstagewerk der Schöpfung, verglichen mit Ps 90, 4; 2 Petr. 3, 8, die prophetische Symbolik bot. Ebenso also wie sich nach den Tagen der Schöpfung die Zahl der Jahrtausende des Weltbestandes berechnete, so gab der Sabbat, an welchem Gott zu schaffen aufhörte, das Vorbild für den großen Weltsabbat des tausendjährigen Reiches. Auch bei neueren (z. B. Poiret, Stilling) kehrt diese von den Kirchenvätern seit Barnabas einstimmig festgehaltene Berechnung wieder. Victorinus verband mit ihr den Beweis aus der Vollkommenheit der Siebenzahl. Sehr in rabbinischem Geschmack ist die Kombination der Schriftstellen Jes 65, 22 mit 1 Mose 2, 17; 5, 5; Ps 90, 4 bei Justinus. Nach v. Hofmann ist das achte Jahrtausend der Tag des Herrn, bei dessen Beginn die Gemeinde auferstand. Nur das Evangelium des Nikodemus (c. 19) verringerte die Zeitdauer auf 500 Jahre. Und Bengel unterschied durch exegetisches Mißverständnis zwei sich einander folgende Jahrtausende, das Reich der Gläubigen auf Erden (nach Apk 20, 1—3) und das Reich der Märtyrer im Himmel (20, 4—6): ein Irrtum, von welchem wenigstens ein Teil seiner Schule sich lossagte. Nachdem zunächst Oetinger wieder beide Jahrtausende teilweise hatte chronologisch durcheinander laufen lassen, gab Stilling, welcher sich zu der alten Weltzeitrechnung von

7 Jahrtausenden zurückwandte, die ganze Unterscheidung auf. Es spricht für die Besonnenheit des neuern Chiliasmus, daß er, die tausend Jahre der Apokalypse als prophetisch-symbolische Zahl auffassend, über die Dauer des Reichs der Herrlichkeit überhaupt nichts näheres festsetzen will (Rothe, Ebrard, Pet. Lange).

II. Schauplatz und Reichsgenossen. Da die Apokalypse in der Hauptstelle 20, 4 ff. über den Schauplatz des tausendjährigen Reichs keine nähere Angabe hat, so konnte, wo man die Parallele 5, 10 außer Acht ließ, die Wahl zwischen Himmel und Erde freigestellt erscheinen. Es erklärt sich aus dem Bestreben, das sachlich Unvereinbare auch äußerlich möglichst getrennt zu halten, wenn schon Piscator (Prof. in Herborn, † 1626. comment. in apocal. 20) ein doppeltes parallel laufendes Jahrtausend der Herrlichkeit annahm und hiernach Petersen, Joachim Lange, Hebart das Reich der ersterstandenen Märtyrer im Himmel, Auberlen die verklärte Gemeinde der seit der ersten Erscheinung Christi aus Juden und Heiden gesammelten, bei der Wiederkunft mit Christus in den Himmel zurückgegangenen Gläubigen (das obere Jerusalem) unter dem unmittelbaren Regiment desselben unsichtbar, aber mit sichtbaren Erfolgen herabwirkend dachten auf die untere Kirche der zum Herrn Bekehrten (das irdische Jerusalem). Allein mehr im Einklang mit der Grundidee des Chiliasmus hielt sich die überwiegende Mehrheit der Chiliasten überzeugt, daß als alleiniger Schauplatz des Reiches Christi die Erde zu denken sei, und ebenso naturgemäß ergab sich da, wo nicht sektiererische Beschränktheit den partikularen Ursprungsort, wie die Montanisten ihr Pepuza, die Irvingianer ihre sieben Gemeinden, die Mormonen ihr Salzseethal, zum Zion des neuen Weltreichs stempelten, als Centralstätte dieses Reichs das wiederaufgebaute, erweiterte und verschönerte Jerusalem, für welches das Jerusalem droben, unser aller Mutter (Ga 4, 26), nach Irenäus das Urbild ist. Oder das himmlische Jerusalem, strahlend in Gold und Edelgestein, senkt sich unmittelbar auf die Erde herab. Der Geist hat durch die Montanisten bezeugt, daß jener Herabkunft ein Bild vorhergehen werde. Dieses Bild erschien in der Zeit des Partherkrieges. Vierzig Tage lang hat Judäa in den Morgenstunden die Himmelsstadt mit Mauern und Zubehör aus den Wolken herabhangen sehen, zum Zeichen, daß Christi Tag nicht mehr fern sein könne (Tertullian).

Im engsten Zusammenhang mit diesem Vorstellungskreise stand die Frage nach den Erwählten des Reichs. Es war eine exegetisch zu ängstliche Vorsicht, wenn man sie nach Apk 20, 4 auf die Zahl der um des Wortes Gottes willen als Märtyrer Gefallenen und in der letzten Verfolgung Treugebliebenen beschränkte; und ein bloßer Ausfluß des Sektengeistes, wenn kleinere kirchliche Parteien alle, welche nicht ihrer Genossenschaft angehören, von der Teilnahme ausschlossen, wie die Irvingianer stündlich (nach 1 Th 4, 17) ihrer Entrückung dem Herrn entgegen in die Wolken harren, weil nur sie die Erben und Baugehilfen des Reiches Christi sind. Weit universalistischer hat von Haus aus der kirchliche Chiliasmus die Reichsgrenzen gesteckt. Alle gläubigen Christen samt den Frommen des Alten Testaments sind nach den Kirchenvätern (z. B. Justin, Irenäus) seine Bürger. In ihren Chor versetzt Poiret sogar alle, welche jemals um des Wortes Gottes willen gelitten haben, mit Einschluß der vom Logos erleuchteten Heiden (z. B. Sokrates), nur mit dem Unterschied, daß die Rolle des Herrschens allein den völlig Wiedergeborenen, den übrigen bloß das Los seliger Unterhanen zufällt. Fast durchgehends wurden den Auferweckten noch die lebend Verwandelten beigesellt (1 Th 4, 17). Und wo man ausschließlich den Märtyrern das Vorrecht der ersten Auferstehung und Gemeinschaft mit dem Herrn im Himmel zusprach, sollte das Teil der noch auf Erden streitenden Kirche wenigstens ein Blütealter glorreicher Erquickung und Vollendung sein (Piscator, Bengel, Crusius, Kurtz). Andererseits kleidete sich dieser chiliastische Heilsuniversalismus mitunter in eine Gestalt, daß er, durch buchstäbliche Ausdeutung der noch unerfüllten Weissagungen über Israel (besonders Ez Kap. 37 ff.), fast in Verleugnung der Absolutheit des Christentums umschlägt. Nicht bloß die Ebioniten und Apollinaris (von welchem dies indes Epiphanius unglaublich findet), sondern noch neuerlich Serarius, Oetinger, Heß haben die Wiederherstellung Israels bis auf die Erneuerung des levitischen Kultus als „symbolische Rückerinnerung" an das durch Christus erworbene Heil in Aussicht gestellt. Crusius erblickt in dem Volk der Juden nicht allein den Grund, sondern ebensosehr den Körper und die Krone der göttlichen Heilsgeschichte. Daß das bekehrte und nach Kanaan zurückgeführte Israel als das von Zion aus herrschende Gottesvolk an der Spitze der Menschheit und so als der Kern und Mittelpunkt des Reiches Christi inmitten des verklärten Naturlebens noch eine Periode des höchsten, in der alttestamentlichen Heilsgeschichte vorgebildeten Glanzes

zu erwarten habe, ist eine sehr verbreitete Ansicht (auch bei v. Hofmann, Auberlen, Volck). Nach Jurieu sind die Juden das herrlichste Volk des Erdbodens, welches den andern Völkern ihre Lehrer setzt; nach Oetinger ein Volk eitel Fürsten (Ps 45, 17), welchem die Heidenchristen zu dienen haben. Ebrard begründet die Wiederaufrichtung des Reiches Israel aus AG 1, 6 f. 3, 20 f. Rö 11, 29.

III. Beschaffenheit. Die Vorstellungen des Chiliasmus vom Wesen des tausendjährigen Reichs ruhen durchweg auf der Grundanschauung, daß es, wenn nicht schon die Vollendung, doch die „faktische Prophetie" der Vollendung sei. Es ist ein sinniger Gedanke, welchen zuerst Irenäus ausspricht, daß die Verklärten im heiligenden Umgang mit dem Herrn heranreifen sollten zur Unsterblichkeit und Fähigkeit Gott anzuschauen. In mancherlei Tönen klingt diese Idee eines Übergangszustandes bei den späteren Chiliasten nach, bei den einen mehr theologisch als Erwartung religiös-sittlicher Verähnlichung mit Gott, bei andern mehr theosophisch als Vergeistigung der Natur. Ja so sehr ist diese Idee bei allen Edlergestimmten die Hauptsache, daß Burnet neben dem successiven Ausreifen der Seele für den Himmel sogar an eine Perfektibilität des geoffenbarten Christentums durch Rückkehr in den Urquell der Naturreligion glaubt. In allen Fällen ist es die persönliche Gemeinschaft mit dem Herrn, woraus man die Gewißheit dieser Vollendung schöpft. Die persönliche Gegenwart des Erlösers inmitten der um ihn versammelten Gemeinde ist deshalb eine der Grundvorstellungen des Chiliasmus, welche sich freilich sehr mannigfaltig gestaltet je nach der Modalität des Reiches selbst. Die geläufigste Vorstellung war, daß, ähnlich wie in den Tagen seines Fleisches, der Herr unmittelbar und unausgesetzt unter den Seinen wohnen werde (Poiret). Wo man ein doppeltes und parallel laufendes Reich der Herrlichkeit unterschied, mußte, da Christus nicht in beiden auf gleich unmittelbare Weise gegenwärtig sein konnte, zu der Auskunft gegriffen werden, daß man ihn, nachdem er in sichtbarer Erscheinung sein Reich auf Erden errichtet, samt den Heiligen in das obere Jerusalem zurückkehren ließ, sei es, daß er von hier aus sich den Gläubigen, wie einst in den Tagen zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt, in jeweiligen leibhaften Erscheinungen offenbart (Petersen), oder neben dem sichtbaren Zeichen seiner Majestät auf Zion durch einen Davididen als Stellvertreter regiert (Oetinger). Nach Burnet thront er, ähnlich wie im Allerheiligsten die Schechina, in der Lichtgestalt seines verklärten Leibes auf dem vom Himmel herabgelassenen Stuhl. In sichtbarer Gestalt läßt auch Rothe den Herrn zur Vollendung des Reiches Gottes auf Erden erscheinen. Allein da dieses Reich als Reich reiner Geister eines materiellen Offenbarungsmittels nicht mehr bedarf, so thut sich vom Erlöser und den ihn begleitenden Vollendeten alles wieder ab, was Sinnliches an ihrem Wiedererscheinen war. Und es bleibt bloß ihre rein geistige absolute Gegenwart auf Erden zurück. Nur den wenigsten unter den Chiliasten schien die Verherrlichung der Kirche möglich auch ohne sichtbare Wiederkunft des Herrn, welche erst am Schluß des irdischen Weltäon eintritt, doch so, daß die Kirche schon jetzt wenigstens die geistigen Einflüsse der Himmelsgemeinde erfährt (Kurtz).

Beim nähern Eingehen auf die Beschaffenheit des Weltzustandes im tausendjährigen Reich sieht man überall die Wahrnehmung bestätigt, daß die Bilder des Jenseits meist Reflexe des irdischen Lebensideals sind. Durch alle Stufen denkbarer Genüsse vom Sinnenrausch bis zum reinen Gottanschauen steigt die Erwartung auf, und oft liegen in demselben Bilde die entgegengesetztesten Ansprüche nebeneinander. Allerdings der rohe Judaismus eines Cerinth, welcher sich nach Apk 19, 7 ff. die Wonne eines täglich erneuten Hochzeitsmahls versprach; der Ebioniten, welche ihren Gläubigen nächst den Freuden einer mit den leckersten Speisen besetzten Tafel und Krösusschätzen von Gold oder Edelsteinen die Herrschaft über die zu Sklaven bestimmten Heiden in Aussicht stellten; der Sibyllinen, welche buchstäblich die Quellen von Milch, Honig und Wein überfließen ließen: konnte nur in Schwärmern, wie Felgenhauer, Wiederhall finden. Aber auch höher gestimmte Naturen trugen sich, aus Scheu vor dem Spiritualismus der Gnosis, wenigstens mit Träumen einer monströsen Naturfruchtbarkeit (Irenäus) und Nachkommenschaft (Kommodian, Lactantius), deren Unvereinbarkeit mit dem Begriff eines verklärten Leibes nur scheinbar gemildert wurde durch die subtilern Bestimmungen Petersens, daß die Verklärten Engelsbrot genießen, und Poirets, daß ihre Fortpflanzung hermaphroditisch durch die Kraft der Liebe Gottes geschehen werde. Erst der neuere Chiliasmus hat vollen Ernst mit dem Begriff des Verklärtseins gemacht. Nach Rothe ist die materielle Naturordnung in der das Reich Christi bildenden Menschheit so völlig aufgehoben, daß ebensowenig mehr eine geschlechtliche Zeugung als der

sinnliche Assimilationsprozeß statthat. Ähnlich Burnet, Lavater, Ebrard. Wo man das tausendjährige Reich am idealsten faßte, waren Abthun des Götzendienstes, Einheit und Geistigkeit der Gottesverehrung, bildlose Erkenntnis der Wahrheit, Anschauen der Gottheit in ihrer Wesenheit die beliebtesten Attribute, wozu als entsprechendes Naturidyll die Freiheit von allen Übeln, zumal von Armut und Krankheit, unsterbliches oder doch langes Leben trat. Daß dieser Vollendungszustand vorzugsweise ein Zustand der Ruhe und des Friedens sein werde, lag schon im Bilde des Weltsabbats angedeutet. Sein Grundcharakter ist nach Pet. Lange, analog dem verklärten Leben Christi, ein geistleiblicher, d. h. ein festliches Wirken in ewiger Ruhe. Die völlige Wiedergeburt der Kirche beginnt nach den „sechs Perioden“ mit dem Aufhören der Politik als des steten Zunders der Kriege, der Völkerentzweiung und des Menschenhasses. Aber diese Sabbatsruhe des Volkes Gottes soll keineswegs als dumpfe Resignation eines schlechthin auf sich bezogenen Schattenlebens gedacht werden. Nicht um Verlängerung der Zeitlichkeit soll der Christ nach Tertullian (de orat. c. 5) bitten, sondern um Beschleunigung des Weltendes; denn besser sei früher zu herrschen als zu dienen. Herrschaft in der ganzen Unbestimmtheit dieses Wortes ist ein Grundzug im Hoffnungsbild des Chiliasmus. Durch Weltentsagung hatte sich das Christentum den Beruf zur Weltverklärung erkämpft. Im „Chiliasmus wird sich das christliche Prinzip dieses Berufes zur Weltherrschaft zuerst konkreter bewußt“. Ein anderer sehr allgemeiner Gedanke ist, daß die verherrlichte Reichsgemeinde als Kirche das Missionsamt an Juden und Heiden zu üben (Lavater, Erbrard), namentlich als israelitische Missionskirche die übrige Menschheit zu Christus zu führen habe (Auberlen), während nach andern (Pet. Lange) dieses Missionswerk samt den mit ihm verbundenen Neubildungen und Unionen des kirchlichen Lebens vielmehr in die Vorbereitungsepoche für das tausendjährige Reich fällt. Wo ferner, wie bei Bengel, der Zustand des ersten Jahrhunderts überhaupt nur als geläuterter und potenzierter Abdruck des Irdischen, ohne Teilnahme Auferstandener, deren Auferweckung erst der Zukunft des zweiten Milleniums angehört, betrachtet wurde, konnte es selbst an den gewöhnlichen Berufsgeschäften nicht fehlen. Es wird auch in dieser Blütezeit noch Obrigkeiten geben; es wird der Ehestand, Feldbau und andere rechtmäßige Arbeit fortbestehen. Nur was sündhaft und eitel ist am irdischen Tagewerk, wird wegfallen und an die Stelle selbstsüchtiger Besonderung tritt Gleichheit und Gemeinschaft der Güter (Oetinger). So lange der Mensch in den gewohnten Formen denkt, wird, was im besondern Sinn der Stolz und die Freude seines Lebens war, unbewußt sich auch auf die güldne Zeit übertragen. Kein Wunder daher, daß Oetinger im Reich der Herrlichkeit auch seine theosophisch-alchymistischen Liebhabereien nicht missen wollte. Nach Lavater wird dort die Wundergabe, die Inspiration und Theophanie gemeiner als in den Tagen des A. und NT. sein. Den Camisarden in ihrem Verzweiflungskampf für religiöse Freiheit stellte sich das Glück der chiliastischen Zeit vorzugsweise als Sieg des Protestantismus über das Papsttum und Allgemeinheit der Weissagungsgabe dar. Aus derselben Hoffnung auf die nahe Herrschaft der reinen Lehre ohne Häresie und Glaubensstreit schöpfte Jurieu den Feuermut, welcher titanisch seine Blitze gegen Babel und Ketzer warf. Endlich als folgerechte Entwickelung der spekulativen Voraussetzungen ergab sich für Rothe die Aufgabe des tausendjährigen Reichs, daß es vorbereitend die Ausscheidung aller für die Erlösung beharrlich unempfänglichen Individuen aus dem Königreiche Christi und von der Erde überhaupt, schließlich die Wiederauflösung der äußeren materiellen Natur in ihre Elemente zu bewirken habe.

Eine Hauptschwierigkeit mußte bei dem Charakter der Jenseitigkeit, welchen der Chiliasmus auch in seinen nüchternsten Gestaltungen trägt, über die Frage entstehn, ob wie der Tod, so bereits auch die Sünde in den Sieg verschlungen sei. In den Bildern vom goldenen Weltalter lag die Richtung hierauf. Das Gebundensein des Satans (Apk 20, 2 f.) hob wenigstens die Möglichkeit des Versuchtwerdens von außen auf. Wirklich soll nach den alten Vätern (Barnabas und Lactantius) die verherrlichte Erde frei sein von allem Bösen. Jurieu redet von einer nie gesehenen Geistesfülle und Heiligkeit, Burnet von lauterer Wahrheit und Tugend, Bengel von einem heitern, einträchtigen, heiligen Dienst des Volkes Gottes, Kurtz läßt die niedrigsten wie die höchsten Beziehungen des Lebens im Herrn geheiligt sein. Allein so verheißungsvoll diese Zukunftsbilder lauten, doch gab man der Idee vollkommener Sündfreiheit nur da Raum, wo entweder das Moment der Vollendungsbestimmung von vorn herein außer Anrechnung blieb, oder sektiererische Schwärmerei die Sündlosigkeit ihrer Wiedergeborenen

als Axiom festhielt. Vielmehr unterscheidet das Wesen des chiliastischen Übergangszustandes gerade dadurch sich von dem der himmlischen Herrlichkeit, daß durch ihn sich noch immer der rote Faden der Sünde hindurchzieht. Ohne Zweifel wird die Zahl der Gottlosen bei weitem durch die der Heiligen überboten werden (Jurieu), die Macht des Bösen ist zurückgedrängt und unschädlich (Kurtz, Pet. Lange), mit den niedern Formen der Versuchung hat es ein Ende. Aber der Kampf mit der Sünde selbst dauert fort und die Tiefe der neu auftretenden, verfeinerten Versuchungen wird sich steigern mit dem Maß der ausgegossenen Geistesgaben (Bengel, Oetinger, Kurtz).

Eben in dieser Mischgestalt des ethischen Lebens bewährt sich die notwendige Korrespondenz mit der Beschaffenheit des Naturlebens. Auch die Natur zwar trägt nach wie vor das Gewand der Verweslichkeit, da, wie die Schrift lehrt (2 Pt 3, 7; Apk 21, 1) der neue Himmel und die neue Erde erst dem Vollendungszustand des Jenseits angehört. Aber der Verklärungszustand der Auferstandenen fordert mindestens die Anfänge ihrer Verjüngung. Nach Peter Lange beginnt jetzt die Verwandlung der Erde in ihrer ganzen kosmischen Lebenssphäre, durch welche sich die Fülle ihres Reichtums und ihrer Heilskraft vollständig erschließt. Eine alle Vorstellung übersteigende Fruchtbarkeit, Schönheit und Helligkeit, wechsellose Frühlingsmilde, allgemeiner Friede der Tierwelt: das sind die Vorzüge, in welchen die Natur während der Dauer dieser Übergangszeit nach der Ansicht der meisten Chiliasten strahlt. Irenäus äußert hierbei den Gedanken, daß die Verklärung durch Herstellung in den Urstand des Paradieses geschehen würde. Als Mittel nennt Burnet einen Weltbrand (2 Th 1, 7f.; 2 Pt 3, 10). Und das fortdauernd alles Verwesliche verzehrende Licht strömt nach Poiret aus dem anbetungswürdigen Lichtleib der göttlichen Majestät und der Heiligen, während die Sonne ihre Stelle am Firmament nicht mehr als Leuchte, sondern als Putzstück hat.

Semisch † (Bratke).

China s. Missionen.

Chinn s. Saturn.

Chiviter s. Kanaaniter.

Chlodwich, Chlodovech s. Franken.

Chor s. Kirchenbau.

Choral s. Kirchengesang und Kirchenmusik.

Chorbischof s. Landbischof.

Choreuten s. Messalianer.

Chorgerichte. Quellen: Die Akten des Bernischen Staatsarchivs. Dazu ferner: Frickert, Die Kirchengebräuche im Kt. Bern, Aarau 1846; Hundeshagen, Die Konflikte in der Bern. Landeskirche (in Trechsels Beiträgen 1841. 42); v. Stürler, Urkunden d. Kirchenreform im Kanton Bern (Archiv des hist. Vereins von Bern 1862). Die Biographien Bercht. Hallers, von Kirchhofer und von Pestalozzi.

Chorgerichte nannte man die im reformierten Kanton Bern mit der Ehegerichtsbarkeit und Handhabung der Kirchenzucht betrauten Behörden. Schon fünfzig Jahre vor der Reformation (c. 1470) hatte der Rat der Stadt Bern, als Beherrscher eines ansehnlichen Gebietes, in sehr ernsthafter Weise versucht, die von der Kirche vernachlässigte Sittenzucht selbst in die Hand zu nehmen und durch seine Mandate und Verordnungen den moralischen Stand der Unterthanen zu heben (Vgl. darüber des Verfassers: Vorreformation in Bern, im Jahrb. für Schweizer Geschichte, Bd IX). Die Reformation trug denn auch, als Fortsetzung dieser Bemühungen, einen viel weniger auf Erneuerung der Lehre, als vielmehr auf Reinigung des sittlichen Lebens gerichteten Charakter, wie das Wort „Reformation" noch im Jahr 1541 (Sammlung der Eidg. Abschiede, Bd IV 1d S. 39) geradezu den Sinn des Reislauf- und Pensionen-Verbotes und des Einschreitens gegen die Laster des Volkslebens hatte. Nach dem durch die Disputation von 1528 herbeigeführten Entscheid und dem Erlaß des ersten Reformations-Mandats, welches die Grundlinien der gereinigten Kirche zeichnete, war es daher eines der ersten Anliegen der Berner Regierung, die aufgehobenen bischöflichen Gerichte durch eine neue Behörde

zu ersetzen, welche als ein Teil der Staatsgewalt dastehen, aber vom kirchlichen Standpunkte aus ihre Aufgabe erfüllen sollte. Am 29. Mai 1528 wurde das Chorgericht eingesetzt, das aus sechs Mitgliedern bestand, zwei aus dem Kleinen Rate, zwei aus dem Großen Rate (den „Burgern") und zwei Prädikanten; als Sitzungssaal wurde ein Raum im Gebäude des ehemaligen Chorherrenstifts angewiesen, und wahrscheinlich stammt daher der Name des Kollegiums. Zu den ersten Mitgliedern gehörte neben den Predigern Berchthold Haller und Kaspar Megander (Großmann) der wohl bekannte Dichter und Maler Niklaus Manuel, während der Humanist Heinrich Lupulus, der gewesene Lehrer Zwinglis und spätere Chorherr, jetzt als „Chorschreiber" angestellt wurde (5. Juni 1528). Am 11. September erhielt die von Haller und Megander abgefaßte Ehesatzung, welche hinfort dem Gericht als Norm zu dienen bestimmt war, die vorläufige obrigkeitliche Genehmigung. Nach einer Erläuterung vom 7. November 1530 sollte das Chorgericht urteilen über alle diejenigen Vergehen, welche man zwar als Uebertretungen der Gebote Gottes betrachtete, aber doch nicht füglich als Verletzungen der Staatsgesetze verfolgen konnte; es werden genannt: Schwelgerei, Wucher und Trunksucht, Ehestreit und Unzucht, Impietät, sodann Unglaube, Aberglaube, Zauberei, Gotteslästerung und Spiel; denn alles Spiel um Geld war, als eines christlichen Volkes unwürdig, verboten. Im Anfang war den Chorrichtern auch die Bereinigung der auf die Jahrzeitstiftungen bezüglichen Ansprachen zugewiesen und sogar die Prüfung der geistlichen Kandidaten. Die ursprüglich vorgesehene Appellation an die Räte fiel schon im Januar 1529 dahin: es soll „bi dem, wie die Chorrichter erkannt, bleiben", dagegen urteilt das Gericht, wie im Dezember 1529 ausdrücklich gesagt ist, „unter Vorbehalt neues Rechts vor die Burger", d. h. es muß sich begnügen mit der Anwendung der bestehenden Vorschriften, ohne selbst allgemein verbindliche Gebote zu erlassen. Am 8. März 1529 erließen nun „Räte und Burger" die erste „Ordnung und Satzung der Eegerichte, Straff des Eebruchs und Hury", offenbar mit Zugrundelegung und oft mit wörtlicher Benützung derjenigen von Zürich vom Jahre 1525 (Zwinglis Werke Bd II, 2. S. 356 ff.; Richter, Kirchenordnungen S. 21 ff.). Sie beginnt mit agendarischen Vorschriften über Taufe, Abendmahl und Eheeinsegnung, und geht sodann über zur Organisation des Chorgerichts auf der bereits vorhandenen Grundlage. Die beiden Ratsglieder sollten im Vorsitz wechseln und das Siegel führen. Es folgen Satzungen über Eheschließung und Ehescheidung, Kupplerei und Hurerei. Die Strafen bestanden in der Verstoßung von Ehren und Ämtern, Gefangenschaft und Landesverweisung, nur selten in Geldstrafen, die erst später überhand nahmen. Daß diese Ehegerichtssatzung nun sofort (20. Nov. 1530) in 500 Exemplaren zu drucken befohlen wurde, läßt darauf schließen, daß wohl schon damals auch in Landgemeinden solche Chorgerichte angeordnet worden sind. Sie bestanden hier aus wenigstens zwei frommen, redlichen Männern, welche mit dem Pfarrer und unter Mitwirkung des Landvogtes, der in der Regel den Vorsitz führte, allfällige sittliche Vergehungen zu untersuchen und zu strafen hatten. Das Chorgericht der Stadt wurde nunmehr diesen Land-Chorgerichten gegenüber als obere Instanz betrachtet. Die Chorgerichte hatten von Anfang an mit Schwierigkeiten und Hindernissen zu kämpfen. Ihre Strenge gab vielfachen Anstoß. Unter dem Eindruck der Niederlage bei Kappel verlangten die Ausgeschossenen der Landschaft, die ihre Beschwerden anbrachten (4. Dez. 1531), unter anderem auch, daß die Chorgerichte wieder abgeschafft, oder doch die Prediger daraus entfernt werden sollten. Die Regierung verhieß im sog. Kappeler-Briefe, um die Aufregung zu beschwichtigen, größere Milde und Nachsicht zu üben, hielt jedoch das Institut selbst aufrecht (vgl. Tillier, Geschichte d. Freistaates Bern, III, S. 310 ff.). In dem Erlaß des „Großen Synodus" vom Januar 1532 ist von der Thätigkeit der Chorgerichte die Rede, und am 8. April wurden die Mitglieder von neuem beeidigt, wobei für die Prediger bei Beratung über „ußerliche Händel", eine teilweise Entlastung eintrat. Allein bald (26. Oktober 1536) zeigte es sich, daß man ihre Mitwirkung nicht entbehren konnte, da es sich doch allermeist um Geschäfte handelte, über welche nur dem Geistlichen ein richtiges Urteil aus der heiligen Schrift zugetraut wurde. Schon im September 1533 war man übrigens genötigt, wieder mit schärferen Strafen, namentlich wegen Ehebruchs, einzuschreiten. Besondere Wichtigkeit erhielt die Einrichtung der Chorgerichte, als Bern im Jahre 1536 das bisher Savoiische Waadtland eroberte und nun auch hier die Reformation nach Bernischem Zuschnitte einführte. Die Chorgerichte wurden hier nicht sofort eingesetzt, wohl deshalb nicht, weil das kirchliche Leben noch zu unentwickelt war. Nur Lausanne und einige andere Städte hatten bereits ähnliche Einrichtungen unter der Bezeichnung „Consistoires".

Aber in kurzem stellte sich die Notwendigkeit heraus, der argen Sittenlosigkeit entgegenzutreten. Das einzige richtige Mittel erblickte die Mehrzahl der waadtländer Geistlichkeit, Viret und Beza voran, teils in der Befugnis, auch die Erwachsenen und Hausväter insbesondere zu prüfen und zu unterrichten, teils in der Einführung eigentlicher Kirchenzucht nach calvinisch-genferischem Vorbilde, bis zum Ausschluß vom Abendmahle für die Unverbesserlichen und Ungläubigen, mit klarer und scharfer Scheidung von der bürgerlichen Straf- und Rechtspflege. Allein diese Forderung stand im Widerspruche mit den zwinglischen Anschauungen vom Kirchenregiment und den spezifisch-bernischen Begriffen von strenger Staatseinheit mit Einschluß der Kirche; zudem herrschte sowohl gegen Calvin selbst als gegen jeden Schein hierarchischer Tendenzen ein unverhohlenes Mißtrauen. Von Exkommunikation vollends wollte man in Bern nie etwas wissen; man hielt sich an die Erklärung des „Synodus", die bestimmt ausgesprochen hatte: „Darum wir uns des Chorgerichts begnügen lassen, so fern Flyß ankehrt wird, und wollend nit bald jemant wyter zu bannen fürnemen." Man glaubte demnach allen billigen Forderungen gerecht zu werden, wenn man fleißigere Abhaltung des Chorgerichts zu Lausanne und größern Ernst in Ermahnung und Strafe einschärfte und überdies auf Virets persönliche Vorstellungen die Einsetzung von Chorgerichten in allen Kirchspielen des neuen Gebietes anbefahl. Die Exkommunikation betreffend, hieß es in der bezüglichen Antwort, erwarte man noch deutlichere Vorschläge, wie dieselbe auf Grund der Bernischen Reformation zu verstehen und zu üben sei. Die übrigen Begehren wurden abgewiesen, nur die, welche nicht einmal das Vaterunser und den Glauben wüßten oder offenbar falscher und verworfener Lehre anhingen, seien dem Amtmann (Landvogt) anzuzeigen. Die Antwort der Geistlichen bestand in einem ausführlichen Entwurfe zu einer Disziplinar-Ordnung nach calvinischen Grundsätzen, worin der durchgreifende Unterschied zwischen bürgerlicher und kirchlicher Zucht nach Zweck und Mitteln hervorgehoben wird. Zu letztern gehöre notwendig auch die Ausschließung vom Abendmahle und aus der Gemeinschaft der Gläubigen, sowie die Wiederaufnahme, und beides dürfe weder dem Prediger, noch der Obrigkeit oder dem Volke zustehen, sondern allein der Versammlung der Ältesten, auf dem Lande mit Beratung des Konsistoriums der nächstgelegenen Stadt. Das war nicht nach dem Sinne der Berner Regierung, sie weigerte sich darauf einzutreten, da nur die Chorgerichte das richtige Organ der staatskirchlichen Sittenzucht seien. Aber auch die von Calvin beeinflußten Prediger wollten sich diesem Machtspruche nicht fügen. Durch das Vorgehen Virets und seiner Freunde, die eigenmächtige Suspension der Abendmahlsfeier, kam es zum Bruche und zur Verweisung einer bedeutenden Anzahl von Geistlichen (Hundeshagen a. a. O. S. 322 ff.). — Diese Katastrophe hatte nun wenigstens die Wirkung, daß die Regierung, ohne von ihrem Standpunkte abzugehen, den Klagen über schlechte Vollziehung der Mandate abzuhelfen und die Einsetzung und Abhaltung der Konsistorien überall durchzuführen suchte (26. Februar 1559). Ihnen wurde auch die Befugnis eingeräumt, „daß sy die, so nit können bätten (s. oben), deßglychen, die, so in ergerlichem Leben verharrend — für sich beschicken, examiniren, unterrichten und reformiren", ihnen freundlich, lieblich und christlich mit dringlicher Vermahnung zusprechen, auch ihnen raten, ob sie zu des Herrn Tisch gehen mögen." — „Aber hieby wollen wir nit gestatten, daß sy von dem Tisch des Herrn ußgeschlossen oder suspendirt werdint". Eine ähnliche Aufforderung erging den 29. Juli an das ganze deutsche und französische Gebiet, so daß nun im allgemeinen der Thätigkeit und Stellung der Chorgerichte größere Aufmerksamkeit zugewendet wurde. Das Einschreiten gegen üppige Kleidung, Wahrsagen, Spielen und gegen unsittliche Tänze und Lieder wurde von neuem überall eingeschärft. Unmittelbar vorher scheint auch der Versuch gemacht worden zu sein, die Sittenpflege der Chorgerichte durch die Bezeichnung eigener „Ehegaumer", nach dem Muster derjenigen Zürichs, zu unterstützen. Die Amtleute auf dem Lande wurden angewiesen, fromme und ernstgesinnte Ehrenmänner zu bestellen, welche, als „Ussäher der Lastern und ergerlichen Lebens", bei Eidespflicht „auf alles unehrbare, unchristliche und üppige Wesen geflissentlich achthaben" und die Fehlbaren ohne Ansehen der Person dem Chorgerichte und dem Pfarrer zur Vorladung, Ermahnung und, sofern sie sich nicht bessern, zur Bestrafung anzeigen sollten (27. Mai 1558). Die Aufgabe fiel aber wieder den Chorrichtern selbst zu, und der Name der Ehegaumer ist im Bernischen Gebiete nie üblich geworden. Die Vorschriften der Chorgerichte wurden auch in den Gerichtsherrschaften in Kraft gesetzt, deren Befugnisse dadurch zu Gunsten einer einheitlichen Staatsgewalt der allmählichen Aufhebung entgegengeführt wurden (26. Februar 1561); das gleiche war der Fall in einzelnen Städten, wie Brugg und Zofingen, wo eine Zeit lang

52*

der Stadtmagistrat die Ehegerichtsbarkeit und die Sittenzucht selbst ausgeübt hatte (8. Juli 1566).

Viret und seine Freunde hatten indessen nicht ganz unrichtig gesehen; das Institut der Chorgerichte war und blieb unter kirchlichem Scheine ein vorwiegend staatliches und polizeiliches; als solches hat es unstreitig seiner Zeit für Aufrechthaltung äußerer Zucht, Ordnung und Ehrbarkeit nicht Unerhebliches geleistet. Zur Pflege und Förderung religiöser Erkenntnis lebendiger Frömmigkeit und Sittlichkeit war es dagegen wenig angethan. Mit der Kirche stand es in ziemlich loser und äußerlicher Verbindung; denn daß die Sitzungen gewöhnlich nach dem Gottesdienste im Chor gehalten wurden, der Pfarrer als Mitglied beiwohnte, Schwören, Gotteslästerung u. dgl. von ihm geahndet werden sollte, und eine Art von Schutz- und Aufsichtsrecht über die Schule ihm zustand, hatte wohl nicht viel zu bedeuten; von einer direkten oder indirekten Teilnahme an kirchlicher Gesetzgebung und Verwaltung, von Mitwirkung bei der Pfarrwahl und von Gemeindevertretung war keineswegs die Rede. Die Aufgabe der Prüfung und Zulassung zum Kirchendienst fiel schon früh einer andern Behörde zu, und die Censur der Geistlichen wurde von diesen selbst in den ordentlichen Kapitels- oder Klassenversammlungen besorgt, es blieb somit dem Chorgerichte fast ausschließlich die Behandlung der Ehesachen, der Paternitätsgeschäfte und die Sittenpolizei, und es bildete sich allmählich eine ziemlich weltliche und formelle Gerichtspraxis aus, gegen deren Ausartung die Regierung später wiederholt z. B. 1708 und 1773 einschreiten mußte.

In die Reihe gewöhnlicher bürgerlicher Gerichte kamen die Chorgerichte auch dadurch zu stehen, daß von den zuerst inappellabeln Urteilen des Ober-Chorgerichts seit 1704 der Weiterzug je nach Umständen vor den Rat oder die Zweihundert eröffnet wurde, und seit 1708 bestand das Tribunal, statt aus 6, aus 8 weltlichen neben bloß 2 geistlichen Beisitzern. Überdies waren sie an einen eigenen Kodex mit durchaus weltlichen Strafbestimmungen gebunden, den man nach Bedürfnis erweiterte und vermehrte. Die Hauptausgabe dieser Chorgerichts-Satzung (Christenlich Mandat, Ordnung und ansehen eines Ehrs. Raths der St. Bernn vom Kilchgang u. Predighören, Kindertouff 2c. 1587) zählt schon im Titel ein langes Register der zu bestrafenden Laster und Vergehen auf. Unter den späteren Ausgaben sind besonders die von 1667 und 1787 zu nennen, von denen die letztere in gewissen Abschnitten bis vor kurzem auch für die Civilgerichte Geltung hatte.

Die Chorgerichte bestanden, abgesehen von der Zeit der helvetischen Republik (1798 bis 1803), bis zur Verfassungsänderung von 1831. Von da an wurde das Ober-Ehegericht aufgehoben, und seine Jurisdiktion ging an die ordentlichen Civilgerichte über. Die untern dagegen dauerten unter dem Namen von „Sittengerichten" und seit 1852 von „Kirchenvorständen" fort, freilich mit mehr und mehr bestrittenen und beschnittenen Kompetenzen. Letztere hatten übrigens auch eine Stimme in kirchlichen Dingen und waren in den Synodalbehörden vertreten (Finsler, Kirchl. Statistik der ref. Schweiz, Zürich 1884, S. 108 f.). Durch das neue Kirchengesetz vom 18. Januar 1874 wurden die meisten Aufgaben der Chorgerichte den „Kirchgemeinderäten" übertragen, und diese üben nun die Sittenpolizei, soweit solche noch innerhalb der modernen Gesetzgebung Raum hat.

Es darf wohl noch die Bemerkung beigefügt werden, daß während kurzer Zeit auch in der Stadt Solothurn ein dem Bernischen nachgebildetes Chorgericht bestanden hat, aber mit der Rückkehr zum Katholizismus (1532—33) wiederum verschwunden ist.

Blösch.

Chorgestühl s. Kirchenbau.

Chorrock s. Kleider und Insignien, geistl.

Chrisma s. Salböl.

Christenlehre s. Katechetik.

Christentum s. Protestantismus und Katholizismus.

Christentumsgesellschaft, die deutsche. — A. Ostertag, Beiträge zur vaterländischen Geschichte IV S. 197 ff. Entstehungsgeschichte der evangelischen Missionsgesellschaft in Basel. Joh. Kober, Christian Friedr. Spittler. Ch. Joh Riggenbach, Rede bei der hundertjährigen Gedächtnisfeier der deutschen Christentumsgesellschaft. Die handschriftlichen Aufzeichnungen im Archiv der Gesellschaft zu Basel.

Die deutsche Ch. war zu Ende des 18. und zu Anfang des 19. Jahrhunderts von tiefgehendem und weitreichendem Einfluß, indem sie bei den damaligen traurigen, zum Teil trostlosen Zuständen in der evangelischen Kirche deren bibelgläubige Glieder durch persönlichen Verkehr und umfassende Korrespondenz in engere Verbindung brachte und zu erfolgreichem Zusammenwirken anspornte. Auch suchte sie der frei und frech auftretenden Geringschätzung und Verspottung des Wortes Gottes, sowie jener durch die Zeitschrift von Nikolai in Berlin und durch die Gothaer Zeitung vertretenen Geistesrichtung einen Damm entgegenzusetzen. — Der Gründer der Ch., der Augsburger Senior Dr. Joh. Aug. Urlsperger (s. d. Art.) entstammte jenen stillen Kreisen ernster Christen, bei welchen das Feuer der biblischen Wahrheit und des Lebens aus Gott erhalten worden war und denen die Zustände der evangelischen Christenheit zu Herzen gingen. Der Gedanke wurde immer lebhafter in ihm: wie die Feinde des Evangeliums zusammenhalten, so sollten auch dessen Freunde sich verbinden und einander stärken. Gleich den Gesellschaften „zur Förderung christlicher Erkenntnis“ in England (gegr. 1698) und Schweden sollte sich auch in deutschen Landen eine ähnliche Vereinigung bilden. Im Jahre 1777 wandte sich Urlsperger brieflich an viele hervorragende Theologen Deutschlands, Dänemarks, Hollands und Englands, ohne großen Anklang zu finden. Deshalb unternahm er 1779 und 1780 eine Reise in der Hoffnung, durch persönliche Besprechung mehr zu erreichen. Sein Weg führte ihn durch Deutschland über die Niederlande bis nach England hinüber. Er fand auch jetzt noch wenig freudiges Entgegenkommen. Die christlichen Freunde fanden seine Gedanken „sehr schön, aber — unausführbar“. Nach sechzehnmonatlichem Herumreisen schickte er sich, fast entmutigt, zur Heimkehr an. Die Rückreise sollte über Basel gehen, die letzte Station, die er noch berühren wollte. Und was auf der langen Wanderung nirgends gelungen war, das fand in Basel einen zubereiteten Boden. Hier hatte sich schon seit 1756, angeregt und gepflegt von dem eifrigen d'Annone, Pfarrer zu Muttenz bei Basel, eine Anzahl Männer zu christlicher Gemeinschaft zusammengefunden im Geiste eines gesunden Pietismus; (seit 1740 bestand auch eine Societät der Brüdergemeinde in Basel). Urlsperger fand bei Theologen und Laien Verständnis und Bereitwilligkeit. Namentlich war es der Professor der Theologie, Dr. Werner Herzog, der mit ganzer Seele in die Gedanken Urlspergers eintrat. Mit ihm verbunden waren besonders Johann Rudolf Burckhardt, Pfarrer zu St. Peter, und Maienrock, Pfarrer zu Sankt Alban. Am 30. August 1780 konnte die erste Sitzung stattfinden und ein förmlicher Verein gegründet werden, der sich zuerst „deutsche Gesellschaft thätiger Beförderer reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit“ nannte. Es ist dies der denkwürdige Tag, an welchem in der Stille ein zartes Reis gepflanzt wurde, aus dem unter Gottes Leiten und Segnen mit der Zeit ein Baum voll Trieb, Leben und Frucht ward. Nachdem in Basel Urlspergers Ideen Feuer gefangen, loderte durch ganz Deutschland hin die unter der Asche glimmende Glut empor. Es bildete sich eine „Partikulargesellschaft“, wie man es nannte, um die andere; zuerst 1781 in Nürnberg, dann in Stuttgart, Frankfurt a. M., Berlin, Magdeburg, Minden, Wernigerode, im Ravensbergischen &c. Ja bis nach Schweden und Amerika erstreckte sich der Briefwechsel. Diese Gesellschaften traten nun in gegenseitigen Verkehr, indem sie ihre Mitteilungen über den Stand der Christenheit in der engeren Heimat einander zusandten. Die immer mehr wachsende Ausdehnung erforderte aber dringend eine Organisation. So wurde das Verlangen nach einem Centrum laut, wohin alle Korrespondenz gerichtet und von dem aus sie in Umlauf gesetzt würde. Obschon sich Nürnberg als der Sitz der zweitältesten Gesellschaft, im Herzen Deutschlands und dazu nahe bei Augsburg, dem Wohnort des Stifters gelegen, vorzüglich zum Centrum geeignet hätte, wurde das geographisch zwar excentrisch gelegene, aber geistig im Mittelpunkt der Bewegung stehende Basel zum Hauptsitz der Ch. gewählt. Folgende Gründe gaben den Ausschlag: „In Basel fand Urlsperger zuerst Gehör mit seinem Anliegen. Die Basler bliesen — nach der Mindener Freunde Ausdruck — die Posaune so lang, bis sich auch andere anschlossen. Sie wohnen an einem Ort der Freiheit, wo ihnen die wenigsten Hindernisse in den Weg gelegt werden können“. So wurden die oben genannten Männer, die in Basel zuerst in Urlspergers Gedanken eingegangen waren, das Organ der neuen großen Gemeinschaft (zu Ende des Jahres 1782). Die Wirksamkeit der Gesellschaft entfaltete sich bald zu einer überaus mannigfachen. Alles, was die neuere Zeit unter dem Namen der inneren und äußeren Mission zusammenfaßt, lag ungeschieden innerhalb der Sphäre ihrer Liebesbestrebungen: Verbreitung guter christlicher Litteratur, Unterstützung protestantischer Diasporagemeinden in katho-

lischen Ländern, Beiträge zur Förderung der Mission unter Juden, Heiden und Türken, die Erziehung verwahrloster Kinder u. a. Besonders nahm sich die Gesellschaft der gedrückten österreichischen Protestanten an, die der Nürnberger Kaufmann Kießling häufig persönlich besuchte. Mit Teilnahme unterstützte sie auch jene evangelische Bewegung unter den Katholiken Baierns, die durch Sailer, Boos, Lindel und Goßner gepflegt wurde. Hauptsächlich war es Goßner, der in eine sehr enge Verbindung mit der Gesellschaft trat. Von allen Seiten liefen beim Centrum in Basel inhaltsreiche Briefe ein, aus denen Auszüge gemacht und unter dem Namen von „Protokollen" handschriftlich an an alle Vereine mitgeteilt wurden. An die Stelle des mühevollen Schreibens traten schon 1783 gedruckte „Auszüge aus dem Briefwechsel", von 1786 an unter dem Titel: „Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit und Gottseligkeit". Der Arbeit wurde nach und nach so viel, daß die Männer des Ausschusses eines besonderen Sekretärs bedurften, den sie in Württemberg suchten. Sie erbaten sich von der Universität Tübingen tüchtige theologische Kandidaten je für einige Jahre zu Sekretären, denen nun die Hauptlast der Korrespondenz und die Abfassung der „Sammlungen" oblag. Der bedeutendste unter ihnen war K. Fried. Ad. Steinkopf, ein Anhänger der Bengelschen Schule. — Bei der kräftigen Entwicklung der Ch. erhob sich aber auch der Widerstand gegen ihre Bestrebungen. Das „Centrum" suchte durch ruhige und klare Belehrung die Einwürfe zu entkräften: „Unsere Absicht ist, schrieb es, daß in den Tagen, in welchen man die Grundfesten des Christentums zu schwächen sucht, die Christenbrüder aller Konfessionen zusammenhalten möchten. Wir wollen die seit den Aposteln bis auf unsere Zeiten mit Blut besiegelte Lehre unverfälscht auf die Nachkommen bringen. Besonders liegt uns daran, daß die heutzutage so sehr angefochtene Lehre von der Gottheit Jesu Christi und von seinem Werk der Versöhnung uns und anderen nicht zweifelhaft gemacht werde, und daß das selige Bekenntnis aufrecht erhalten bleibe, daß, wenn wir in Christo Jesu sind, an uns keine Verdammung stattfindet, sondern wir durch den Glauben aus der Fülle Gottes und Christi Gnade um Gnade nehmen dürfen. Als eine besonders wichtige Sache erscheint uns in unsern Tagen, einander auf die Zeichen der Zeit aufmerksam zu machen und die großen Hoffnungen Zions, die herrlichen Verheißungen Gottes für die Kirche Christi hochzuhalten, damit wir ein glaubenstärkendes Gegengewicht wider die traurigen Ereignisse in Kirche und Staat haben möchten. Wir wollen stets auf den blicken, der gestern und heute und in Ewigkeit derselbe ist, der seine Feinde niederwerfen und seinen Freunden ein göttlich kräftiges Wiederaufleben geben kann. Wir sind zwar unwürdig und schwach in uns selbst, aber begnadigt und allvermögend in Christo. Wir befehlen ihm, dem Herrn aller Herren und dem König aller Könige all unser Thun. Ihm sei Dank und Anbetung gebracht!" In solcher Weise gingen verschiedene über die Gesellschaft belehrende Schreiben aus. — Während es Urlsperger ursprünglich um Abfassung und Verbreitung tüchtiger theologischer Lehrschriften zu thun war, gab das Centrum in seiner Besonnenheit diesem Verlangen eine praktischere Richtung. Man wollte die reine Lehre erhalten, aber nicht die alten Lehrstreitigkeiten erneuern. Im Zusammenhang damit wurde der bisherige Titel der Gesellschaft in die schlichtere Bezeichnung: „Deutsche Gesellschaft zur Beförderung christlicher Wahrheit und Gottseligkeit" umgewandelt, woraus dann der bis jetzt beibehaltene Name: „Deutsche Christentumsgesellschaft" entstand. — Das Werk gedieh immer mehr, sodaß ein Bericht des Jahres 1784 schreiben konnte: „Wir sehen fürstliche und gräfliche Personen, Minister und Generale, Konsistorialräte, Doktoren und Professoren unter unsern Mitgliedern, alle durch das Band der brüderlichen Liebe verbunden, ihrer übrigen Verschiedenheiten ungeachtet und unbeschadet". Man kannte und liebte sich, ohne je sich auf Erden zu sehen; man fing wieder an, an das Vorhandensein „einer Gemeinschaft der Heiligen" zu glauben; der einzelne fühlte sich stark durch das Bewußtsein seiner Zugehörigkeit zu einer ganzen Heerschar Gleichsinnter.

Der zu reichem Segen gesetzte Steinkopf wurde 1801 an die deutsche Savoykirche in London berufen. Er bildete fortan ein Bindeglied zwischen England und der deutschen Gesellschaft. Der mächtige Aufschwung des Geisteslebens in England, der sich in der Gründung der Missionsgesellschaften, der Traktat- und der Bibelgesellschaft kundthat, wirkte auch auf die Ch. belebend, so daß schon im Jahre 1804 die Basler Bibelgesellschaft als erste Tochter der Ch. gegründet werden konnte, vornehmlich befördert durch Joh. Rud. Huber, Pfr. zu St. Elisabeth. Steinkopfs Nachfolger im Sekretariat, der unternehmungsfreudige und gewandte Cameralist Christian Friedrich Spittler (geb. 1782), ein Mann voll erbarmender Liebe zu den Elenden und Ver-

lassenen, trug sich schon 1805 mit dem Gedanken, es sollte nach dem Vorbild der Berliner Missionsschule (die im Jahre 1800 durch Jänicke, einem Mitglied der Ch., begründet worden war), auch in Basel eine ähnliche Anstalt errichtet werden. Sein Plan kam 1815 unter Mitwirkung des ehrwürdigen Pfarrres zu St. Martin, Nikolaus von Brunn, und besonders des Christian Gottlieb Blumhardt (s. Bd III S. 262, 33), des ersten Inspektors, zur Verwirklichung. So war das Basler Missionshaus als die zweite und bedeutendste Tochter der Ch. ins Leben gerufen. Die großen Beziehungen, welche die Ch. durch den ganzen Kontinent hin und bis nach England hinüber hatte, kamen der Missionsgesellschaft zu gute; diese konnte sich auf eben denselben Bahnen ausbreiten, welche die Muttergesellschaft geebnet hatte. Im Laufe der folgenden Jahrzehnte reihten sich noch verschiedene christliche Anstalten und Vereine in und um Basel an die beiden schon bestehenden an, wenn auch nicht als unmittelbare Gründungen der Ch., so doch in mittelbarem Zusamenhang mit ihr: 1820 die Anstalt in Beuggen, wo Armenschullehrer gebildet, und verwahrloste Kinder erzogen werden, gegründet durch Christian Zeller und Spittler; 1831 der Verein der Freunde Israels, 1835 der Verein zur Verbreitung christlicher Schriften, 1838 die Taubstummenanstalt in Riehen, 1840 die Pilgermission auf St. Chrischona, 1852 die Diakonissenanstalt in Riehen, 1859 die Stadtmission, 1862 die Gesellschaft für Sonntagsheiligung, 1864 das Vereinshaus.

Zutreffend ist die deutsche Ch. mit dem indischen Banianenbaum verglichen worden, dessen Zweige ihre Fasern wieder bis auf den Boden herabsenken, so daß sie selbst Wurzel schlagen und zu selbstständigen Bäumen werden. Nachdem die Ch. durch kriegerische Wirren und politische Stürme hindurch die evangelischen Christen Deutschlands und der Schweiz gesammelt und gestärkt hatte, ist sie aus ihrer ersten weit hinausreichenden in ihre gegenwärtige stillere Wirksamkeit zurückgetreten, wie das Salz, indem es wirkt und würzt, sich selbst dabei auflöst. Die Ch. hatte in ihrer Blütezeit ihre Aufgabe treu erfüllt. Noch besteht sie in ihrem alten Centrum. Ein Komitee in Basel, das sich selbst ergänzt, verwaltet einige kleinere, aus der ersten Segenszeit stammende Fonds und verwendet sie im Geist der Väter hauptsächlich zur Unterstützung armer evangelischer Diasporagemeinden in Österreich. — Vier Denkmale in Basel erinnern noch in der Gegenwart an die Christentumsgesellschaft: Die Bibelgesellschaft, das Missionshaus, der große Vereinshaussaal und das nun mehr als hundertjährige gediegene Blatt „Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit und Gottseligkeit." — Die Ch. ist ein Baum, dessen Blätter nicht verwelkt sind, weil er am Lebenswasser gepflanzt wurde. **R. Anstein.**

Christenverfolgungen, Rechtliche Voraussetzungen derselben. Le Blant, Sur les bases juridiques des poursuites dirigées contre les martyrs (Compt. rend. de l'Acad. des Inscr. Nouvelle Série T. II, Paris 1866, wenig brauchbar). Neumann, Der röm. Staat u. die allg. Kirche bis auf Diocletian I. Bd 1890; Mommsen, Der Religionsfrevel nach röm. Recht (HZ 64. Bd NF. 28. Bd H. 3 S. 389—429); Mommsen, Abriß des röm. Staatsrecht 1893 S. 81 ff., 222 ff., 237 ff., 325 ff., 340 ff.

„Die dem Privatrecht eigene formale und rechtlich feste Abgrenzung des Unrechts ist dem öffentlichen Zwangs- und Strafrecht fremd. Es ist die Selbsthilfe der Gemeinde gegen den, der sich ihrem Befehl nicht fügt oder sie schädigt; auf dieser Grundlage ruht die Schrankenlosigkeit der Koercition". „Dem Privatrecht gegenüber charakterisiert sich das Zwangs- und Strafrecht dadurch, daß, wie für dieses der Kläger gefordert wird, so dieser hier notwendig fehlt und der Magistrat, vielleicht auf Anregung eines Privaten, rechtlich aber immer von Amtswegen handelt . . . Das Zwangs- und Strafrecht ist der praktische Ausdruck des Herrenrechts und insofern nicht Funktion dieser oder jener Magistratur, sondern allgemeine magistratische Funktion; es giebt nach römischer Auffassung keine Polizeibeamten, sondern der Beamte schlechthin hat mehr oder minder die Polizeigewalt. Der Vollbesitz derselben ist das Imperium". „Es fehlt für die religiöse Kontravention den römischen Ordnungen an einer technischen Bezeichnung; es fehlen ferner die legislatorische Norm für den Thatbestand, die festgeordnete Prozeßform und festnormierte Strafsätze" (Mommsen, Abriß S. 227. 223. Religionsfrevel S. 410 ff.). Diese Sätze mögen hier als Einleitung voranstehen. —

Wann der römische Staat auf die Eigentümlichkeit der „Christiani", die sich aus dem Schoß der jüdischen Religion („certe licita" Tertull., Apolog. 21) entwickelten, aufmerksam geworden ist, ist nicht ganz sicher anzugeben. Nach Tertull., Apolog. 5 soll schon Tiberius das Christentum unterschieden und seine Anerkennung beim Senat

beantragt haben („senatus, quia non ipse probaverat, respuit, Caesar in sententia mansit" — formell ist hier alles, wie bei Tertullian nicht anders zu erwarten, in Ordnung); aber das ist unglaublich. Dagegen setzt bereits die neronische Verfolgung i. J. 64 die Unterscheidung von den Juden voraus, s. die glaubwürdige Angabe des Tacitus (Annal. XV, 44), daß die Christen zwar nicht als Brandstifter, wohl aber als solche verurteilt worden seien, die des „odium generis humani" überführt waren (s. Tertull., l. c. c. 37: „sed hostes maluistis vocare (nos) generis humani potius quam erroris humani"). Allein man weiß nicht, welche Folge dieser Schlag gehabt hat; es ist doch sehr wahrscheinlich, daß die Christen etwa noch ein Menschenalter von den Magistraten häufig als eine Art von Juden betrachtet und behandelt worden sind. Eine Änderung aber mußte sich anbahnen, seitdem die ehemalige Tempelsteuer an den kapitolinischen Juppiter gezahlt wurde, ekelhafte Untersuchungen angestellt wurden (namentlich unter Domitian), und die Heidenchristen sich natürlich weigerten, jene jüdische Steuer zu bezahlen. Dazu kam, daß es der Obrigkeit nicht entgehen konnte, daß die Christen sich zur jüdischen Katastrophe ganz anders stellten als die Juden, daß diese sie unablässig als Feinde verfolgten (s. die Apostelgesch. und zahlreiche andere Zeugnisse; vielleicht ist sogar die neronische Christenverfolgung von den Juden angestiftet; nach Origenes sind die bösen Vorwürfe gegen die Christen auf Kindermord und widernatürliche Unzucht zuerst von ihnen erhoben worden), und daß die Sitten und religiösen Gebräuche der Christen von denen der Juden völlig verschieden waren (die Christen namentlich die Synagogen nicht besuchten, sondern eigene Versammlungen abhielten). So darf man annehmen, daß sich seit der letzten Zeit Domitians das Christentum als „religio nova" überall enthüllte (doch sind noch Clemens und Domitilla, obgleich sie zweifellos Christen waren, nach Cassius Dio 67, 14 von Domitian verurteilt worden unter der Anklage der „*ἀθεότης ὑφ' ἧς καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἔθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν*). Sobald es sich aber den Magistraten als religio nova, resp. als ein neuer und geheimer Verein, darstellte, trat es unter Bedingungen, die längst vom Staate geschaffen waren und nach der Eigenart der christlichen Religion sie mit besonderer Schärfe treffen mußten. Das vollzog sich unter Trajan; erst in der zweiten Hälfte seiner Regierung kam die Sache zur Klarheit; sonst hätte Plinius nicht den bekannten Brief schreiben können, der im Eingang die Worte enthält: „Cognitionibus de Christianis interfui numquam: ideo nescio quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri". Diese Worte zeigen freilich andererseits, daß Christenprozesse bereits im Gange waren, und das Verfahren des Plinius (welches er beobachtet hat, bevor er seine Anfrage an den Kaiser richtete) lehrt, daß es für einen geschulten Oberpräsidenten einer besonderen Anweisung nicht bedurfte. So können schon lange vor dem Jahre 112 Christenprozesse in den Provinzen so verlaufen sein, wie sie später verlaufen sind.

So klar und einfach sich aus den Quellen die faktische Lage der Christen in der Zeit von Trajan bis Decius ergiebt, so schwierig ist es, die Grundsätze richtig zu fassen, auf denen diese Lage beruhte. Im Folgenden seien zuerst die Thatsachen zusammengestellt; es soll dann der Versuch gemacht werden, sie rechtlich zu deuten:

I. 1. Bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts war die Zahl der christlichen Märtyrer klein und leicht zu zählen (so behauptet wenigstens Orig. c. Cels. III, 8); doch haben in keinem Jahrzehnt, vielleicht in keinem Jahr, Märtyrer ganz gefehlt. In steigendem Maße waren in allen Ständen und Berufszweigen Christen, deren Christenstand notorisch war, vertreten (Tertull., Apolog. 1. 42), ohne daß ihnen ein Haar gekrümmt wurde; andererseits haben sie zeitweilig in einzelnen Provinzen (nach dem Ermessen der Statthalter), auch unter einzelnen Kaisern schwer zu leiden gehabt. 2. In den Prozessen sind die Christen als Christen verurteilt worden; das „nomen" wurde bestraft; der Richter forschte in der Regel nicht nach flagitia (s. den Pliniusbrief; den Hirten des Hermas; Martyr. Polyc. 12; Euseb., h. e. V, 1, 44; fast alle Apologeten, unter ihnen besonders wichtig Tertull., Apolog. 2: „confessio nominis, non examinatio criminis", c. 44: „Christiani suo titulo offeruntur); inwiefern in dem „nomen" als solchem das Strafwürdige gefunden wurde, das verschleiern die Apologeten, aber Celsus (bei Orig. l. I) hat es im Eingang seiner Schrift mit aller Deutlichkeit gesagt: „Die Christen bilden heimliche Verbindungen unter einander außerhalb der gesetzlichen Ordnung", s. den Pliniusbrief und den Heiden bei Minucius Felix: „inlicita ac desparata factio", „plebs profanae coniurationis", „impia coitio"; Tertull. ad nat. I, 6 (Apolog. 4): „non licet esse vos". Da das nomen

ipsum (als titulus für die factio illicita) zur Bestrafung genügte, so standen die Christen unter der schwersten Rechtsunsicherheit. 3. Andererseits gehörte zu den „elogia Christiana“ nach Tertull., Apolog. 2: „homicida, sacrilegus, incestus, publicus hostis etc.“, und c. 10 schreibt er: „Deos, inquitis, non colitis et pro imperatoribus sacrificia non penditis. itaque sacrilegii et maiestatis rei convenimur. summa haec causa, immo tota est“. Das ganze Apologeticum ist bis c. 46 eine Widerlegung zahlreicher krimineller Anschuldigungen gegen die Christen („Consistimus, ut opinor, adversus omnium criminum intentationem, quae Christianorum sanguinem flagitat“), und ebenso verfahren die meisten anderen Apologeten; es muß also doch eine Kriminalität der Christen über oder innerhalb der factio illicita irgendwie vom Richter ins Auge gefaßt worden sein. 4. Sofern sich die Apologeten auf „leges“ beziehen, die der Anerkennung des Christentums im Wege stehen resp. die die gegenwärtige Behandlung der Christen fordern, meinen sie stets solche Gesetze, aus denen die Strafwürdigkeit des nomen ipsum lediglich deduziert wird (s. z. B. Apolog. 4), niemals aber citieren sie ein speziell gegen die Christen erlassenes allgemeines Gesetz. Auch Trajan bezieht sich nicht auf ein solches, schreibt vielmehr im Gegenteil dem Plinius: „neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest“. Dabei ist es geblieben. Es gab einerseits allgemeine leges, „quas — so behauptet Tertullian — adversus nos soli exercent impii, iniusti, turpes, truces, vani, dementes“ (Apolog. 5), aus denen also nicht mit absoluter Notwendigkeit die Strafwürdigkeit der Christen abgeleitet werden mußte; andererseits gab es von Trajan ab kaiserliche Reskripte in Bezug auf die Christensache, die durch die verschiedene Stellung der einzelnen Kaiser, durch die verschiedene Lage in den Provinzen und durch den Mangel gesetzlich normierter Strafsätze veranlaßt waren. Diese Reskripte, die immer nur so lange Giltigkeit hatten, als die Nachfolger sie in Kraft ließen, hat Domitius Ulpian z. Z. des Caracalla gesammelt (s. Lactant., Div. Inst. V, 11, 19: „Domitius de officio proconsulis libro VII. rescripta principum nefaria collegit, ut doceret quibus poenis adfici oporteret eos qui se cultores dei confiterentur“); aber nicht im Kriminalrecht („de publicis iudiciis“) hat er sie untergebracht, sondern in den Schriften „de officio proconsulis“, „welche das außerordentliche Verfahren und das Polizeirecht behandeln, und in den allgemeinen Rechtskompendien nicht unter einem der benannten Titel des Strafrechts sondern in den suppletorischen Abschnitten oder auch in dem allgemein ergänzenden de poenis“. Ein allgemeines ausdrückliches Reichsgesetz, welches das Christentum als solches verbot, kann es bis Decius nicht gegeben haben. 5. Die Christen sind in dem ganzen Zeitraum bis Decius in der Regel nicht aufgesucht worden und sollten es nicht werden (s. Trajan an Plinius); das hob natürlich das Recht oder die Pflicht der Statthalter nicht auf, wo es ihnen notwendig schien, einzugreifen. Doch sind — die Frage, wie es in den einzelnen Fällen zum Christenprozeß gekommen ist, ist leider die dunkelste in diesem Gebiet — Fälle dieser Art kaum nachweisbar, vielmehr scheint die Regel gewesen zu sein, daß Private die Klage anstrengten (über die Annahme und Behandlung solcher Klagen seitens der Statthalter s. u.). Allein die Denunziation Privater ist im Laufe der Zeit (bis Decius) überhaupt immer mehr eingeschränkt worden, war den Sklaven ganz untersagt, war durch die Strafen bedroht, die auf calumnia standen, galt mehr und mehr als odiös und muß schließlich für ganze Kategorien von Vergehen verboten gewesen sein (die anonyme Denunziation hat schon Trajan verboten). „Bene atque utiliter“ kann Cyprian in seinem Prozeß den Richtern sagen, „legibus vestris censuistis delatores non esse“, und der generelle Satz: „viro iusto non competit aliquem accusare“ (4. Jahrh. Pseudoaugustin) spricht eine deutliche Sprache. 6. Sobald die Christen vor dem Richter ihren Christenstand verleugneten, waren sie — „quamvis suspecti in praeteritum“ — straflos, es sei denn, daß der Richter annahm, sie hätten wirklich flagitia begangen, in welchem Falle natürlich das ordentliche Verfahren eintrat. 7. Die Verleugnungsprobe („re ipsa manifestum facere“) war eine negative („maledicere Christo“) oder positive (Opfern den Götterbildern, resp. dem Kaiserbild, Schwur beim Genius des Kaisers); die letztere war die Regel, und sie zeigt, daß die Ableugnung der Staatsgötter resp. die Entziehung der Devotion, die ihnen und dem Kaiser gebührt, als der kriminelle Kern in dem dunklen Treiben der Christen („latebrosa et lucifugax natio“) und als das Motiv ihrer obstinatio betrachtet wurde. 8. Andererseits haben sich — wenige Fälle abgerechnet — die Richter stets bemüht, durch Vorstellungen, Ermahnungen, ja nicht selten durch Foltern die ange-

klagten Christen zu bewegen, jene Proben zu bestehen, resp. nicht das Verbrechen der maiestas vor den Augen des Richters erst zu begehen. 9. Schon die Thatsache, daß der Richter im Prozeßverfahren unter Umständen die ausgesuchtesten Foltern zur Anwendung brachte, dazu noch viele einzelne Momente stellen es sicher, daß der angeklagte Christ im Prozeß in der Regel als ein der maiestas Verdächtiger behandelt wurde. Das zeigt aber noch deutlicher die verhängte Strafe: der römische Bürger wurde enthauptet, die Matronen auf die Inseln relegiert, die übrigen verbrannt (das war die härteste Strafe, s. Paulus l. V Sentent. tit. 23: „Magicae artis consocios summo supplicio adfici placuit, i. e. bestiis obici aut cruci suffigi: ipsi autem magi vivi exuruntur"), gekreuzigt, den Bestien vorgeworfen. Personen, die man nicht hinrichten durfte, wie zarte Jungfrauen, wurden als Ehrlose verkauft, d. h. häufig den Bordellen übergeben. Daneben ist auch die Verurteilung ad metalla (z. B. nach Sardinien) nicht selten gewesen, die jenen Strafen ziemlich gleichkommt; außerdem aber findet sich auch die Strafe der Ausweisung, die im Kriminalrecht keine Stelle hat, sondern dem außerordentlichen Verfahren angehört (Mommsen, Religionsfrevel S. 416). Daß der Richter aber auch einen angeklagten Christen laufen lassen oder ihm eine längere Gefängnishaft diktieren konnte, ist gewiß, und es finden sich dafür Beispiele (s. Lucians Peregrinus; die Bischöfe Alexander von Jerusalem, Asklepiades von Antiochien u. s. w.). Auch zeigt die Thatsache, daß in der Ulpianschen Sammlung verschiedene Reskripte der Kaiser de poenis Christianorum sich fanden, daß der Modus der Bestrafung variierte und das richterliche Ermessen großen Spielraum hatte (das ganze Apolog. Tertullians bliebe unverständlich, wenn nicht die einzelnen Präsides die Sache wesentlich in der Hand gehabt hätten).

II. Der Schluß aus diesem Thatbestande, den Mommsen gezogen hat, ist m. E. unvermeidlich: Christ sein war nicht ein deklariertes und rubriziertes Verbrechen, wie Straßenraub oder Mord. Er wurde deshalb — solche Fälle ausgenommen, wo der Richter an Verbrechen der angeklagten Christen geglaubt hat (wie in Lyon) — nicht vom ordentlichen Kriminalprozeß betroffen, sondern unterlag der polizeilichen Koercition, die sich als außerordentlicher Kriminalprozeß darstellt. Eine Reihe der oben aufgeführten Merkmale fügt sich schlechterdings nicht zum ordentlichen Prozeß. Die Thatsachen, daß die große Menge der Christen stets unbehelligt blieb, daß viele von ihnen ungestört eine so umfangreiche öffentliche und aggressive Schriftstellerei ausüben konnten, wie z. B. Tertullian, daß sie endlich in der Regel ihre Versammlungen ruhig abhalten, ihre weitreichenden Verbindungen pflegen und ihren Bund immer fester ausgestalten konnten — erklären sich nur, wenn es kein spezielles Kriminalgesetz gegen die Christen gab, sie vielmehr als Verdächtige behandelt wurden, die man beobachtete. Es ist also unrichtig, wenn behauptet wird, die Christen seien direkt von den Gesetzen gegen den Mord, den Incest, die maiestas, das sacrilegium, die Magie u. s. w. betroffen gewesen, die Gesetze seien aber in beispiellos nachsichtiger Weise gegen sie zur Anwendung gekommen. Nein — sie galten als ein Verein („Prinzipiell ist das Vereinsrecht auch unter dem Prinzipat nicht angetastet worden", Mommsen S. 401), der an sich als religiöser auf Duldung Anspruch machte (s. den generellen Satz Digest. 47, 22, 1, 1), indessen doch nicht anerkannt werden konnte (weil sein religiöser Charakter fragwürdig war und er sehr verdächtige Grundsätze zeigte), somit als collegium illicitum unter der magistratischen Repression stand. Wenn diese Repression verhältnismäßig selten aktuell geworden ist, so ist das ein Beweis dafür, daß die Magistrate faktisch die Staatsgefährlichkeit der Christen doch nicht hoch taxierten und daher ein Einschreiten möglichst vermieden.

III. Sobald aber — sei es auf private Klage hin sei es kraft magistratischer Initiative — die stets über den Christen schwebende Repression aktuell wurde, waren es sacrilegium (*ἀθεότης*) und maiestas, die man den Christen schuld gab (sofern man nicht auch eine Untersuchung auf Blutschande und Kinderfressen für nötig hielt, doch sind diese Vorwürfe gewiß selten richterlich behandelt worden), und das Bekenntnis zum Christentum wurde als Eingeständnis des Abfalls von der Reichsreligion und als maiestas angesehen. Tertullian unterscheidet im Apologeticum diese kriminellen Vorwürfe bald, bald wirft er sie zusammen (c. 10 unterscheidet er; c. 28 nennt er sie beide „maiestas"; c. 35 nennt er sie beide „sacrilegium") und zeigt uns damit den Entwicklungszustand des Verbrechens „sacrilegium" zu seiner Zeit sehr deutlich. Im Lateinischen hat es nie ein Wort für *ἀθεότης* gegeben; der Satz deorum iniuriae diis curae" hatte eine weite Verbreitung; Reden und Schreiben gegen die Religion (d. h. gegen ihren gedankenmäßigen Inhalt), Schmähen und Schimpfen begründeten

kein Verbrechen (Apol. 46), und Tertullian kann (Apol. 20) ausrufen: „Nolo mihi Jovem propitium esse; tu quis es? me conveniat Janus iratus ex qua velit fronte; quid tibi mecum est?" Allein die Sache hatte doch ihre Grenze; diese liegt dort, wo die wirkliche religio Romana liegt und nicht nur ihre gedankenmäßigen Reflexe. Darum ist auch die Grenze für die verschiedenen Klassen von Römern eine verschiedene. Die römische Religion — sie ist allmählich Reichsreligion geworden — ist vom Staat angeordneter und den Staat schützender und apotheosierender Kultus, der in abgestufter Weise die verschiedenen Klassen verpflichtet und zugleich — vor allem durch den Kaiserkult, aber auch sonst — mit der maiestas populi Romani aufs engste zusammenhängt. Entziehung der den Göttern schuldigen Devotion dort, wo man zur Devotion verpflichtet ist, ist ein Verbrechen, dessen man sich um so leichter schuldig macht, eine je höhere Stellung man einnimmt, dessen sich aber unter Umständen auch der Geringste schuldig machen kann; denn auch er steht unter staatsbürgerlichen Pflichten. Der Satz, der sich in den echten Akten Cyprians findet: „imperatores praeceperunt eos, qui Romanam religionem non colunt, debere Romanas caerimonias recognoscere" ist seinem Grundgedanken nach auch schon im 2. Jahrhundert normativ gewesen. In Wahrheit freilich fielen sacrilegium und maiestas in der Kaiserzeit immer mehr zusammen. Wenn Tertullian die maiestas der dii populi Romani isoliert vom Staat und Kaiser behandelt, gestattet er sich einen fast scherzhaften Ton, so gewiß ist er, daß das Verhängnis nicht von hier aus droht. Erst wo er auf das sacrilegium, sofern es mit der maiestas zusammenhängt, also eine politische Seite hat, zu sprechen kommt, wird er ernsthaft — und zwar sehr ernsthaft; denn hier bemüht er sich mit allen Mitteln zu zeigen, daß von den Christen das crimen laesae maiestatis nicht begangen wird, und daß ihre Haltung gegenüber dem Kaiser allen Ansprüchen genügen müßte. Also lief in Wahrheit das im nomen Christianum liegende Verbrechen immer mehr auf maiestas hinaus. Mochte auch ein frömmelnder oder auf die fanatische Volksstimmung Rücksicht nehmender Präses hie und da die maiestas deorum populi Romani hervorkehren — in der Regel war es der Kultus des Kaisers (und nur deshalb auch der der Staatsgötter, die mit ihm verbunden waren; vergleiche in welcher Weise schon Plinius den Christen die Probe ihrer staatsbürgerlichen und religiösen Loyalität auferlegt), um den es sich handelte.

IV. Dieser Thatbestand hatte eine Reihe von Folgen, die sich in den Christenprozessen zeigen: 1. er erklärt, daß die Christenfrage nur selten bis an den Senat gekommen ist. Wäre sie als Religionsfrage behandelt worden (Anerkennung einer neuen Religion), so hätte sie den Senat beschäftigen müssen; aber es giebt nur einige dunkle und unsichere Spuren, daß das hin und her einmal geschehen ist; 2. er erklärt die relative Spärlichkeit der Christenprozesse bis Decius; handelte es sich um eine politische Frage, so stand dem Urteil, daß das nomen Christianum ein politisches Kapitalverbrechen involviere, die Einsicht gegenüber, daß die Christen faktisch nichts staatsgefährliches sich zu schulden kommen ließen, sondern ruhige Bürger waren; 3. er erklärt den regelmäßigen Verlauf der Christenprozesse; die Angeklagten werden aufgefordert, sich von dem Verdacht der maiestas durch den Thatbeweis zu reinigen (Verehrung des Kaiserbildes und der Staatsgötter); thun sie es, so sind sie ipso facto frei, thun sie es nicht, so enthält ihre Weigerung das Eingeständnis ihres Abfalls von der Reichsreligion und ihre Empörung gegen den Kaiser und den Staat. Daß es sich überall — Bürgern und Nichtbürgern gegenüber — um die Reichsreligion handelt und nicht etwa um die nationale Religion eines jeden Delinquenten, zeigt die fast regelmäßige Forderung des Eides bei dem Genius des Kaisers und den anderen Göttern. Die im Kaiserkult gipfelnde offizielle römische Religion, wie sie faktisch Reichsreligion geworden war, stand also zur Frage, man könnte auch sagen — der mit dem Reichsstempel versehene Polytheismus. Fast überall aber geht die Tendenz der Prozesse seitens der Richter darauf, die Christen nicht zu bestrafen, sondern zur Rückkehr zu bewegen; 4. er erklärt, daß das Christentum zunächst nicht eigentlich als neue Religion angesehen und behandelt, sondern vielmehr lediglich der aufrührerische Charakter der Christen resp. die negative Seite der Bewegung ins Auge gefaßt wurde. Der Charakter des Christentums als prinzipieller Monotheismus mußte den Politikern und Polytheisten nicht sowohl wie eine Religion, sondern als Atheismus und als „prava et immodica obstinatio" erscheinen. Erst seit dem Ende des 2. Jahrhunderts, als die Reichsreligion selbst in einen Zersetzungsprozeß überging und der Sinn für den Monotheismus erweckt war, scheint allmählich der religiöse Charakter des Christentums anerkannt worden zu sein. Daher nun erst

solche Propositionen, wie sie Celsus am Schluß seines Werks andeutet, und wie sie der Richter bei Eusebius, h. e. VII, 11, 9 (Zeit Valerians) macht, sich finden: *τίς ὑμᾶς κωλύει καὶ τοῦτον* (scil. Jesum), *εἴπερ ἔστι θεός, μετὰ τῶν κατὰ φύσιν θεῶν προσκυνεῖν; θεοὺς γὰρ σέβειν ἐκελεύσθητε, καὶ θεοὺς οὓς πάντες ἴσασιν.* Die überlieferte Toleranz, die der Staat in der Handhabung der Gesetze gegen den Abfall zu fremden Religionen ausübte, hätte auch dem Christentum zu gut kommen müssen, wenn sein religiöser Charakter überhaupt anerkannt worden wäre. Für diesen konnte aber der Staat, so lange er auf dem Boden des prinzipiellen Polytheismus stand, kein Auge haben. Zwar duldete er den jüdischen Monotheismus, und diese Duldung kam sogar einer Privilegierung gleich; aber hier war ein nationales Element vorhanden und außerdem ein Opferkult, der nach der Zerstörung des Tempels eben nur suspendiert war. 5. Endlich erklären sich von hier aus Maßregeln, wie sie Hadrian in seinem Schreiben an Minucius, Pius in mehreren Schriften an die Landtage vorgeschrieben hat. Die griechischen Landtage waren immer geneigt, Religionsverbrechen zu konstruieren und ihre Loyalität und ihren Fanatismus zugleich zum Ausdruck zu bringen. Sie verlangten gewaltsame Unterdrückung der Christen von den Statthaltern und gaben diesem Verlangen, die Leidenschaften der Menge stachelnd und von ihnen gestachelt, in Petitionen Ausdruck. Dem gegenüber ist den Statthaltern von jenen Kaisern eingeschärft worden, alle Religionsprozesse abzuweisen und auf Klagen der Provinzialen nur einzugehen, wenn dieselben in jedem einzelnen Fall durch Nachweis von Verbrechen substanziiert wurden. Damit ist natürlich den Präsidenten selbst Recht und Pflicht nicht verschränkt, Repression gegen die Christen zu üben, wo sie eine solche für nötig hielten; aber das Mittel, durch Massenhinrichtungen zu wirken, auf welches die Landtage hinarbeiteten, ist vor Decius vom römischen Staat nicht versucht und kalumniöse Klagen sind kräftig bedroht worden.

V. Es gab also kein spezielles Reichsgesetz gegen die Christen vor Decius; auch wurden sie als solche nicht von den Gesetzen gegen Mord, Magie u. s. w. betroffen (wenn auch hin und her der Pöbel gegen die „Magier" schrie), auch nicht von einem generellen Gesetz gegen collegia illicita, sondern sie wurden als solche angesehen, die des sacrilegium und der maiestas verdächtig waren. Demgemäß wurden sie, wenn es zu einer Anklage kam, nach den Vorschriften behandelt, die für jene Verbrechen im Prozeß festgestellt waren, und wenn sie durch die Weigerung, den Götterbildern und dem Kaiserbild zu opfern oder den Eid beim Genius des Kaisers zu schwören, jene Verbrechen deklariert hatten, wurden sie hingerichtet. Natürlich waren ihre Kollegien (Kirchen) illicita; aber sie wurden faktisch geduldet. Die Rechte einer juristischen Person konnten sie nicht erwerben; aber auf Umwegen (man darf vermuten durch vorgeschobene Strohmänner) sind doch die Gemeinden überall im Reiche bis zur Zeit des Decius zu Grundbesitz, Gebäuden und Vermögen gekommen — die Polizei muß auch das stillschweigend geduldet haben; denn unbekannt kann es ihr nicht geblieben sein. „Verfolgungen" im strengen Sinn des Wortes hat es seitens des Staates nicht gegeben; aber so oft die Beobachtung der Reichsreligion eingeschärft wurde, mußte sich das in dem Steigen der Zahl der Christenprozesse äußern (so unter Marcus), und außerdem haben einige Statthalter die Christen mit Erbitterung verfolgt, aber sie waren stets in der Minderzahl. Das besondere Reskript des Severus gegen den christlichen Proselytismus vom Jahre 202 („Christianos fieri sub gravi poena vetuit") zeigt, daß man nur einschränken, nicht ausrotten wollte. Das Gesetz des Maximinus Thrax ist das erste, welches die Organisation der Kirche und damit die Kirche selbst vernichten wollte (durch Ausrottung ihrer Vorsteher); aber es kam nicht zur Durchführung. Erst mit Decius beginnt der prinzipielle Kampf (es handelte sich um Sein oder Nicht-Sein der alten Staatsreligion). Jetzt erst wird verlangt, daß jeder Staatsbürger die Beobachtung der staatsbürgerlichen Religionspflichten — an einem bestimmten Tage! — öffentlich dokumentieren soll. So furchtbar die nächsten Wirkungen waren, so schnell wurde die brutale Verordnung kraftlos. Was dann noch seitens des Staates bis zum Toleranzedikt des Galerius versucht worden ist, wird bei den einzelnen Kaisern zur Sprache kommen. Es handelte sich hier um spezielle Gesetze, die ad hoc geschaffen wurden, und von denen keines seinen Zweck erreichte. Der Monotheismus siegte über den offiziellen und nichtoffiziellen Polytheismus durch seine innere Kraft, nicht durch Gewalt der Waffen, und dem Staate blieb schließlich nichts übrig, als sich unter der Hülle einer allgemeinen Toleranz für ihn zu erklären. Er hat ihn dann sehr rasch dazu verwenden können, den absoluten Charakter des Kaisertums zum Abschluß zu bringen.

A. Harnack.

Verzeichnis

der im Dritten Bande enthaltenen Artikel.

Berichtigungen.

1. Band.

S. 131, 32 l. שִׂלְּדָה st. שִׁלְּדָה.
„ 159, 34 l. עָפָר st. עָבָר.
„ 233, 26 füge bei: Neue Ausgabe MG SS rer. Mer. III S. 55; NA 19. Bd S. 13 ff.; [Duchesne, Bulletin critique 1897 S. 301.
„ 388, 32 l. 16. st. 6.
„ 415, 43 l. Kalocsa st. Colocsa.
„ 449, 10 l. Beckmann st. Baumann.
„ — 22 füge bei: Duncker, Anhalts Bekenntnisstand während der Vereinigung der Fürstentümer 1570—1606, Dessau 1892; K. Müller, Offener Brief an ... Duncker, Cöthen 1892 S. 8 f. 12.
„ 479, 57 füge bei: Nippold, Berner Beiträge zur Geschichte der Schweizer Reform. Kirchen, [Bern 1884 S. 329 ff.

2. Band.

S. 159, 20 l. Amurru st. Ammurru.
„ 243, 25 l. Konf. st. Ref.
„ 317, 37 l. Cirita st. Civita.
„ 443 f. Seitentitel l. Bath Kol st. Bath Kohl.
„ 492, 59 l. 489, 47 st. 489, 57.
„ 514, 20 Keilinschriftlich und zwar in der Sammlung aus Kujundschik, die zu der Bibliothek Sardanapals gehört (K 3500, s. C. Bezold, Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyounjik Collection, Bd II, 1891, S. 559, nach freundlich mitgeteilter Erklärung von P. Jensen), wird unter „Göttern ebir nāri", d. i. jenseits des Stromes, nämlich des Euphrat, genannt Baal – ṣ(z)a-p(b)u (?) [—], d. i. wohl entweder בַּעַל־צָפוֹן oder בַּעַל־זְבוּב. Wenn aber Halévy (Journal Asiatique, Série VIII, t. XIX, 1892, S. 304) in den El-Amarna-Briefen (Nr. 138 der Abel-Winckler'schen Ausgabe, s. Keilinschriftliche Bibliothek, Bd V, 1896, S. 299) eine palästinische Stadt Zabuba zu finden glaubte und darnach den Baal-Zebub gedeutet hat: „Herr der Stadt Zabub", so ist sowohl die Lesung des Namens als auch die Kombination dieser ihrer Lage nach nicht näher bekannten Stadt mit dem Gott von Ekron willkürlich. Der Stadtname lautet in der Winckler'schen Ausgabe (nach einer gefälligen Mitteilung von P. Jensen): Ṣ(Z)a-p(b)u-ma.
„ 566, 33 l. Johann XXII. st. XII.
„ 573, 51 l. Benedikt XIV. st. XVI.
„ 598, 1 die Angabe von Berufungen Bengels an Universitäten ist unrichtig, s. Nestle, [Bengel als Gelehrter 1893 S. 33 f.
„ — 17 l. 1742 st. 1752.
„ 599, 27 l. 1746 st. 1747.
„ 646, 21 l. 443 st. 445.
„ 671, 43 l. Giftheil st. Giftpfeil.
„ 686, 44 l. 3, 16 3, 10.
„ 701, 27 l. 5, 30 st. 5, 40.

Berichtigungen zum 3. Bande s. auf S. IV.